

Parte I

A concepção de religião segundo o ateísmo humanista anticristão e suas críticas ao cristianismo

1.

A origem da crítica do ateísmo humanista ao cristianismo

O cristianismo, através da crítica do ateísmo humanista do século XIX, é colocado sob suspeita com relação a sua contribuição ao processo de desenvolvimento das potencialidades latentes do ser humano. Nietzsche, Marx e Freud, os nomes mais representativos do ateísmo sistematizado em função de um humanismo, acusam a religião cristã de impedir a humanização da pessoa. Nietzsche considera ser o cristianismo “vontade de potência” direcionada para o nada. Marx interpreta a referida religião como promotora da alienação social, uma vez que ela se configura como superestrutura ideológica da sociedade capitalista desumana. Freud, por sua vez, vê o cristianismo em analogia com a neurose obsessiva e o concebe como ilusão em função dos desejos infantis. Ora, em todas estas concepções, o cristianismo transparece como algo que precisa ser superado para que o ser humano possa efetivar sua realização como pessoa portadora de uma liberdade inalienável.

As críticas destes expoentes do pensamento ocidental à religião não surgiram por acaso. Trata-se da consequência de todo um desenrolar histórico que teve início propriamente com a gestação da modernidade. O ateísmo anticristão humanista está ligado, pelo menos enquanto origem, ao anseio da Ilustração por autonomia humana a ser conquistada pela força da razão sob a forma de ciência e técnica. Feuerbach, o primeiro a formular sistematicamente esta vertente do ateísmo, era um pensador extremamente crente no potencial da razão científico-técnica e também na possibilidade real de realização do ser humano com a superação histórica de Deus e do cristianismo. Sua crítica ao cristianismo encontrou nos meandros do paradigma moderno a sua inspiração determinante.

Feuerbach e a mentalidade moderna, da qual este filósofo foi uma das maiores expressões no que concerne à relação de oposição entre Deus e a pessoa humana, constituem a base da crítica de todo ateísmo humanista ao cristianismo. Marx, Nietzsche, Freud, como também todos os outros que seguem o legado destes pensadores, com relação ao ateísmo e à crítica religiosa, se encontram

vinculados ao pensamento de Feuerbach, que concebe a noção cristã de Deus como projeção humana, e à lógica moderna da busca de afirmação e de realização da autonomia humana em detrimento dos entraves provocados pela religião.

É por causa desta vinculação que pensamos escrever no primeiro capítulo desta tese sobre os fundamentos originários do ateísmo anticristão humanista, encontrados na dinâmica progressiva do pensamento moderno de oposição ao cristianismo e no ateísmo sistematizado de Feuerbach.

Pensando assim, este capítulo contará com duas seções. Na primeira, vamos apresentar, sem grandes aprofundamentos, como a modernidade foi se configurando, a partir do pensamento filosófico, em oposição ao cristianismo, por causa do anseio de autonomia e por causa do desenvolvimento da razão científica e de suas aplicações técnicas. Depois disso, iremos pontuar o modo como o cristianismo, através do catolicismo e do protestantismo, reagiu ao avanço da modernidade acentuando a oposição entre eles. Na segunda seção, vamos dar atenção ao ateísmo de Feuerbach que constitui a primeira sistematização de uma negação de Deus e do cristianismo por considerá-los como obstáculos ao processo de humanização do ser humano.

1.1.

O embate entre modernidade e cristianismo

1.1.1.

A modernidade em conflito com o cristianismo

A nova mentalidade ocidental, que se iniciou no século XVI, substituindo lentamente o paradigma teocêntrico medieval, e que forneceu as bases para o antropocentrismo mediante a valorização da razão, da subjetividade, da liberdade, da historicidade e da moralidade autônoma, possibilitou uma nova concepção da religião e, ao mesmo tempo, uma reação negativa frente ao fenômeno religioso, em especial ao cristianismo. Até o século XVI, havia uma identificação entre o cristianismo e a sociedade. A religião cristã, configurada socialmente como cristandade, impunha sua visão de mundo e de ser humano, tutelava as relações sociais e estabelecia uma ética baseada nos princípios religiosos. A partir do século XVI, a cristandade européia entrava em declínio e aos poucos foi sendo substituída pelos estados modernos. Uma nova mentalidade foi se impondo. O cristianismo começou a ser criticado por impedir o processo de emancipação do

homem e por não estar assentado em bases racionais sólidas capazes de serem comprovadas cientificamente. Muitos pensadores modernos constataram no cristianismo uma oposição à mentalidade antropocêntrica, ao ponto mesmo de o rejeitarem parcial e até totalmente. Mas isto não revela que a modernidade tenha nascido com uma dinâmica interna voltada para a negação do cristianismo ou como um projeto de superação dele. O mais provável é que a modernidade não tenha surgido como oposição ao cristianismo e sim que ela tenha tomado uma direção anticristã e anti-religiosa, por conta, sobretudo, de um lado, da racionalidade científico-técnica, e por causa, por outro lado, da intransigência do cristianismo, particularmente do catolicismo, à nova mentalidade que estava se firmando. Na verdade o problema se deu por falta de diálogo entre os representantes da mentalidade moderna e as instituições que representavam o cristianismo¹.

A modernidade, aquela cosmovisão complexa que passou a determinar a história ocidental, especialmente a européia, desde o século XVI, se caracterizou, sobretudo, pela busca da afirmação e de desenvolvimento da autonomia do homem ou de sua subjetividade estendida sobre os vários âmbitos da existência humana, a saber: o conhecimento, as relações sociais e a moralidade. Diferentemente do homem medieval, dominado por uma visão estática e a-histórica, o homem moderno procurou concretizar sua autonomia na possibilidade de desenvolver um conhecimento a partir de si próprio com o exercício crítico da razão, na compreensão e transformação da natureza mediante a racionalidade científica e suas aplicações técnicas, numa vida sócio-política normatizada pela razão e pelos valores humanos, e numa ética fundada na razão e no próprio homem. Por isso, as objeções modernas ao cristianismo partiram de âmbitos diferentes. O cristianismo começou a ser alvo de críticas da ciência nascente, da filosofia da subjetividade, do pensamento político e da ética que buscava superar a heteronomia. Contudo, o núcleo de todas as críticas estava no fato de que o cristianismo se posicionava na contramão da modernidade que foi sendo

¹ Defende este ponto de vista Antoine Vergote e também J. Comblin. Cf. VERGOTE, A., *Modernidade e cristianismo. Interrogações e críticas recíprocas*. São Paulo: Loyola, 2002, p. 41-42; COMBLIN, J., *A força da palavra*. Petrópolis: Vozes, 1986, p. 198-204.

configurada como um projeto de afirmação e de realização da autonomia do homem a partir da racionalidade científico-técnica².

Não podemos negar que as bases modernas de todo processo de afirmação e de pretensão desenvolvimento da autonomia humana se encontram, além da inegável contribuição da tradição cristã e de vários acontecimentos históricos, naqueles pensadores que forneceram os fundamentos para a imposição da razão científico-técnica, e que deram, assim, início ao processo de secularização da sociedade ocidental, a saber: René Descartes (1596-1650), Francis Bacon (1561-1621), Galileu Galilei (1564-1642) e Isaac Newton (1642-1727). Concomitantemente encontramos nestes pensadores o fundamento das objeções modernas ao cristianismo.

Até Descartes encontramos uma filosofia metafísica fundamentada nas certezas dogmáticas da revelação divina judaico-cristã. Tratava-se de uma filosofia que tinha como ponto de partida a revelação divina e a fé religiosa. A verdade sobre a realidade era dada pelas autoridades encarregadas da tradição. Não era, assim, o ser humano sujeito do conhecer. Ele era destinatário de verdades prontas, de um conhecimento tradicional. Descartes foi o responsável pela virada antropológica da filosofia³. A razão como “sujeito pensante” (*res cogitans*) assumiu, com ele, uma função crítico-normativa em relação ao religioso e a tudo mais. Mediante a razão ou a consciência reflexiva, o ser humano ficou possibilitado de conhecer a realidade por si mesmo. A verdade não consistia mais em ser algo pré-estabelecido, dado e aceito acriticamente. Não havia mais a possibilidade de considerar como verdade coisa alguma sem a investigação racional, própria da consciência reflexiva, colocada em movimento pela *dúvida metódica*. Neste sentido, é mérito de Descartes a valorização da razão como consciência reflexiva, como *ego cogito*. Ele possibilitou a autonomia do homem frente a um conhecimento estabelecido e, ao mesmo tempo, afirmou a autonomia do ser humano como sujeito pensante da realidade. Abriu, assim, o caminho para o racionalismo e o subjetivismo na cultura e no pensamento ocidentais. H. Küng afirma que sua influência não se restringiu somente ao racionalismo, ao psicologismo e a todo idealismo, mas atingiu também o empirismo, o

² Cf. HERRERO, F.J., *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006, p. 141-143.

³ Cf. ESTRADA, J.A., *Deus nas tradições filosóficas*. Vol. II: Da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003, p. 78-87.

mecanicismo e até o materialismo⁴. Em compensação, a filosofia cartesiana abriu, ao mesmo tempo, a possibilidade da desvalorização do saber religioso por ser considerado conhecimento incerto ou simplesmente superstição.

Além da filosofia da consciência reflexiva, do *ego cogito*, Descartes lançou as bases do pensamento científico moderno. Sua pretensão consistia em formular um método capaz de fornecer o conhecimento exato da realidade. Tentou realizar isto com a aplicação da matemática. Concebia ele a realidade natural (*res extensa*) como um grande mecanismo, uma máquina com leis próprias que a mantinha em funcionamento⁵. Ele acreditava numa estrutura matemática própria de toda natureza. Por isso apontou a matemática como a linguagem da natureza. E, a partir desta visão, supôs um método científico-matemático de abordagem da realidade. Seu método era o analítico. Consistia “em decompor ao máximo cada uma das dificuldades que se examinasse em tantas parcelas quantas possíveis e necessárias para melhor resolvê-las” (Regra da análise)⁶. O procedimento analítico supunha o estudo parte por parte da realidade como um problema matemático. O método cartesiano fez futuro na modernidade, tornando-se uma característica essencial do moderno pensamento científico. Entretanto, a visão mecanicista da realidade possibilitou a manipulação e a exploração depredatória da natureza⁷. Além, é claro, de ter dado início a “expulsão” de Deus da realidade física.

Assim encontramos em Descartes, mesmo sem ter sido ele ateu, elementos para uma objeção ao cristianismo, a saber: a supremacia da razão em detrimento aos outros saberes, especialmente ao saber religioso, e a visão matemático-mecanicista da realidade, que supunha um mundo fechado à ação divina. Embora, tenha havido muitas críticas à filosofia de Descartes, feitas, por exemplo, por um Hume ou por um Kant, a sua concepção se tornou predominante em todo ocidente moderno.

⁴ Cf. KÜNG, H., *Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. Madrid: Cristiandad, 1979, p. 41.

⁵ Descartes aplicou esta visão ao próprio corpo humano, o qual considerava como uma máquina perfeita. Cf. DESCARTES, R., *As paixões da alma*. In: Id. *Obras escolhidas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção: Os Pensadores).

⁶ DESCARTES, R., *Discurso do método*. In: Id. *Obras escolhidas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996, p. 78. (Coleção: Os Pensadores).

⁷ Cf. CAPRA, F., *O ponto de mutação*. A ciência, a sociedade e a cultura emergente. 31ªed. São Paulo: editorial Cultrix, 2005, p. 52-58.

Juntamente com Descartes, foram Bacon, Galileu e Newton os outros nomes mais importantes para o alvorecer das ciências naturais e para a estruturação da mentalidade racionalista e cientificista de toda modernidade. Com eles, o mundo passou a ser entendido de forma diferente. Predominava até o século XVI a idéia de que o mundo era uma realidade ordenada e regida por leis divinas imutáveis. Ao homem caberia apenas a contemplação da natureza e a imitação de sua ordem na vida individual e social⁸. Transformação da natureza pelo ser humano seria algo impensável. Com a contribuição destes quatro “cientistas”, a natureza passou ser vista como uma realidade possuidora de uma legalidade intrínseca suscetível de ser compreendida e transformada pela ação humana. Bacon deu sua contribuição a esta visão com a descrição do método empírico. Com esta descoberta, a natureza começou a ser estudada, analisada, mensurada matematicamente mediante a experimentação científica. O procedimento de Bacon, que consistia em realizar experimentos e extrair deles conclusões gerais, a serem testadas por novos experimentos, estabeleceu uma nova metodologia de conhecimento para as ciências naturais⁹. Galileu, por sua vez, “foi o primeiro a combinar a experimentação científica com o uso da linguagem matemática para formular as leis da natureza por ele descobertas”¹⁰. Por meio da abordagem empírica somada à descrição matemática, Galileu negou a antiga concepção geocêntrica do universo, sendo, por isso, censurado pela Inquisição romana que defendia geocentrismo. O caso de Galileu constituiu o início da controvérsia entre a teologia e as ciências da natureza, controvérsia esta bastante acentuada ainda hoje. Newton, por sua hora, elaborou uma formulação matemática da concepção mecanicista da natureza, realizando uma síntese das obras de Copérnico e Kepler, Descartes, Bacon e Galileu¹¹. A física newtoniana concebia o universo como um gigantesco sistema mecânico posto em movimento por leis matemáticas precisas. A visão de Bacon, Galileu e Newton a respeito da natureza abriu espaço para o desenvolvimento das ciências naturais e concomitantemente para a crise da metafísica. O homem moderno ao mesmo tempo em que se sentia sujeito frente à natureza, porque capaz de entender seu

⁸ Cf. RUBIO, A.G., *Unidade na pluralidade*. O ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 3ª.ed. São Paulo: Paulus, p. 32-33.

⁹ CAPRA, F., op. cit., p. 51-52.

¹⁰ Ibid., p. 50.

¹¹ Cf. Ibid., p. 58-61.

mecanismo e de poder transformá-la mediante a racionalidade científica e suas aplicações técnicas, assumiu rapidamente uma lógica de negação do transcendente ou do mistério envolvente da natureza e do próprio ser humano. O próprio Bacon substituiu o cristianismo histórico, que considerava prejudicial ao progresso da humanidade, por substituir a clareza da razão pela ilusão da imaginação, pela religião natural, o deísmo, aquela religião cujos princípios se encontravam nas leis naturais e não em revelação sobrenatural¹². Surgia, assim, uma tentativa de superação do cristianismo tradicional, considerado supersticioso e medieval, por uma religião teísta ancorada na razão e na ciência.

O novo modo do homem se relacionar com a natureza e de interpretá-la, inaugurado por Descartes, Galileu, Bacon e Newton, levantou o problema da relação entre Deus e o mundo. À medida que as ciências naturais descobriam as leis próprias da natureza, Deus foi perdendo seu espaço no mundo até chegar ao momento que Ele havia se tornado uma “hipótese desnecessária” (Laplace¹³). Entretanto, o ateísmo não foi consequência imediata do progresso das ciências naturais. Descartes, Galileu, Bacon e Newton não desconsideravam a existência de Deus. A noção de Deus foi utilizada por todos eles como um argumento para preencher as lacunas de suas teorias¹⁴. Longe do ateísmo, o panteísmo e o deísmo foram as tentativas imediatas de responder à relação Deus-mundo. O primeiro postulava a não separação de Deus do mundo ou a identidade do ser de Deus com a natureza. Spinoza (1632-1677) foi o primeiro a elaborar um sistema panteísta. De acordo com ele, o pensamento e a extensão (matéria) são atributos infinitos de Deus e as leis divinas se identificam com as leis naturais, de tal modo que a natureza consiste num determinado modo de existir do próprio Deus¹⁵. A influência do panteísmo de Spinoza foi grande em pensadores como Hölderlin,

¹² Cf. ARVON, H., *O ateísmo*. Portugal: Publicações Europa-América, [s.d.]. p. 42-44.

¹³ O físico Pierre-Simon de Laplace (1749-1827), no fim do século XVIII, havia “expulsado” Deus da física. A hipótese “Deus” não foi necessária para que Laplace explicasse o funcionamento do sistema planetário. A esse respeito é conhecida a seguinte anedota: Napoleão havia perguntado a Laplace: Que lugar ocupa Deus em seu Sistema da Natureza? Laplace teria respondido: “*Je n’ avais pas besoin de cette hypothèse là*” [Não precisei desta hipótese]. Cf. KASPER, W., *El Dios de Jesucristo*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1986, p. 38; ARMSTRONG, K., *Uma história de Deus*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 346.

¹⁴ Cf. KASPER, W., op. cit., p. 34-36.

¹⁵ Cf. Ibid., p. 37; KÜNG, H., op.cit., pp. 193-195; THROWER, J., *Breve história do ateísmo ocidental*. Lisboa: Edições 70, 1971, p. 98-100.

Schelling, Schleiermacher e, até mesmo, Hegel¹⁶. O deísmo, por sua vez, postulava a completa autonomia da natureza, quanto ao seu funcionamento, em relação a Deus. Deus era considerado o criador da natureza e também o seu legislador, aquele que simplesmente havia colocado em marcha o grande mecanismo que seria o mundo, mas não mais interferia nele. Ignorava a imanência de Deus no mundo. Deus ficava reduzido apenas à transcendência. Era visto simplesmente como o “grande relojoeiro” que pôs o “relógio”, ou seja, o mundo para funcionar e nada mais.

O panteísmo e o deísmo estavam no limite com o ateísmo. Diluir Deus na imanência ou confiná-lo na transcendência apontava certamente para a negação de Deus. Um Deus que se identificasse com o mundo ou que não atuasse nele seria um Deus desnecessário. O Deus postulado pelo panteísmo e pelo deísmo nada tinha a ver com o Deus da revelação judaico-cristã.

O modo como a modernidade se configurou, pautada na razão e no método experimental das ciências naturais, substituiu, num primeiro momento, o Deus cristão pelo Deus dos filósofos¹⁷, e, num segundo momento, atingiu sua negação num materialismo crasso e ateísta¹⁸. Da mesma forma, o cristianismo revelado foi sendo substituído, em muitas consciências modernas, por uma religião racional-científica, o deísmo, e, por outras, por sua negação total, o ateísmo.

Com a imposição do deísmo até o século XVIII e do ateísmo sistemático a partir do século XVIII, a objeção moderna ao cristianismo havia se tornado patente. Para muitos espíritos modernos, o cristianismo tradicional não tinha mais razão de ser, porque a fé cristã em seus eventos de salvação supunha um mundo e uma história sempre abertos às intervenções divinas. Para os deístas¹⁹ e os ateus

¹⁶ Cf. KASPER, W., op. cit., p. 37. Sobre a polêmica se Hegel foi ou não panteísta, ver KÜNG, H. op. cit., p. 198-199.

¹⁷ Os grandes pensadores teístas da modernidade (Descartes, Spinoza, Kant, Hegel, etc.) não consideraram em suas reflexões filosóficas o Deus desconcertante de Jesus de Nazaré. Deus foi representado por cada um como um produto de suas especulações. Para Descartes e os deístas, Deus seria o “grande geômetra”; para Kant, Deus seria o “bem supremo” da moralidade; para Hegel, seria o “espírito absoluto” que se expressa na história. A respeito de como Deus foi apresentado pela filosofia moderna, cf. ESTRADA, J.A., op. cit.

¹⁸ O deísmo subsistiu entre o final do século XVI e final do século XVIII. Entrou em crise no final do século XVIII com as novas descobertas científicas que destruíram a velha concepção fixista e mecanicista do mundo que recorria à existência e à ação de Deus como fatores explicativos do universo. Foi abandonado por posições materialistas e ateístas. Cf. STACCONE, G., *Filosofia da religião*. O pensamento do homem ocidental e o problema de Deus. Petrópolis: Vozes, 1991, p. 77-78.

¹⁹ Entre os deístas podemos indicar alguns nomes: a) Entre os ingleses: Francis Bacon, Thomas Hobbes (1588-1679), John Locke (1632-1704), Pierre Bayle (1647-1706), John Toland (1670-

materialistas²⁰, alicerçados na nova mentalidade científica que pressupunha e confirmava o mundo como um sistema fechado, o cristianismo tradicional estava legitimando uma visão de mundo que havia sido desmentida pelas ciências emergentes. Deste modo, o cristianismo pertenceria à ordem dos mitos, da inverdade, da superstição, da oposição à lógica racional e científica da modernidade. Alguns deístas (Bacon, Locke, Toland, Shaftesbury) até mesmo tentaram racionalizar e naturalizar o cristianismo para purificá-lo de todo ar supersticioso e para torná-lo aceitável à nova mentalidade²¹, mas tal façanha consistiu numa própria negação da identidade do cristianismo enquanto religião revelada.

As objeções mais cerradas ao cristianismo por parte desta mentalidade científico-mecanicista, quer deísta quer atéia, podem ser encontradas em pensadores como Francis Bacon, David Hume (1711-1776) e D'Holbach (1723-1789), entre outros.

Bacon, em seu *Novum organum scientiarum*, publicado em 1620, aplicou o racionalismo-científico à religião com a intenção de limitar o cristianismo à medida do razoável e do demonstrável. Assim, propôs banir da religião cristã, na constituição de uma religião natural, toda revelação e todo sobrenatural. A esta religião, fundamentada numa revelação divina, ele atribuiu a categoria de “acidental” ou “positiva”, por causa de seus elementos irredutíveis à razão. Para ele, a religião natural, superior à religião “positiva”, é a mais própria para favorecer o progresso humano, visto que tal religião incita o homem a obedecer à natureza, a dirigir os seus apetites naturais da forma mais útil para o exercício da razão e para a saúde do corpo e para as alegrias dos sentidos. Em contraposição, o cristianismo histórico, religião “positiva”, prejudica o progresso humano porque estaria fundamentado na ilusão e na imaginação e não na clareza racional²².

David Hume, por sua vez, não se opunha ao cristianismo diretamente. Sua preocupação era com a possibilidade de um conhecimento científico seguro. Por isso postulou o empirismo. Sustentava que a possibilidade de um conhecimento seguro provinha unicamente das sensações ou das experiências empíricas. Com

1722) e Conde de Shaftesbury (1671-1713); b) Entre os franceses: Denis Diderot (1713-1784) na primeira fase de seu pensamento e Voltaire (1694-1778). Cf. ARVON, H., op. cit., p. 42-74.

²⁰ Entre os ateus materialistas encontramos os seguintes nomes: David Hume (1711-1776), Barão D'Holbach (1723-1789) e Denis Diderot na fase de maturidade. Cf. Ibid.

²¹ Cf. Ibid., p. 45-47, 50-51.

²² Cf. Ibid., p. 42-44.

efeito, ele não admitia qualquer via pela qual se pudesse alcançar o conhecimento religioso. As verdades religiosas, e até mesmo as elucubrações metafísicas dos racionalistas, careceriam assim de qualquer probabilidade, pois diante daquelas realidades que não se podem experimentar sensivelmente nada pode ser dito com certeza²³. Desta forma, ele havia desferido um golpe fatal contra as pretensões da razão humana de conhecer as realidades metafísicas. Daí a explicação para a sua postura cética, agnóstica diante de determinadas questões para além da empiria e, ao mesmo tempo, seu desprezo pelas “verdades” religiosas.

“Quando percorremos as bibliotecas – afirma Hume –, persuadidos destes princípios, que destruição deveríamos fazer? Se examinarmos, por exemplo, um volume de teologia ou de metafísica escolástica e indagarmos: *Contém algum raciocínio abstrato acerca da quantidade ou dos números?* Não. *Contém algum raciocínio experimental a respeito das questões de fato e de existência?* Não. Portanto, lançai-o ao fogo, pois não contém senão sofismas e ilusões”²⁴.

Ademais Hume, em *Dialogs concerning natural religion*, havia defendido a impossibilidade de afirmação de uma causa primeira, Deus, para a origem do universo e da vida, visto que, segundo ele, seria impossível observar empiricamente a relação estabelecida entre Deus e o mundo. Ele criticava, deste modo, a religião “positiva”, o cristianismo tradicional, e também a religião “filosófica”, o deísmo, no que havia de comum em ambas, a saber, a afirmação de um princípio divino para o mundo. De acordo com ele, todo sistema religioso está sujeito a grandes e intransponíveis dificuldades, pois eles se assentam em realidades improváveis, ou seja, em realidades não comprovadas empiricamente²⁵. Certamente esta visão de Hume era bastante depreciativa do cristianismo, pois a religião cristã, segundo sua lógica de pensamento, se encontrava determinada pela fantasia, pela superstição, pela ilusão e não pela realidade mesma que poderia ser experimentada sensorialmente. Seria o cristianismo, seguindo a sua lógica, uma realidade incapaz de se impor à modernidade por causa da falta de solidez empírica²⁶.

Em contemporaneidade às críticas anti-metafísicas de Hume, encontramos um outro pensador moderno que formulou, pela primeira vez no Ocidente, uma

²³ Cf. HUME, D., *Investigação acerca do entendimento humano*. In: Id., *Obras escolhidas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção: Os Pensadores).

²⁴ Ibid., p. 154.

²⁵ Cf. ARVON, H., op. cit., p. 51-53.

²⁶ A este respeito basta conferir a exposição que Hume faz acerca dos milagres. Cf. HUME, D., op. cit., p. 109-128.

concepção radicalmente materialista e atéia do universo: Barão D'Holbach. Este cientista ateu empreendeu uma denúncia sistemática da religião em seu *Système de la nature* e em *Le Christianisme dévoilé*. Sua crítica religiosa se pautava em três pontos fundamentais contra o cristianismo, a saber: a) a sua falta de base científica; b) a impossibilidade dele se constituir como base coerente e suficiente para a moral; c) a legitimação por sua parte da ordem social injusta²⁷. Tratava-se de uma objeção a partir de três eixos: o científico, o moral e o político.

Sua objeção científica estava assentada em seu sistema materialista, o qual ele mesmo havia definido nos seguintes termos:

“Só asseguramos o que vimos; só nos rendemos à evidência; nosso sistema é baseado somente em fatos. Só percebemos em nós e em todo lugar, apenas matéria, e concluímos que a matéria pode sentir e pensar. Vemos que no universo tudo se executa por meio de leis mecânicas, propriedades, combinação da matéria, e não procuramos outra explicação para os fenômenos que a natureza nos oferece. Concebemos um só e único mundo, onde tudo se encaixa, onde cada efeito é devido a uma causa natural conhecida ou desconhecida que o produz de acordo com leis necessárias. (...) fechamo-nos escrupulosamente no que nos é conhecido por meio de nossos sentidos, únicos instrumentos que a natureza nos deu para conhecer a verdade”²⁸.

D'Holbach concebia apenas a existência da matéria e supunha um dinamismo nela. Qualquer realidade metafísica, com efeito, seria para ele um absurdo. As verdades teológicas do cristianismo, conseqüentemente, foram concebidas por ele como afirmações “sem noção”, sem precisão científica, porque não podiam ser comprovadas no dinamismo da realidade material²⁹. Com efeito, ele defendia que o cristianismo consiste em criar um reino de seres imaginários, um mundo irreal que substitui o mundo verdadeiro. Ora, diante desta compreensão, não é difícil supor que, para D'Holbach, o cristianismo seria totalmente uma falsidade, um disparate lógico tanto em seu fundamento quanto em seus ensinamentos.

Além do mais, em contraposição a Kant (1724-1804) que considerava simplesmente o valor moral da religião cristã³⁰, D'Holbach rejeitou totalmente

²⁷ Cf. FABRO, C., *Introduzione all' ateísmo moderno*. Vol. I. Roma: Editrice Studium, 1964, p. 453-464; LECOMPTE, D., *Do ateísmo ao retorno da religião. Sempre Deus*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 113-127; ARVON, H., op. cit., p. 56-61.

²⁸ Citação de D'Holbach extraída de LECOMPTE, D., op. cit., p. 114-115.

²⁹ Cf. Ibid., p. 115.

³⁰ Seguindo a lógica moderna da supremacia da razão, Kant submeteu a religião ao crivo racional. Chegou assim ao valor moral da religião. Para ele, a religião é racional enquanto é moral, ou seja, enquanto ela se volta para o cumprimento do dever moral. Ora, para ele, enquanto reduzido à moralidade, o cristianismo consiste na religião pura da razão ou a religião da moral. Somente deste

qualquer fundamentação moral estabelecida sobre o cristianismo. Concebia-o como uma religião da “ferocidade”, aquela “seita que apagou todas as outras, com seus furores intolerantes e suas perseguições atrozes”³¹, e da qual os seus seguidores, os cristãos, viveriam “eternamente ocupados a atormentar, a perseguir, a destruir o próximo, os irmãos deles”³². Segundo D’Holbach, esta “ferocidade” peculiar aos cristãos estaria fundamentada e legitimada na imagem que eles têm de seu Deus: um Deus sanguinário, responsável pela morte de seu filho na cruz e responsável pela existência do mal no mundo³³. Para D’Holbach, o cristianismo, fundamentado “num Deus sanguinário”, consiste numa “religião de sangue”, de crueldades e violências, uma religião improvável, portanto, para fundamentar uma moral condizente com os anseios humanos de fraternidade e paz.

D’ Holbach não deixou de criticar também a postura sócio-política do cristianismo. Antecedendo e servindo de base para as críticas de Marx³⁴, criticou a hipocrisia e a busca de poder e de privilégio por parte do clero que, segundo ele, se fundamentava na idéia de sacerdócio sagrado. O cristianismo foi, de acordo com sua concepção, a religião que mais sujeitou os povos ao sacerdócio, à autoridade do clero, e ao poder dominante. Para D’ Holbach, o cristianismo seria, portanto, um excelente *instrumentum regni* a serviço daqueles que se encontravam no poder; seria uma ideologia a favor das classes dominantes, pelo fato de apresentá-las como expressão da vontade e da razão divinas. Além do mais, o cristianismo se apresentava, para ele, como a arte de embriagar as pessoas injustiçadas, a fim de impedi-las de ocupar-se com os males que lhes são impostos por aqueles que governam³⁵.

Como D’ Holbach demonstrou em sua própria crítica, o cristianismo não foi simplesmente rechaçado como acientífico, mas também como impróprio para fundamentar uma moralidade plausível, e como instância social de contradição aos desejos de uma ordem política democrática promotora da justiça social. Esta

modo, no seu entender, é que o cristianismo poderia resistir às possíveis fanatizações da religião dogmática. Cf. KANT, I., *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Escala, [s.d].; ESTRADA, J.A., op. cit., p. 109-125. ZILLES, U., *Filosofia da religião*. 4ª.ed. São Paulo: Paulus, 2002, p. 56-59.

³¹ Citação de D’Holbach extraída de LECOMPTE, D., op. cit., p. 121.

³² Ibid., p. 117.

³³ Cf. Ibid., p. 115-119.

³⁴ Para a influência de D’ Holbach sobre Marx, cf. LECOMPTE, D., *Marx et le baron d’ Holbach*. Aux sources de Marx: Le matérialisme athée holbachique. Paris: PUF, 1983, p. 87-148.

³⁵ Cf. FABRO, C., op. cit., vol. I, p. 453-464; LECOMPTE, D., op. cit., p. 120-122; ARVON, H., op. cit., p. 56-61.

objeção mais completa ao cristianismo pressupõe que a mentalidade racionalista-técnica havia superado o âmbito do estritamente científico e alcançado os demais âmbitos da existência humana almejante por autonomia, especialmente o da moralidade e o da ordem sócio-política.

De fato, uma vez que a lógica da racionalidade moderna tinha abandonado ou rejeitado o pensamento metafísico, não era mais possível continuar concebendo e legitimando uma ética de fundamento religioso. O próprio Kant, um convicto cristão protestante, abriu o caminho para fundamentar a moralidade no próprio homem, ou mais precisamente na razão, e não mais numa ordem religiosa. O seu “imperativo categórico” consistia na seguinte formulação técnica: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. Para ele, a religião deve se submeter à moralidade racional e não o contrário. O valor da religião está, portanto, em fazer com que a pessoa religiosa cumpra o dever moral racional como um mandamento de Deus. Fora disto, para Kant, a religião não tem sentido e o culto religioso se torna pura ilusão ou falso culto. O cristianismo é aceito somente “dentro dos limites da razão”. Deste modo, Kant havia reduzido o cristianismo à moral autônoma racionalista e, ao mesmo tempo, apresentado a possibilidade de uma ética sem fundamento religioso³⁶. Com efeito, com Kant, a moralidade havia se emancipado da religião cristã, visto que esta última havia sido racionalizada como moralização. Desta forma, depois de Kant, a sociedade moderna não mais poderia aceitar sem objeções uma moral heterônoma, baseada somente no religioso.

Do mesmo modo, o cristianismo foi visto como entrave à autonomia do político, ou, em outras palavras, como obstáculo às regras e normas *racionais* necessárias para a organização da vida social. As contribuições do pensamento político de cunho racionalista-científico de Locke (1632-1704), Montesquieu (1689-1755), Voltaire (1694-1778) e Rousseau (1712-1778) tiveram certamente grande influência sobre os anseios modernos por moldar as relações sociais e políticas sob o domínio da razão humana. A Revolução Francesa (1789), com seu princípio de “liberdade, igualdade e fraternidade”, foi uma tentativa de realizar

³⁶ KANT, I., op. cit.; Id. *Crítica da razão prática*. Lisboa: Edições 70, 1986; ZILLES, U., op. cit., p. 56-59; VERGOTE, A., op. cit., p.82-86.

este projeto³⁷. Uma ordem política determinada pela religião cristã, no caso da França, havia sido rejeitada seriamente. O cristianismo foi visto como uma religião autoritária, inimiga da liberdade individual e da razão. Voltaire e Diderot foram grandes propagadores destas acusações. Eles acreditavam, por isso, que o cristianismo tradicional com sua estrutura eclesiástica autoritária não poderia corresponder a uma nova ordem sócio-política capaz de permitir o desenvolvimento humano.

Com efeito, a sociedade moderna determinada por esta mentalidade procurou se emancipar da tutela política do cristianismo em vista de uma organização social pautada e promotora dos valores humanos. A religião cristã aos poucos foi sendo confinada ao âmbito privado. Entretanto, podemos constatar que historicamente este projeto moderno apresentou-se bastante limitado e também desumano. A sociedade laica configurou-se numa racionalidade tecno-econômica que, embora suscitasse a esperança de construir um mundo capaz de possibilitar a humanização, se mostrou particularmente desintegradora do humano e legitimadora da injustiça social. Pensadores como Marx, Nietzsche e Freud “suspeitaram” da capacidade do racionalismo moderno em prestar contas da existência humana efetiva e oferecer-lhe um projeto capaz de consumá-la³⁸.

A lógica moderna da afirmação da autonomia, realizada mediante a racionalização dos vários âmbitos da existência humana, postulou em filósofos como Georg W.F. Hegel (1770-1831) e Auguste Comte (1798-1857) a superação definitiva do cristianismo na história pela razão filosófica e científica.

Embora Comte não tenha explicitamente falado sobre a extinção do cristianismo na história, podemos deduzi-la de sua teoria sobre “a lei dos três estados”. Para ele, todas as ciências e o espírito humano se desenvolveram através de um processo de três fases distintas: a *teológica* (subdividida em três períodos sucessivos: o fetichismo, o politeísmo e o monoteísmo), que é a fase de explicação da natureza pela suposição da existência de seres divinos ou de um único Deus; a *metafísica*, aquela fase de explicação para os problemas do homem a partir de soluções absolutas e abstratas; e a *positiva*, que corresponde ao

³⁷ MATOS, H.C.J. de., *História do cristianismo: estudos e documentos*. Vol. IV. Belo Horizonte, 1990, p. 01-27.

³⁸ Cf. LAFONT, G., *História teológica da Igreja Católica*. Itinerário e formas de teologia. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 249-254.

domínio da ciência e da técnica³⁹. Cada estágio, segundo Comte, equivale a um tipo de sociedade. O primeiro diz respeito a uma sociedade predominantemente militar; o segundo, a uma sociedade jurídica; e o terceiro, a sociedade industrial. De acordo com esta visão, uma sociedade predominantemente científica superará os estados da religião e a da metafísica. Assim, o cristianismo estará fadado a desaparecer com o progresso das ciências. O estágio último do espírito humano será o positivo, o científico. Deus será substituído definitivamente pela “Humanidade” por causa do desenvolvimento da ciência positiva⁴⁰. Certamente Comte havia considerado a época moderna como o início deste terceiro e último estágio da história. Entretanto, contrariando o prognóstico de Comte, a história atual nos mostra que a religião não foi suprimida, e nem a ciência se tornou a garantia de salvação da humanidade.

Hegel, por sua vez, pretendeu conciliar o cristianismo com a mentalidade racionalista. Em seu sistema filosófico deu uma interpretação racional à concepção cristã de Deus e procurou explicar o valor racional de algumas verdades de fé do cristianismo. Entretanto, ao realizar este artifício, enalteceu e, ao mesmo tempo, desvalorizou a religião cristã⁴¹.

Hegel considerou o cristianismo como *religião absoluta*, como o ápice do estágio do desenvolvimento da idéia de Deus na consciência humana. O cristianismo, para ele, constitui a religião superior às outras religiões, porque nele se dá a apresentação de Deus como espírito absoluto, ou, em outras palavras, consiste mesmo em ser a consciência ou uma das formas, entre a arte e a filosofia, de manifestação do *espírito absoluto* na história. Entretanto, no cristianismo, assim como também na arte, o espírito absoluto se manifesta precisamente sob a forma de *representação*, uma forma deficiente do saber. Somente na filosofia, o espírito absoluto se manifesta de forma especulativa e dialética. Destarte, a arte e a religião, especialmente o cristianismo, são inferiores à filosofia e, como tais, devem ser assumidas pela filosofia.

³⁹ Cf. COMTE, A., Curso de filosofia positiva. In: Id., *Obras escolhidas*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção: Os Pensadores), p. 3-20; REALE, G. – ANTISERI, D., *História da filosofia*. Vol. III. São Paulo: Paulus, 1991, p. 295-306.

⁴⁰ Cf. KÜNG, H., op. cit., p. 240-242.

⁴¹ Cf. CHAPELE, A., *Hegel et la religion: la problématique*. Paris: Éditions Universitaires, 1963, p. 115-133; ABBAGNANO, N., *História da filosofia*, p. 116-120; ESTRADA, J.A., op. cit., p. 126-149; ZILLES, U., op. cit., p. 60-80; KÜNG, H., op. cit., p. 189-240; OLIVEIRA, M.A., Hegel e o cristianismo. In: *Cadernos da UNB*. Brasília: Editora UNB, 1981, p. 87-105.

Assim, segundo Hegel, cabe à filosofia a tarefa de elevar ao conceito a representação do “espírito” própria da religião. O “verdadeiro conteúdo da religião deve ser retomado pela filosofia, transformado em conceitos, desaparecer enquanto verdade religiosa e tornar-se razão filosófica”⁴². Deste modo, o conceito deve superar a representação. Ou seja, a religião e a filosofia têm o mesmo conteúdo, a saber: Deus. Mas enquanto que para a religião, Deus é apenas o seu objeto, uma representação, para a filosofia ele é conceito, isto é, o conhecimento absoluto do espírito absoluto. Destarte, a filosofia deve conceder sentido, mediante o conceito, a representação religiosa. A religião somente tem sentido com sua diluição na filosofia. Com este pensamento, portanto, Hegel apontou a superioridade da filosofia sobre a religião.

Embora Hegel, com esta visão, não tenha expressado *explicitamente* a superação histórica do cristianismo pela razão filosófica, muitos de seus discípulos, da esquerda hegeliana, viram a oportunidade de substituir inteiramente a religião pela filosofia. Interpretaram a filosofia hegeliana como inconciliável com o cristianismo. Como para Hegel a religião era vista apenas como representação e não como conceito, os hegelianos de esquerda buscaram reduzir a religião ao mito, considerando-a inconciliável com a razão moderna. Por isso, se propuseram a superar definitivamente o cristianismo. Daí a tendência ateuísta anticristã de pensadores como David Strauss, Bruno Bauer, Max Stirner, Ludwig Feuerbach e Karl Marx⁴³.

Desta nossa exposição até aqui, claro está que a modernidade produziu um discurso racionalista que se impôs em oposição ao cristianismo. Provavelmente o motivo desta oposição não teria sido gratuito, mas estaria na postura intransigente e conflituosa das instituições cristãs em relação à mentalidade moderna. A resposta do catolicismo, mais que do protestantismo, ao discurso da modernidade, que estava se solidificando, somente contribuiu para estabelecer um conflito, de consequências desastrosas, entre o cristianismo de um lado e a modernidade do outro. Certamente a história teria sido bem diferente se a Igreja Católica tivesse

⁴² REALE, G. – ANTISERI, D., op. cit., p. 164.

⁴³ Sobre a esquerda hegeliana, cf. REALE, G. – ANTISERI, D., op. cit., p. 163-174; ABBAGNANO, N., op. cit., p. 174-188; ARVON, H., op. cit., p. 85-95, 104-106; ROVIGHI, S.V., *História da filosofia contemporânea: do século XIX à neo-escolástica*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 61-92.

dialogado com a modernidade. A ruptura entre o cristianismo e a modernidade empobreceu a ambos.

1.1.2.

A reação do cristianismo à mentalidade moderna

A Igreja Católica, representante da cristandade medieval em crise, assumiu uma atitude combativa contra o novo paradigma emergente, porque não desejava abrir mão de sua posição privilegiada no mundo ocidental, conquistada desde o século IV. De forma resumida, podemos dizer que sua reação à modernidade se fez a partir da teologia, da influência política, e nos pronunciamentos do magistério eclesiástico⁴⁴.

No século XVII, a Igreja censurava fortemente as conclusões racionais que não estivessem de acordo com a verdade defendida pela teologia tradicional. De acordo com Jacques Arnould, as condenações eclesiásticas nesse século atingiram várias ciências emergentes, a saber: a astronomia, a física, a zoologia e a biologia⁴⁵. O caso mais conhecido é certamente o de Galileu que teve que negar suas convicções científicas para não ser condenado à fogueira.

Nos séculos XVIII, XIX, até meados do século XX, a Igreja havia assumido, no campo da teologia, a *apologética*. Tentava demonstrar racionalmente que as suas verdades de fé possuíam probabilidade racional. Assim, os apologistas refutavam, com uma teologia neo-escolástica, as idéias dos racionalistas modernos. Entre outras coisas, procuravam demonstrar contra todas as descobertas das ciências naturais e históricas, que a “Bíblia tinha razão”⁴⁶. “Naturalmente a apologética nunca convenceu ninguém a não ser os seus próprios autores”⁴⁷.

No âmbito político, a Igreja, por um lado, se apoiou até quando pôde nos regimes monárquicos e nas classes nobres, e, por outro, investiu forças na sua credibilidade junto aos camponeses. Acreditando que sua segurança estaria garantida na manutenção de uma configuração social rural dividida entre nobres e pobres, tentava minar a ascensão da burguesia, a classe responsável pelo surgimento e configuração do mundo moderno. Praticamente todas as iniciativas

⁴⁴ Cf. COMBLIN, J., op. cit., p. 198-264.

⁴⁵ Cf. ARNOULD, J., *Darwin, Teilhard de Chardin e cia. A Igreja e a evolução*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 12.

⁴⁶ Cf. COMBLIN, J., op. cit., p. 249-253.

⁴⁷ Ibid., p. 249.

da burguesia não encontraram legitimação ou justificação alguma por parte da Igreja. Prova disso é que nos países europeus de monarquia católica a burguesia somente tardiamente conseguiu se impor. Houve claramente um fechamento da Igreja para os anseios da burguesia. Uma das conseqüências disso foi a ausência da Igreja nas classes sociais mais intelectualizadas⁴⁸.

A oposição da Igreja à modernidade apareceu também em pronunciamentos do magistério eclesiástico. Desde Pio VI (1775-1799), sobretudo a partir de Gregório XVI (1831-1846), os papas assumiram uma luta oficial contra a modernidade na sua totalidade. Vários documentos eclesiásticos, desse período, apresentam uma série de condenações à modernidade⁴⁹. A expressão maior desta condenação se encontra no *Syllabus*, documento publicado em 1864, composto a partir de trinta e dois outros documentos eclesiásticos condenatórios dos “erros modernos”. Neste documento, o discurso moderno foi apresentado como evidente contradição com a tradição cristã. Ora, deste modo, a Igreja havia assumido decididamente uma postura anti-modernidade. Postura essa que vigorou, de forma oficial, até o concílio Vaticano II (1962-1965).

Evidentemente esta posição da Igreja em relação à modernidade, implicou uma reação daqueles que apregoavam a mentalidade moderna. A Igreja e sua visão de mundo se tornaram alvo de críticas devastadoras. O discurso moderno levantou-lhe as seguintes acusações: a) Ela polariza e monopoliza os homens ao redor de si própria; b) Orienta as atividades e as preocupações humanas para a vida eterna em detrimento das atividades e preocupações com esta vida e este mundo; c) Sua pregação se direciona para a repressão à vida terrena, expressa por uma condenação da corporeidade, e, ao mesmo tempo, justifica a alienação social; d) Defende unicamente os seus privilégios e os interesses dos nobres e governantes. Ela se opõe aos ideais da democracia; e) Seu discurso é moralizante e explora a culpabilidade como elemento estruturante de uma “pastoral do medo”;

⁴⁸ Cf. Ibid., p. 199-202.

⁴⁹ Entre os vários documentos eclesiásticos de condenação da modernidade, elencamos os seguintes: *Quod aliquantum* (1791) de Pio VI, contra os princípios da Revolução Francesa; *Mirari vos* (1832) de Gregório XVI contra a democracia, a liberdade de consciência, a liberdade de imprensa; *Quanta cura* (1864) de Pio IX, onde estaria publicada uma lista de erros do mundo moderno conhecido por *Syllabus*; *Dei Filius* (1870) do Concílio Vaticano I, contra o discurso moderno; *Lamentabili* (1907) do S. Ofício e a Encíclica *Pascendi* (1907), ambas contra o modernismo; *Humanis generis* (1950) de Pio XII, que recorda a tradição de oposição da Igreja à modernidade. Cf. Ibid., p. 253-258; Cf. GONZÁLEZ FAUS, J.I., *A autoridade da verdade. Momentos obscuros do Magistério eclesiástico*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 143-149, 153-156 e 161-164.

f) Sua doutrina, sem fundamentos científicos, não passa de mitologia primitiva; g) Defende a uniformidade cultural pela imposição do latim, do direito canônico e da teologia escolástica⁵⁰.

Historicamente, estas objeções da modernidade à Igreja Católica puderam ser sentidas nas seguintes posições modernas: a) a ruptura entre a cultura moderna e a Igreja; b) a separação entre Igreja e Estado, confinando aos poucos a atuação da Igreja ao âmbito privado; c) o direcionamento imanentista ou horizontalista das ciências; d) a desconsideração da teologia como uma ciência específica; e) o surgimento do ateísmo sistemático e prático; f) e, enfim, o próprio movimento de secularização de toda sociedade ocidental.

Diferentemente do catolicismo, o protestantismo não se opôs de forma tão radical à modernidade e nem esta àquele. Prova histórica disso, está no fato de que “nos países protestantes o triunfo da burguesia levou mais a uma subordinação das Igrejas à nova condição ditada por ela do que a um antagonismo”⁵¹, tal como acontecera nos países católicos.

De acordo com Comblin, muitos estudiosos viram o protestantismo como uma forma de cristianismo mais adaptada às exigências do espírito moderno⁵². De fato, a própria Reforma Protestante, com seus princípios, serviu como uma das bases para a modernidade. Ela abriu o horizonte histórico para a superação de todo aparelho da cristandade com sua crítica arrasadora das estruturas eclesiásticas, e, ao mesmo tempo, “abriu a porta para a consciência individual libertada das estruturas sociais”⁵³. Ademais, muitos pensadores protestantes tentaram pensar a fé cristã no contexto da sociedade burguesa a fim dirimir a ruptura entre o cristianismo e a modernidade. Esta foi uma das tarefas do idealismo alemão, do qual os maiores representantes foram: Kant, Herder, Jacobi, Fichte, Schelling, Hölderlin, Novalis, os irmãos Schegel, Schleiermacher e Hegel. Entretanto esta tentativa rendeu resultados não tão satisfatórios para o cristianismo. Este havia sido diluído nos sistemas filosóficos. Recebeu uma roupagem tão racionalista que havia sido descaracterizado como religião vivida pelos povos das Igrejas. Havia se tornado religião de puros intelectuais, religião para filósofos. Por isso, a teologia destes pensadores, com exceção de

⁵⁰ Cf. COMBLIN, J., op. cit., p. 233-238.

⁵¹ Ibid., p. 229.

⁵² Cf. Ibid., p. 203.

⁵³ Ibid., p.203.

Schleiermacher, não teve grandes repercussões nas Igrejas reformadas⁵⁴. Ora, esta tentativa de racionalizar a fé cristã forneceu ainda mais elementos para uma crítica atéia do cristianismo assim como encontramos em Feuerbach, Marx, Nietzsche e Freud.

O século XIX pode ser concebido como o período auge da oposição entre a cultura moderna e o cristianismo. O ateísmo sistemático de Feuerbach e dos “mestres da suspeita” (Marx, Nietzsche e Freud), segundo a terminologia de Paul Ricoeur⁵⁵, concebia o cristianismo, tanto o catolicismo como o protestantismo, como negação do ser humano. O confronto travado entre o cristianismo, sobretudo a Igreja Católica e a modernidade, desde o século XVII, que se afirmou como sendo o conflito entre a palavra de Deus e a palavra do homem, fez de Deus e do homem adversários irreconciliáveis. A lógica a que se chegou do conflito entre o cristianismo e a modernidade foi a da concorrência entre Deus e o ser humano. Ora, afirmação de Deus passou a corresponder à negação do homem e a afirmação do homem, negação de Deus. Seguindo esta lógica, Feuerbach, o precursor do ateísmo humanista de Marx, Nietzsche e Freud, elaborou pela primeira vez um ateísmo acentuando a nocividade que representa Deus e o cristianismo para o ser humano. O ateísmo de Feuerbach apresentou-se como o ponto crítico de toda uma época, de todo um paradigma, frente à religião cristã e à fé em Deus.

1.2. A crítica de Ludwig Feuerbach

L. Feuerbach (1804-1874) é considerado o fundador do ateísmo humanista⁵⁶. De fato, antes dele o ateísmo moderno, sistematizado especialmente pelo barão D’ Holbach, tinha como ponto de partida a incompatibilidade entre a afirmação da natureza em sua dinâmica própria e a afirmação da existência de Deus. Na explicação científica para o surgimento e o movimento da realidade

⁵⁴ Cf. Ibid., p. 250-253.

⁵⁵ Cf. RICOEUR, P., *O conflito das interpretações*. Ensaio de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978; Id. *Da interpretação*: ensaio sobre Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1977, p. 28-40.

⁵⁶ Por *ateísmo humanista* se entende a negação sistemática de Deus em prol da afirmação explícita do homem. Ora, Feuerbach foi o primeiro a realizar a negação de Deus nesta perspectiva. Por isso é considerado o “pai do ateísmo moderno”. Ele forneceu a intuição inicial que Marx, Nietzsche e Freud desenvolveram em seus pensamentos sobre a interpretação de Deus e da religião. Cf. NEUSCH, M., *Aux sources de l’athéisme contemporaine*. Cent ans de débats sur Dieu. Paris: Editions du Centurion, 1977, p. 43-73; ZILLES, U., op. cit., p. 99; ARVON, H., op. cit., p. 88-92; LECOMPTE, D., *Do ateísmo ao retorno da religião*, p. 157-158.

natural, Deus acabou sendo negado porque sua existência não poderia ser captável, analisada, verificável no conjunto da natureza. A não-evidência da existência de Deus fundamentou, consequentemente, o ateísmo materialista-científico. Por isso, um dos argumentos críticos contra o cristianismo, conforme já verificamos acima, consistia em negá-lo por falta de fundamentação científica. A lógica não poderia ser mais clara: se Deus não pode ser comprovado pela experimentação científica, o cristianismo, fundamentado numa revelação divina, perde toda sua plausibilidade; o cristianismo encontra-se fundado numa fantasia, numa ilusão; trata-se de superstição. Com Feuerbach, o ateísmo e a crítica da religião ganham uma nova orientação, a saber, a antropológica. Deus e o cristianismo são interpretados a partir da psicologia humana, como projeção da essência do homem, e, ao mesmo tempo, negados em prol da afirmação da identidade humana. Deus e o homem são compreendidos explicitamente numa relação de concorrência. A afirmação de Deus equivale à negação do homem e vice-versa. E o cristianismo, sendo representante da afirmação de Deus, é considerado por Feuerbach como obstáculo ao desenvolvimento da maturidade humana.

A redução antropológica de Deus e do fenômeno religioso cristão, como projeção humana, feita por Feuerbach, influenciou grandemente, tal como afirmamos anteriormente, o ateísmo posterior de Marx, de Nietzsche e de Freud, como também, pensadores tão distintos como K. Barth, Martin Buber, Karl Löwith, e D. Bonhoeffer, entre outros⁵⁷. A própria “teologia da morte de Deus” foi uma das devedoras maiores da interpretação da religião de Feuerbach⁵⁸. H. Arvon, estudioso do ateísmo, afirma a este respeito que “os pontos de concordância entre o pensamento de Feuerbach e dos teólogos do século XX são tais, que parece difícil negar a Feuerbach a glória de ter anunciado com um século de antecipação os movimentos teológicos de nossa época”⁵⁹. Contudo, o que nos interessa, convém lembrar, não é um estudo sobre a influência de Feuerbach sobre a teologia posterior, e sim unicamente a sua crítica à religião, especialmente ao cristianismo.

⁵⁷ Cf. KÜNG, H., op. cit., p. 270-271; NEUSCH, M., op. cit., p. 43-44; CABADA CASTRO, M., *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: La Editorial Católica, 1975, p. 136-147; 163-216.

⁵⁸ Cf. CABADA CASTRO, M., op. cit., p. 136-147.

⁵⁹ Citação de Henry Arvon extraída de CABADA CASTRO, M., op. cit., p. 143.

A temática da “religião” e da “teologia” foi para Feuerbach o objeto fundamental de sua investigação filosófica. Toda sua obra, segundo afirmação do próprio filósofo, se concentrou em torno destes dois temas e das demais temáticas relacionadas a eles.

“Não obstante esta distinção de minhas obras, têm todas elas, rigorosamente falando, uma única meta, um intento, um pensamento, um tema. Este tema é exatamente a religião e a teologia e tudo o que com isso se relacione (...) Seguindo este ponto de vista, nunca deixei de lado em minhas obras a relação com a religião e a teologia, sempre tratando variadamente do tema principal de meu pensamento e de minha vida, certamente de acordo com a diversidade dos anos e do ponto de vista”⁶⁰.

Assim, a crítica de Feuerbach à religião não consiste simplesmente em ser um apêndice de sua filosofia. Trata-se de um elemento fundamental de seu pensamento. Por isso a encontramos no conjunto de sua obra⁶¹, especialmente em “A essência do cristianismo” (1841), “A essência da religião” (1845), e “Preleções sobre a essência da religião” (1851).

A peculiaridade de Feuerbach, concernente à interpretação da religião, reside na redução da teologia à antropologia, realizada pela teoria da projeção da essência do homem em Deus. Sua crítica ao cristianismo ficaria descabida e infundada se desconsiderássemos essa teoria fundamental. Por isso nossa intenção consiste em apresentar, primeiramente, esta teoria aplicada ao fenômeno religioso cristão, para em seguida pontuar a crítica à religião cristã como alienação da essência humana.

⁶⁰ FEUERBACH, L., *Preleções sobre a essência da religião*. Campinas: Papirus, 1989, p. 14-15.

⁶¹ A título de conhecimento, elencamos a seguir as principais obras de Feuerbach: Da razão una, universal e infinita (*De ratione, una, universali, infinita*), sua tese de doutorado, de 1828; Pensamentos sobre morte e imortalidade (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*), de 1830; Sobre a crítica da filosofia positiva (*Zur Kritik der positiven Philosophie*), de 1838; Crítica da filosofia hegeliana (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*), de 1839; A essência do cristianismo (*Das Wesen des Christentums*), de 1841; Sobre a apreciação do escrito “A essência do cristianismo” (*Zur Beurteilung der Schrift “Das Wesen des Christentums”*), de 1842; Princípios da filosofia do futuro (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*), de 1843; Teses provisórias para a reforma da filosofia (*vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*), de 1843; Lutero como árbitro entre Strauss e Feuerbach (*Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach*), de 1843; A essência da religião (*Das Wesen der Religion*), de 1846; Fragmentos para a caracterização de meu *Curriculum vitae* (*Fragmente zur Charakteristik meines Curriculum vitae*), de 1846; Preleções sobre a essência da religião (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*), de 1851; Teogonia (*Theogonie*), de 1857. Segundo Henrique C.L. Vaz, a edição mais autorizada das obras completas de Feuerbach é a de W. Bolin e F. Jodl (1903-1911) e a nova edição com prefácio de K. Löwith sob o título *Samtliche Werke*, 10 vols., Stuttgart, Frommanns-Holzboog, 1959-1964. Cf. LIMA VAZ, H.C. *Antropologia filosófica*. Vol. I. São Paulo: Loyola, 1991, p. 148.

1.2.1.

Deus como projeção da essência humana⁶²

Feuerbach foi um dos grandes expoentes da chamada esquerda hegeliana juntamente com David Strauss (1808-1874), Bruno Bauer (1809-1882), Max Stirner (1806-1856) e outros. Formada pelos seguidores do pensamento de Hegel, a esquerda hegeliana assumiu como objetivo especulativo a superação da religião, particularmente do cristianismo, pela racionalidade filosófica, a partir de uma interpretação racionalista da religião, pois ela concebia a inconciliabilidade entre a filosofia e a religião tradicional no sistema hegeliano⁶³. Assim, David Strauss reduziu as verdades cristãs, com a sua destruição crítica da história de Jesus, a partir da teologia bíblica, ao mito ou às expressões puramente imaginativas⁶⁴. Bruno Bauer, além de considerar, a partir de sua exegese bíblica, a divindade de Cristo como uma criação do autor do evangelho de João⁶⁵, concebeu o cristianismo, a partir de um estudo sobre o materialismo francês do século XVIII, como uma oposição a tudo o que fosse natural ao homem⁶⁶. Max Stirner havia negado o cristianismo, como também qualquer outra instância coletiva, até mesmo a idéia de humanidade, em nome da única realidade e do único valor absoluto que, segundo ele, seria o indivíduo, o eu ou o “Único”⁶⁷. Feuerbach, por sua vez, desconsiderou uma fundamentação real e objetiva ao cristianismo, visto ter concebido o Deus cristão como sendo um produto originado no próprio homem.

⁶² A bibliografia concernente ao estudo desta tese de Feuerbach é extensa. Apresentamos aquela da qual tivemos acesso, a saber: HUNG, H., op. cit., p. 269-304; CABADA CASTRO, M., op. cit., p. 18-70; Id., “La auto realización o liberación humana como crítica de la religión en Feuerbach”. In.: FRAIJÓ, M. (ed.), *Filosofía de la religión*. Madrid: Trotta, 1994, p. 291-316; ESTRADA, J.A., op. cit., p. 152-161; NEUSCH, M., op. cit., p. 48-56; ZILLES, U., op. cit., p. 101-112; ARVON, H., op. cit., p. 88-92; Id., *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. Paris: PUF, 1957; AMENGUAL, G., *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Laia, 1980; DE LUBAC, H., *O drama do humanismo ateu*. Porto: Porto Editora, [s.d.], p. 23-38; SOUZA, D.G. de. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 26-76; CEREZO, P., “La reducción antropológica de la teología”. In: *Convicción de fé y crítica racional*. Salamanca, 1973, p. 182-203; GARCIA, P.G., “reducción antropológica del cristianismo segun Feuerbach”. In: *Proyección*, 103 (1976), p. 257-269.

⁶³ Sobre o pensamento dos filósofos da esquerda hegeliana a respeito da religião, ver a referência bibliográfica apresentada na nota 43 deste trabalho.

⁶⁴ David Strauss apresenta a concepção da doutrina cristã como mitológica em sua obra *A vida de Jesus*, de 1835.

⁶⁵ Esta conclusão exegética, Bruno Bauer a apresenta em duas obras, a saber: *Crítica da história evangélica de São João*, de 1840, e *Crítica da história evangélica dos sinóticos e de João*, de 1841.

⁶⁶ Esta visão de Bruno Bauer foi apresentada em seu livro *O cristianismo a nu. Uma recordação do século XVIII e um contributo do XIX*, de 1834.

⁶⁷ Esta é a concepção que Max Stirner expôs em seu *O Único e sua propriedade*, publicado em 1844.

Feuerbach se empenhou em superar a religião interpretando-a como um fenômeno simplesmente humano. Concebeu o Deus cristão e o cristianismo como produtos da mente humana e procurou negá-los com a intenção de que o homem pudesse manifestar as suas potencialidades cerceadas por estas produções antropológicas com efeitos alienantes.

Para este filósofo, Deus e a religião são nada mais que projeções humanas. Deus não tem uma existência objetiva independente do homem. É apenas uma projeção da essência do homem considerado como um ente objetivo. Nestes termos, “não é o homem que é imagem e semelhança de Deus, afirmação fundamental do teísmo cristão, mas Deus que é a imagem do homem que se projeta em uma ente-lequia”⁶⁸. A religião, por sua vez, ao mesmo tempo em que consiste em ser a tomada de consciência, embora de forma indireta, do homem particular da essência humana, consiste também no exercício da projeção desta mesma essência em um ente idealizado diferente do homem (=Deus), o que provoca a alienação.

Desta forma, a chave hermenêutica para a compreensão da religião cristã se encontra no próprio homem. Todo discurso sobre Deus é um discurso antropológico. Aquilo que o homem fala a respeito de Deus, mediante a linguagem religiosa, equivale a ser uma exteriorização de suas aspirações e de seus projetos mais profundos. Assim, a teologia se identifica com a antropologia.

Em “A essência do cristianismo”, Feuerbach expõe de forma sistemática sua tese sobre a redução da teologia à antropologia, como também apresenta a sua teoria da projeção da essência do ser humano em Deus, e, concomitantemente, apresenta também a sua crítica ao cristianismo⁶⁹. Esta obra filosófica tem por objetivo, “provar que sob os mistérios sobrenaturais da religião – o cristianismo –

⁶⁸ ESTRADA, J.A., op. cit., p. 154.

⁶⁹ A tese que Feuerbach defende nessa obra é também defendida claramente em outras obras, a saber: “Sobre a apreciação do escrito ‘A essência do cristianismo’”, “Princípios da filosofia do futuro”, “Lutero como árbitro entre Strauss e Feuerbach”, “A essência da religião” e “Preleções sobre a essência da religião”. Contudo, nessas duas últimas obras, Feuerbach complementa a sua interpretação do fenômeno religioso. Naquelas, ele tratou de forma específica da interpretação antropológica do cristianismo: Deus como expressão dos desejos dos cristãos. Nessas, ele trata da origem da religião natural. Sua tese é a de que na religião natural, o Deus das religiões naturais aparece como sendo a divinização e personificação da natureza. A este respeito ele mesmo se expressa com as seguintes palavras: “...mostro em *A essência da religião* que o Deus físico ou o Deus considerado apenas como causa da natureza, das estrelas, das árvores, das pedras, dos animais e dos homens enquanto seres físicos e naturais nada mais significa que a essência divinizada e personificada da natureza... Por isso, se antes resumi minha doutrina na sentença: a teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia”. FEUERBACH, L., *Preleções sobre a essência da religião*, p. 27.

estão verdades inteiramente simples, naturais”⁷⁰. Mais precisamente, ela pretende demonstrar que “o segredo da teologia é a antropologia”⁷¹. Trata-se de uma reflexão que aponta para a antropologia ou para as “exteriorizações reais da essência humana como uma solução para o enigma da religião cristã”⁷². Ademais, no seu conjunto, este trabalho deste filósofo, apresenta-se depreciativo do cristianismo, visto que este é compreendido como alienação humana desdobrada em várias contradições.

“A essência do cristianismo” está dividida em duas partes precedidas por uma introdução geral (capítulos 1 e 2) que versa sobre a essência do homem e sobre a essência da religião em geral⁷³. Na primeira parte (capítulos 3 a 19), Feuerbach trata de apresentar a antropologia como a verdadeira essência da religião. Intenta mostrar que o verdadeiro significado do cristianismo é unicamente a antropologia. Não há coisa alguma no cristianismo que não tenha origem no próprio homem. Na segunda parte (capítulos 20 a 27), faz considerações sobre a teologia como a essência *falsa* da religião. Apresenta as contradições lógicas de alguns temas fundamentais da fé cristã abordados pela teologia. Tudo isto com o objetivo de mostrar que a teologia legitima a atividade projetiva na religião conferindo fundamentação racional à falácia religiosa.

Na introdução (capítulo 1), a religião aparece como tendo seu fundamento “na diferença essencial entre o homem e o animal”⁷⁴. O homem é aquele que tem consciência (*bewusstsein*)⁷⁵ de sua essência (*gattung*), enquanto que o animal não tem esta consciência⁷⁶. O homem é capaz de ter como objeto de reflexão o seu gênero, assim como também qualquer outra realidade, diferentemente dos animais que não têm religião exatamente porque não têm consciência de seu gênero. Se os animais tivessem consciência de seu gênero, o seu deus seria um reflexo ou uma objetivação dessa consciência. Contudo, enquanto os animais vivem isolados em si, o homem individual é um ser aberto à sua essência por causa da consciência

⁷⁰ FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*, p. 19. Utilizaremos a tradução de José da Silva Brandão, publicado pela Editora Papirus, segunda edição, de 1997. As próximas citações dessa obra serão feitas a partir desta publicação.

⁷¹ Ibid., p. 20.

⁷² Ibid., p. 27.

⁷³ A respeito das duas partes dessa obra, o próprio Feuerbach nos apresenta seu objetivo em cada uma delas, cf. Ibid., p. 19.

⁷⁴ Ibid., p. 43.

⁷⁵ Para Feuerbach, a “consciência no sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quidade”. Ibid., p. 43.

⁷⁶ Cf. Ibid., p. 43-44.

que cada um tem do “tu” e do “nós”. Em verdade, a religião encontra na consciência do “tu” e do “nós” o seu fundamento, porque ela é “o comportamento do homem perante seu próprio ser infinito”⁷⁷. Religião é a relação que o homem estabelece com a sua própria essência, ou seja, com aquilo que é próprio da unidade dos seres humanos, embora de modo não consciente disto. Aquilo que o homem adora em Deus é apenas a essência humana hipostasiada. Portanto, nada há na religião que não seja relação do homem com a própria humanidade. Por isso, o objeto da religião consiste em ser a essência do ser humano e não um ser divino independente do homem.

Nesta mesma introdução, Feuerbach explica o sentido da definição da religião como “consciência do infinito”⁷⁸. Esta definição não equivale à afirmação de que o homem possui uma abertura ao infinito, devido a um desígnio divino que o tenha criado como ser capaz de diálogo com Deus ou porque o infinito como Deus está radicado na sua interioridade mais profunda. O infinito, para ele, é a essência (o homem em geral). O homem particular tem consciência do infinito porque tem consciência da essência. Dessa maneira, a religião consiste em ser “consciência do infinito” precisamente porque ela é a própria consciência que, embora não clara, o homem tem de si mesmo enquanto essência infinita. Trata-se da consciência indireta que o indivíduo tem das potencialidades e das determinações do conjunto da humanidade de forma hipostasiada em Deus. Sendo assim, o infinito está na essência do homem e não em um ser independente dele. O homem singular participa desta infinitude do conjunto da humanidade mediante a consciência do gênero. É por isso que o homem religioso “tem consciência do infinito”. Na religião, ele tem consciência do infinito porque tem consciência da essência, mesmo que indiretamente.

Mas qual a explicação para a capacidade de infinito da consciência humana? Feuerbach responde que a consciência da infinitude da essência ou do gênero humano revela a infinitude da própria consciência humana. Esta somente reflete e capta a infinitude da humanidade por causa de sua própria infinitude. A explicação para a capacidade da consciência de captar o infinito se encontra na própria natureza da consciência, que é infinita. Assim, a religião é a consciência do infinito por causa da infinitude da consciência humana, que capta a infinitude

⁷⁷ ZILLES, U., op. cit., p. 101.

⁷⁸ FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*, p. 44.

da essência do homem. Por isso, se não fosse próprio da essência humana uma consciência infinita (capaz do infinito), a religião não existiria.

“A consciência é essencialmente de natureza universal, infinita. A consciência do infinito não é nada mais que a consciência da infinitude da consciência. Ou ainda: na consciência do infinito é a infinitude da sua própria essência um objeto para o consciente”⁷⁹.

A religião encontra, portanto, explicação no pensamento de Feuerbach unicamente na essência do homem e na consciência que o indivíduo possui desta essência. Essência e consciência da essência são os fundamentos e os motrizes da religião. Interessa-nos agora verificar como este filósofo desenvolve esta idéia.

Para Feuerbach, a essência do homem encontra sua realização na unidade de três atividades características, a saber: a razão (pensamento), a vontade (liberdade) e o coração (afetividade e sensualidade)⁸⁰. Estas determinações constituem a perfeição ou a completude da essência do homem e a sua finalidade enquanto espécie⁸¹.

“Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade da sua existência. O homem existe para conhecer, para amar e para querer”⁸².

Entretanto, para Feuerbach, o homem individual é imperfeito e limitado. Perfeição, infinitude e plenitude são atributos apenas da essência, ou seja, do conjunto de todos os seres humanos (humanidade). No homem individual não reside a totalidade das determinações da essência. O indivíduo não é o portador da unidade da vontade, do amor, e da razão; ele é simplesmente animado, determinado e dominado por estas forças a que ele não pode resistir⁸³. Ele é atingido constantemente pela perfeição da essência, mediante o exercício do pensamento, do sentimento e da vontade: “se pensas o infinito, pensas e confirmas

⁷⁹ Ibid., p. 44.

⁸⁰ Cf. Ibid., p. 44-45.

⁸¹ De acordo com Feuerbach, a essência humana consiste no homem geral, na coletividade, na unidade do homem com o homem. Por isso, a essência é perfeita. Nela residem as qualidades e as potencialidades, sobretudo a razão, a vontade e o sentimento, de todos os homens particulares. A essência diz respeito ao homem completo, perfeito, infinito. Em termos ontológicos, Feuerbach assim expressou sua concepção de essência: “O ser é a comunidade; o ser para si é isolamento e falta de comunitariedade”. E, em termos antropológicos, afirmou o seguinte: “A essência do homem está contida apenas na comunidade, na *unidade do homem com o homem* – uma unidade que, porém se funda apenas na *realidade da distinção* do eu e do tu”. Id., *Princípios da filosofia do futuro*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 98, § 59. Cf. CABADA CASTRO, M., op. cit., p. 29-53; AMENGUAL, G., op. cit., p. 51, nota 18.

⁸² FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*, p. 45.

⁸³ Cf. Ibid., p. 45.

a infinitude da faculdade de pensar; se sentes o infinito, sentes e confirmas a infinitude da faculdade de sentir”⁸⁴. Por isso, o “ser absoluto, o Deus do homem é a sua própria essência”⁸⁵.

De acordo com o fundador do ateísmo humanista, devido à participação na essência humana, o modo como o indivíduo se relaciona com o mundo não deixa de imprimir nele algo de si. O homem enxerga a realidade a partir da consciência que tem da essência. A essência do homem é o horizonte de significação para qualquer realidade compreendida pela pessoa. Por isso, toda consciência de um “objeto sensorial” ou “espiritual”, expressa a consciência que o ser humano possui de si mesmo enquanto essência. Assim, no modo como cada um percebe um objeto qualquer da realidade, se dá a revelação da essência humana⁸⁶.

Entretanto, a relação do homem com o objeto religioso se diferencia da relação com o objeto sensorial. Nesta última relação, “é a consciência do objeto facilmente discernível da consciência de si mesmo”⁸⁷, pois o “objeto sensorial está fora do homem”⁸⁸. Trata-se de uma realidade exterior e diferente. O homem percebe o objeto como algo para si, lhe atribui uma significação a partir da essência, mas a consciência deste objeto não é consciência que ele tem de si mesmo, porque o objeto não se identifica com ele. Já na relação com o objeto religioso, “a consciência coincide imediatamente com a consciência de si mesmo”⁸⁹, pois o religioso não está fora, e sim no ser humano mesmo; ele é expressão da própria essência.

Em consequência, a consciência religiosa é a consciência da intimidade mais profunda do homem com o próprio homem; é a consciência que o indivíduo possui da própria essência. Assim, chegamos à redução do mistério de Deus ao dado simplesmente antropológico:

“A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus, o conhecimento que o homem tem de si mesmo”⁹⁰.

“Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública do seu amor”⁹¹.

⁸⁴ Ibid., p. 50.

⁸⁵ Ibid., p. 47.

⁸⁶ Ibid. p., 46.

⁸⁷ Ibid., p. 55.

⁸⁸ Ibid., p. 55.

⁸⁹ Ibid., p. 55.

⁹⁰ Ibid., p. 55.

⁹¹ Ibid., p. 56.

Contudo, Feuerbach deixa claro que na religião, que não deixa de ser relação do homem com a essência, o ser humano não tem consciência direta de sua essência na consciência de Deus. Na religião, a pessoa objetiva a sua essência para fora de si e a adora como uma outra essência, como Deus⁹². A religião consiste em ser apenas a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo. Trata-se da “essência infantil da humanidade”⁹³ a ser superada pela consciência direta do ser humano de sua essência.

Dessa forma, para Feuerbach, o cristianismo possui como objeto e conteúdo não propriamente Deus e sim a essência do homem. O Deus cristão ou a essência divina corresponde à “essência do homem abstraída das limitações do homem individual, i.é., real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa dele”⁹⁴. Consequentemente, todos os atributos e predicados atribuídos a Deus são na verdade atributos e predicados da essência humana⁹⁵. A explicação para os inúmeros predicados atribuídos a Deus se encontra na riqueza infinita de predicados próprios da essência humana, formada pela riqueza plural de indivíduos, cada qual com suas qualidades e potencialidades⁹⁶. Deus existe, portanto, unicamente como antropomorfismo. Sua realidade não é uma realidade objetiva. O que existe de fato é a essência humana. Na verdade, Deus é predicado da essência do homem e esta é o sujeito de Deus. Os predicados de Deus são predicados da essência. Sem relação com a essência do homem, os predicados divinos seriam mera fantasia⁹⁷.

Em verdade, Deus aparece assim como criação do homem. Deus nada mais é que um reflexo projetado ou hipostasiado da essência humana como algo existente fora do homem particular e separado dele. A essência do homem projetada num Deus é, portanto, a razão de ser da religião cristã. A essência humana é a essência do cristianismo.

Em toda a primeira parte (capítulos 3 a 19) de “A essência do cristianismo”, Feuerbach intenta demonstrar a sua teoria, na qual apresenta Deus como projeção da essência humana, aplicada ao Deus cristão e ao conjunto dos dogmas da fé cristã.

⁹² Cf. Ibid., p. 56-57

⁹³ Ibid., p. 56.

⁹⁴ Ibid., p. 57.

⁹⁵ Cf. Ibid., p. 58-67.

⁹⁶ Cf. Ibid., p. 65.

⁹⁷ Cf. Ibid. p. 65.

Nos primeiros três capítulos da primeira parte da referida obra (capítulos 3 a 5), apresenta a idéia de que o Deus cristão é a objetivação dos três elementos fundamentais ou constitutivos da essência humana: a razão, a vontade, e o amor⁹⁸. Para o cristão, no seu entender, Deus é um ser inteligente, racional, infinito, não sensorial e metafísico. Essa imagem de Deus, para nosso filósofo, equivale a ser a projeção da razão ou da inteligência humana. Neste sentido, aquilo que se atribui à razão, como sendo suas características mais peculiares (verdadeira autonomia, independência, unidade, infinitude e o que confere sentido a tudo⁹⁹), é atribuído pelo crente a Deus¹⁰⁰. Já a consideração cristã de Deus como ser moralmente perfeito é a “idéia realizada, a lei personificada da moralidade, a essência moral do homem (vontade) posta como essência absoluta”¹⁰¹. E a imagem de Deus como ser amoroso, misericordioso, sensível e solidário com o ser humano consiste na objetivação do amor humano ou na projeção do coração ou do sentimento¹⁰².

Destarte, fica evidente que o Deus cristão, para Feuerbach, consiste na projeção das determinações da essência humana. Da mesma forma que na essência humana há articulação da razão, da vontade e do amor, na concepção do Deus cristão estas determinações estão presentes de forma articulada. Por isso, o Deus cristão não é concebido pelos cristãos apenas como um ser maximamente inteligente ou um ser de perfeição moral ou um ser de amor infinito, mas é concebido como articulação de todas essas atribuições. Na verdade, para Feuerbach, como já acenamos acima, não é Deus o sujeito dos predicados atribuídos a ele, e sim são estas determinações que são sujeitos de Deus. Ou seja, a razão, o amor e o sentimento são o Deus do homem, a sua essência e a razão da existência de Deus.

Nos outros capítulos restantes da primeira parte (capítulos 6 a 19) de “A essência da religião”, Feuerbach promove uma “antropologização” de algumas verdades cristãs. Assim, temos: (1) O mistério da encarnação de Deus encontra seu sentido como manifestação do homem feito Deus. Deus somente se mostra como homem, porque o ser humano se considera como Deus. O segredo do

⁹⁸ Cf. Ibid., p. 77-101.

⁹⁹ Cf. Ibid., p. 82-85.

¹⁰⁰ Cf. Ibid., p. 77-85.

¹⁰¹ Ibid., p. 89.

¹⁰² Cf. Ibid., p. 93-101.

dogma da encarnação está no endeusamento do homem¹⁰³. (2) O mistério do Deus sofredor ou da paixão de Cristo, além de ser a projeção do sentimento de que o sofrimento de uma pessoa por seu semelhante é algo divino, é também a projeção da capacidade humana de sofrer em geral¹⁰⁴. (3) O mistério da Trindade divina é a projeção do desejo humano de vivenciar relações sociais fundamentadas no amor fraterno¹⁰⁵. (4) O mistério do Logos ou da segunda pessoa em Deus é a essência objetiva da fantasia, da capacidade plástica e emotiva do ser humano. O homem projeta seus sentimentos, sua necessidade de ser acolhido no Filho, a “imagem querida do coração”, em oposição ao Deus como essência personificada da abstração¹⁰⁶. (5) O mistério de Deus como princípio criador do universo equivale a ser o ato humano de pensar objetivado. Quando o homem tem consciência do mundo através da consciência de si mesmo, ele se distingue do mundo e, assim, reconhece a existência e realidade do mundo. O ato de pensar a realidade é a consciência da existência da diversidade da realidade independente e diferente do próprio ser humano¹⁰⁷. (6) A criação a partir do nada por Deus, a providência divina e os milagres, são nada mais que expressões do poder da imaginação humana que, contra toda lógica racional e contra toda dinâmica própria da natureza, impõe o poder da arbitrariedade, isto é, se impõe como algo real e possível¹⁰⁸. (7) A oração é o “desejo do coração expresso na confiança de sua realização”¹⁰⁹; é o diálogo do homem consigo mesmo, com o seu coração, com seus desejos e anseios. Na oração, a pessoa acredita que todos os seus desejos podem ser satisfeitos. Trata-se do poder da afetividade humana almejando satisfação¹¹⁰. (8) A fé outra coisa não é senão a crença na divindade do homem. Ela está relacionada com as coisas que objetivam a onipotência dos desejos humanos em contradição com as limitações impostas pela natureza e pela razão¹¹¹. “A fé desata os desejos humanos dos grilhões da razão natural; ela permite o que a natureza e a razão negam”¹¹². (9) O milagre nada mais é que o poder da

¹⁰³ Cf. Ibid., p. 93-101.

¹⁰⁴ Cf. Ibid., p. 103-108.

¹⁰⁵ Cf. Ibid., p. 109-116.

¹⁰⁶ Cf. Ibid., p. 117-123.

¹⁰⁷ Cf. Ibid., p. 125-129.

¹⁰⁸ Cf. Ibid., p. 143-152.

¹⁰⁹ Ibid., p. 163-164.

¹¹⁰ Cf. Ibid., p. 161-166.

¹¹¹ Cf. Ibid., p. 167-169.

¹¹² Ibid., p. 267.

imaginação a serviço da satisfação imediata dos desejos humanos¹¹³. (10) O mistério da ressurreição, tanto de Cristo como a do ser humano, consiste na objetivação do desejo humano de não morrer¹¹⁴. Cristo ressuscitado é a objetivação da necessidade que o homem “tem de uma certeza imediata da sua continuação pessoal após a morte”¹¹⁵. (11) O mistério da divindade de Cristo corresponde à objetivação da afetividade humana realizada, pois somente “em Cristo torna-se a afetividade totalmente certa e segura de si mesma, livre de qualquer dúvida quanto à verdade e divindade da sua própria essência; porque Cristo não nega nada à afetividade, ele realiza todos os seus pedidos”¹¹⁶. Cristo, uma vez que é a realização de todos os anseios do cristão, é, em primeiro lugar, a objetivação do desejo de realizar todos os seus desejos¹¹⁷. (12) O caráter pessoal de Deus é produto da afetividade do homem que necessita de um Deus subjetivo, afetivo, pessoal, humano, sentimental¹¹⁸. (13) O céu ou a imortalidade pessoal equivale a ser somente a objetivação da crença na divindade do homem enquanto essência, espécie¹¹⁹.

De fato, Feuerbach empreende uma redução do cristianismo ao dado simplesmente antropológico, mediante sua teoria da projeção da essência humana. Nada no cristianismo tem fundamento num Deus como realidade objetiva independente do ser humano. Seu fundamento está no próprio homem, em sua essência, pois “Deus é homem, o homem é Deus”¹²⁰. Para ele, o homem é o início, o meio e o fim da religião cristã¹²¹. Desta forma, Feuerbach demonstra sua tese de que o discurso teológico nada mais é que um discurso sobre o homem, pois o cristianismo é o espelho onde se encontra refletida a própria imagem do homem e não a consciência da revelação de um Deus como entidade objetiva. Portanto, no seu entender, o Deus do cristianismo não passa de uma personificação imaginária

¹¹³ Cf. Ibid., p. 169-174.

¹¹⁴ Cf. Ibid., p. 175-179.

¹¹⁵ Ibid., p. 175.

¹¹⁶ Ibid., p. 184.

¹¹⁷ Cf. Ibid., p. 181-186.

¹¹⁸ Cf. Ibid., p. 186-189.

¹¹⁹ Cf. Ibid., p. 211-223.

¹²⁰ Cf. Ibid., p. 29.

¹²¹ No fim da primeira parte de “*A essência do cristianismo*”, nas últimas frases do capítulo 19, Feuerbach afirma o seguinte a respeito da redução antropológica do cristianismo que ele havia realizado nos capítulos precedentes: “Nosso propósito foi realizado aqui. Reduzimos a essência extramundana, sobrenatural e sobre-humana de Deus às partes componentes da essência humana como suas partes componentes fundamentais. No fim voltamos ao início. O homem é o início da religião, o homem é o meio da religião, o homem é o fim da religião”. Ibid., p. 223.

ou uma representação fantasiosa da essência humana projetada em uma única pessoa.

1.2.2.

O cristianismo como alienação da essência humana

Como pudemos averiguar, a crítica que Feuerbach faz ao cristianismo reside em sua interpretação do fenômeno religioso cristão reduzido à antropologia. Nenhuma crítica pode ser mais devastadora que reduzir todo o fundamento do cristianismo ao imanentismo humano. No fundo, este filósofo enreda o cristianismo no próprio homem. Nada há no cristianismo de revelação divina. Contudo, é verdade que Feuerbach considera algo de positivo no cristianismo. A religião cristã, conforme já acenamos acima, é, para ele, uma forma de possibilitar ao homem descobrir a própria essência humana, pois, por meio dela, ele reconhece, embora indiretamente, e atribui a Deus as determinações próprias da sua essência¹²². No entanto, o cristianismo pertence à etapa infantil da humanidade; àquela etapa na qual o ser humano ainda toma a sua própria essência como uma outra essência¹²³. Por isso o cristianismo, para ele, deve ser superado pela etapa de maturidade da humanidade, que corresponde àquela etapa histórica em que o homem tomará consciência de sua essência como sua realidade própria e não mais como algo fora dele. Aqui encontramos o núcleo da crítica que Feuerbach faz ao cristianismo: este deve ser superado porque aliena o ser humano da sua essência. Tentaremos agora delimitar nossa atenção à crítica que este filósofo faz ao cristianismo de forma mais detalhada.

1.2.2.1.

O homem alienado de sua essência

De acordo com Feuerbach, o cristianismo é a alienação do homem de si mesmo, pois nela se realiza a cisão entre Deus e o homem¹²⁴. E a “cisão entre Deus e o homem...é uma cisão do homem com sua própria essência”¹²⁵. Ora, na visão deste filósofo, a projeção da essência humana em Deus provoca a alienação do homem de sua essência. O ser humano, crendo em Deus, se distancia de si

¹²² Cf. Ibid., p.56.

¹²³ Cf. Ibid., p. 56.

¹²⁴ Cf. Ibid., p. 77.

¹²⁵ Ibid., p. 56.

mesmo e daquilo que é próprio da humanidade. Isto porque ao crer em Deus, a pessoa adora a própria essência, mas como uma essência diferente. Aquilo que ela deveria valorizar como seu, valoriza em Deus.

A alienação produzida pela projeção religiosa tende a diminuir o valor do ser humano. Não tendo consciência de sua essência projetada em Deus, o homem supervaloriza Deus em detrimento da riqueza própria da humanidade. Assim, Deus é considerado como a suma positividade e o ser humano é visto como sendo o oposto, a pura negatividade.

“A religião é a cisão do homem consigo mesmo: ele estabelece Deus como um ser anteposto a ele. Deus não é o que o homem é, o homem não é o que Deus é. Deus é o ser infinito, o homem o finito; Deus é perfeito, o homem imperfeito; Deus é eterno, o homem transitório; Deus é plenipotente, o homem impotente; Deus é santo, o homem pecador. Deus e o homem são extremos: Deus é o unicamente positivo, o cerne de todas as realidades, o homem é o unicamente negativo, o cerne de todas as nulidades”¹²⁶.

Portanto, a projeção religiosa ao mesmo tempo em que consiste na afirmação da positividade de Deus, consiste também no esvaziamento e no empobrecimento do ser humano.

Na projeção do homem em Deus, todos os predicados de sua essência são reportados para Deus e passa a desconsiderar a sua grandeza. Isto significa dizer que a pessoa afirma em Deus o que nega em si próprio. É por isso que a crença em Deus impede ao ser humano de se relacionar de modo consciente com a sua essência, ou seja, impede a ele de reconhecer a potencialidade e a grandiosidade da humanidade. Assim, o cristianismo reduz, como realizador e legitimador da atividade projetiva, a complexidade daquilo que é o ser humano, enquanto gênero humano, ao indivíduo. Em outros termos, o cristianismo reduz “a humanidade a uma poeirada de indivíduos, deixando cada qual entregue a si próprio e tornando os indivíduos naturalmente isolados e concentrados em si”¹²⁷. Isto porque, ao se projetar todas as qualidades da humanidade em Deus, o cristianismo anula o valor da humanidade e não consegue perceber a sua riqueza.

Para Feuerbach, a alienação do homem da sua essência se expressa de múltiplos modos no cristianismo. Primeiramente, esta alienação se dá sob a forma de dualismo entre Deus e o homem, e, conseqüentemente, ela se expressa em outros dualismos secundários: a afirmação do sobrenatural em detrimento do

¹²⁶ Ibid., p. 77.

¹²⁷ DE LUBAC, H., op. cit., p. 27.

natural; a afirmação da vida celeste em detrimento da vida terrestre; e a afirmação da fé em detrimento da razão. Ora, sob estes dualismos, a pessoa expressa sua alienação das realidades fundamentais da existência humana, a saber: da própria humanidade com suas potencialidades e qualidades, da relação com os outros, da condição natural-corporal, da relação com o mundo, e da própria existência terrena e histórica. A seguir vamos apresentar cada um desses dualismos que Feuerbach constatou existir no cristianismo e que produzem a alienação humana.

1.2.2.1.1.

O Dualismo entre Deus e o homem

O primeiro e o mais problemático dualismo que configura o cristianismo, segundo Feuerbach, é aquele que se dá como oposição entre Deus e o ser humano. Para ele, o Deus cristão, por ser a projeção da essência humana, se apresenta como a negação do próprio homem. Fazendo de Deus, o ser infinitamente perfeito, o seu objeto de adoração, o cristão, no seu entender, por se considerar imperfeito e limitado, direciona sua atenção para Deus e não para o ser humano. A Deus, o homem religioso “tudo oferece, tudo sacrifica”¹²⁸. O “homem sacrifica o homem a Deus”¹²⁹. As potencialidades humanas são colocadas, sob a lógica cristã, não para o serviço ao próprio ser humano e sim para o serviço a Deus.

“Todas as intenções que devem ser voltadas para a vida, para o homem, todas as melhores energias desperdiça o homem no ser desnecessitado. A causa real torna-se um meio inútil; uma causa só imaginada, idealizada torna-se a causa verdadeira, real”¹³⁰.

Desta forma, para este filósofo, a dinâmica do cristianismo é a da afirmação de Deus em detrimento do ser humano: “Para enriquecer Deus, deve o homem se tornar pobre para que Deus seja tudo e o homem nada”¹³¹. Aquilo que consiste em ser próprio da essência humana, como constitutivo de sua perfeição, a saber, a razão, o amor e a vontade, o cristão adora como qualidades de Deus. Por isso, no cristianismo essas qualidades se apresentam alienadas do homem, que é o seu verdadeiro sujeito, e se apresentam alienadas também de si mesmas, porque estão submetidas e subordinadas à força da fé. Assim no cristianismo, a razão se encontra em contradição com a própria razão. A teologia é uma prova disto. A

¹²⁸ FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*, p. 240.

¹²⁹ Ibid., p. 311.

¹³⁰ Ibid., p. 311.

¹³¹ Ibid., p. 68.

razão é utilizada para fundamentar, contra a própria lógica da razão, as “verdades” de fé. Do mesmo modo, a vontade está em contradição com a própria vontade, pois a vontade religiosa trata-se de uma vontade heterônoma, uma vontade divina e não humana. E da mesma forma também, o amor está em contradição com o próprio amor, pois o amor religioso tem como destinatário primeiramente a Deus e não os homens. Em nome do amor a Deus, o amor entra em contradição consigo mesmo, pois em função do amor a Deus, o ódio e as maiores atrocidades contra o ser humano podem ser legitimadas¹³².

Por conseguinte, a oposição entre Deus e o homem, vivenciada no cristianismo, equivale a ser, segundo Feuerbach, a desvalorização das relações da pessoa religiosa com o conjunto da humanidade¹³³. O cristianismo, para ele, é a dissolução da unidade comunitária, visto que para os cristãos a relação com Deus consiste na relação alterativa fundamental. No cristianismo, a pessoa distancia-se de sua essência e volta-se para Deus, que é concebido como a realização dos desejos mais profundos do cristão (desejo de perfeição, de imortalidade e de infinitude). Destarte, o que importa para o cristão é a sua relação pessoal com o seu Deus. A relação com os outros, numa relação de completude e de reciprocidade, só possui valor se estiver determinada por uma exigência divina. Por isso, o cristianismo não contém em si o princípio da cultura¹³⁴. A meta do cristão é unicamente Deus e não as relações humanas. Feuerbach recorda, nesse caso, que a idéia de salvação cristã exige do homem uma atitude ética e altruísta. Contudo, esta atitude se apresenta subordinada ao cumprimento de uma vontade de Deus e não aparece aos cristãos como uma necessidade decorrente da própria relação entre as pessoas¹³⁵. Isso equivale a dizer que a moralidade e o amor fraterno são determinados pela fé e não pelo valor que possuem em si mesmos, como atitudes humanas em benefício das relações entre as pessoas. Portanto, para Feuerbach, no cristianismo em primeiro lugar se encontra o amor a Deus, e, em relação com este, é que tem lugar o amor aos homens.

¹³² Cf. BIRCHAL, T.S., Nota bibliográfica: Feuerbach revisitado. In: *Síntese Nova fase*, 47, vol. XVI, 1989, p. 82.

¹³³ Cf. FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*, p. 201.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 201.

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 201-202.

Neste sentido, Feuerbach não deixa de apontar a contradição existente entre a fé e o amor¹³⁶. Para ele, a fé em Deus contém um caráter negativo. Ela impede a manifestação do amor do homem pelo homem, porque ela concentra a atenção do homem em Deus de forma exclusiva. A fé separa os homens, isto é, anula a união natural da humanidade. Ela induz ao confronto entre os homens. A expressão desta afirmação está na arrogância e na intolerância do cristão perante os não-cristãos e os descrentes. A história do cristianismo, segundo Feuerbach, está repleta de testemunhos contra o amor à humanidade por causa da fé. As perseguições religiosas, as torturas e as condenações promovidas pelos cristãos, os conflitos sangrentos por causa da religião ao longo da história ocidental são, para ele, provas de que a fé mais desune do que unifica. Na sua opinião, a fé em Deus limita o amor dos cristãos somente ao que é cristão. Deste modo, o amor cristão, fundamentado na fé, não é um amor autenticamente humano. O verdadeiro amor é aquele “idêntico à razão, mas não à fé; pois como a razão, é o amor de natureza mais livre, mais universal... Somente onde existe a razão impera o amor geral”¹³⁷.

Além disso, a fé cristã, de acordo com Feuerbach, está em contradição com a moral verdadeiramente humana¹³⁸. Para ele, a moral cristã, fundamentada na fé, é pseudo-moral, pois a verdadeira moral compromete o homem com o homem e tem em si mesma o seu fundamento. Ora, para ele, o cristão pratica o bem, não pelo homem e sim por Deus.

Ademais, no seu entender, a moral cristã está em contradição com a própria natureza do homem. A moral de sacrifício, própria do catolicismo, com a afirmação da castidade e da virgindade é uma prova disso. Esta moral apresenta algo que está em contradição com a natureza humana como, por exemplo, a castidade e a virgindade como as virtudes mais significativas para a fé cristã. O valor do amor sexual entre homem e mulher, que é peculiarmente humano, é negado por esta moral. Por isso, é que, para ele, se pode afirmar que a fé transforma em virtude o que na verdade não é virtude. Por conseguinte, quando “a moral é fundada sobre a teologia, o direito sobre a instituição divina, então se

¹³⁶ Cf. Ibid., p. 287-307.

¹³⁷ Ibid., p. 296.

¹³⁸ Cf. Ibid., p. 299-301; 312-313.

pode justificar e fundamentar as coisas mais imorais, mais injustas, mais vergonhosas”¹³⁹.

1.2.2.1.2.

O dualismo entre sobrenatural e natural

A contradição entre Deus e o ser humano também se expressa no cristianismo, segundo Feuerbach, no dualismo entre o sobrenatural e a natureza¹⁴⁰. Para ele, o cristianismo é a negação da natureza, ou seja, da realidade sensível e empírica da qual o homem vitalmente necessita e participa. Tudo no cristianismo, para ele, aponta para uma depreciação da natureza: a existência do próprio Deus como criador e interventor na natureza¹⁴¹, os milagres¹⁴², a providência e a graça divinas¹⁴³, os sacramentos do batismo e da eucaristia¹⁴⁴, o céu ou a vida eterna¹⁴⁵ e a moral cristã¹⁴⁶.

O fundamento da negação da natureza se encontra, segundo nosso filósofo, na fé em Deus. Em verdade, como projeção dos desejos do cristão de ser um ser perfeito, não-sensorial, livre da necessidade corporal, imortal e divino¹⁴⁷, o Deus

¹³⁹ Ibid., p. 312.

¹⁴⁰ Feuerbach entende a natureza como sendo “tudo aquilo o que se mostra ao homem imediatamente, sensorialmente, como a base e o objeto de sua vida. Natureza é luz, é eletricidade, é magnetismo, é ar, é água, é fogo, é terra, é animal, é planta, é homem enquanto ser que age espontânea e inconscientemente... é tudo aquilo o que tu vês e que não se origina das mãos e dos pensamentos humanos... ela é o cerne ou a essência dos seres e das coisas cujos fenômenos, exteriorizações ou efeitos... não têm fundamento em pensamentos, intenções e decisões mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas, mecânicas, químicas, físicas, fisiológicas ou orgânicas”. FEUERBACH, L., *Preleções sobre a essência da religião*, p. 81-82.

¹⁴¹ Para este filósofo, a ação de Deus na natureza contraria a autonomia desta. Se Deus age na natureza, a natureza não é autônoma. Cf. FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*, p. 227-237.

¹⁴² Cf. FEUERBACH, L., *Preleções sobre a essência da religião*, p. 113-128 (Décima quinta e décima sexta preleções).

¹⁴³ Para Feuerbach, a providência divina e a ação de Deus na vida e na história do homem anulam a autonomia da natureza e a liberdade humana, pois a ação divina e a ação natural e humana são inconciliáveis. Cf. Ibid., p. 136-144 (Décima oitava preleção); Id., *A essência do cristianismo*, p. 144-145.

¹⁴⁴ Os objetos sacramentais, a saber, a água, o pão e o vinho, que são elementos naturais, recebem no cristianismo, segundo Feuerbach, um significado e uma finalidade contraditórios à sua natureza. Cf. FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*, p. 277-286.

¹⁴⁵ De acordo com Feuerbach, o céu cristão é a anulação de realidades propriamente humanas, a saber: o amor sexual ou a vida conjugal e a própria sexualidade enquanto determinação masculina ou feminina, pois no céu existem somente indivíduos puros e assexuados. Cf. Ibid., p. 201-209.

¹⁴⁶ Feuerbach considera a moral cristã, determinada pela crença na vida eterna, como renúncia a este mundo e como negação da vida. Cf. Ibid., p. 203.

¹⁴⁷ Em *Preleções sobre a essência da religião*, Feuerbach afirma que o Deus cristão é a realização dos desejos imaginários do cristão. Desejos esses que se opõem à realidade limitada da natureza humana, a saber: desejo de ser ilimitado, ou seja, não ser limitado ao tempo e ao espaço; desejo de vida eterna; desejo de onisciência e de perfeição; desejo de felicidade em outra vida, pois nesta

cristão é concebido como um ser espiritual, supraterrâneo e sobrenatural; como um ser não natural¹⁴⁸. Ao se colocar a serviço deste Deus, ao adorá-lo, como realização dos seus desejos mais profundos, o cristão entra em contradição com a dinâmica intrínseca da natureza, pois a fé cristã induz o crente a uma negação da realidade natural. E isto na verdade, para Feuerbach, consiste na negação do próprio homem, pois este não pode existir sem relação com a natureza¹⁴⁹.

Além disso, nosso autor afirma que o ideal religioso, de possuir a vida espiritual ou de querer ser um espírito puro, põe o cristão em contradição com a sua própria natureza corporal. Feuerbach constata que crente combate a sua essência sensorial¹⁵⁰. Na sua visão, a corporeidade para o cristão “é como uma mácula e uma ignomínia que está agarrada desde seu nascimento a sua dignidade, a sua honra de ser em si um ser espiritual”¹⁵¹. O cristão despreza seu corpo para garantir a imortalidade de sua alma. Destarte, o cristianismo, além de alienar o ser humano do conjunto do mundo natural, o aliena também de sua própria natureza, dissociando nele o espírito e a matéria¹⁵².

Deste modo, o cristianismo torna patente a oposição entre a natureza e o espírito, entre o sensível e o supra-sensível, entre a corporeidade e a alma, se convertendo assim em “um platonismo ou espiritualismo popular” em contradição com a natureza e o mundo¹⁵³.

“O cristianismo se converteu, em sua evolução histórica, em uma religião anticósmica e negativa, distante da natureza, do homem, da vida e do mundo (não somente do negativo, mas também do positivo do mundo), desconhecendo e negando deste modo sua verdadeira essência”¹⁵⁴.

vida o ser humano é constantemente insatisfeito. Cf. FEUERBACH, L., *Preleções sobre a essência da religião*, p. 230-233 (Trigésima preleção).

¹⁴⁸ Cf. FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*, p. 195-196.

¹⁴⁹ Para Feuerbach, o homem não pode ser compreendido sem relação com a natureza. Ele é natureza. Nela o homem vive, trabalha e existe. Por isso, a aniquilação da natureza seria a negação da existência humana. A natureza é o fundamento último da existência humana. Tudo além dela não passaria de ilusão. Cf. *Ibid.*, p. 72, 91 e 110-112.

¹⁵⁰ Cf. FEUERBACH, L., *Preleções sobre a essência da religião*, p. 216-218.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 216.

¹⁵² Para Feuerbach, o espírito e o corpo não se contrapõem, e, sim, se articulam: “O espírito só se desenvolve com o corpo, com os sentidos, com o homem em geral, ele está ligado aos sentidos, à cabeça, aos órgãos corporais em geral...ele é um produto da natureza”. Ainda: “o espírito humano existe, não podemos duvidar de sua existência; existe algo invisível, incorpóreo em nós que pensa, que quer e sente; mas o saber, querer e poder do espírito humano é falho, limitado pelos sentidos, *dependente* do corpo”. *Ibid.*, p. 132 e 218.

¹⁵³ Cf. CABADA CASTRO, op. cit., p. 123.

¹⁵⁴ Palavras de Feuerbach citadas por CABADA CASTRO, M., op. cit., p. 123.

1.2.2.1.3.

O dualismo entre a vida eterna e a vida terrestre

Outro dualismo decorrente da relação de oposição entre Deus e o homem no cristianismo, segundo Feuerbach, consiste naquele que se estabelece entre a vida eterna (céu) e a vida terrestre (terra)¹⁵⁵. Ora, por causa do desejo do cristão de ser espírito libertado das limitações corporais e naturais, a vida eterna e celestial se apresenta, para o cristão, como o alvo das atenções em detrimento desta vida natural e histórica, pois somente naquela vida o cristão pensa poder realizar seu desejo mais profundo. “A meta e o objetivo prático do cristão – afirma Feuerbach – é exclusivamente o céu, isto é, a realização da alma”¹⁵⁶. Assim, esta vida com sua história não é valorizada em si, e sim negada para afirmar a outra vida, considerada a mais importante. A esperança do cristão está, por isso, voltada para o além e não para o aquém, para o céu e não para a história. A expressão maior desta negação da vida presente pelo cristianismo, de acordo com Feuerbach, está no estilo de vida monástico¹⁵⁷, na qual se dá uma negação desta vida com toda a sua positividade por causa da esperança de realização de todos os seus desejos na vida eterna.

Dentro dessa perspectiva, Feuerbach apresenta algumas considerações críticas ao cristianismo, a partir da oposição (dualismo) entre o céu e a terra. Vejamos.

a) Por concentrar seu interesse na felicidade celestial, o cristianismo, segundo nosso filósofo, aliena o cristão de sua única existência; o aliena desta vida, pois quando “a vida celestial é uma verdade, é a vida terrena uma mentira, quando a fantasia é tudo a realidade não é nada. Quem crê numa vida celestial eterna para ele esta vida perde o seu valor”¹⁵⁸.

b) Ademais, para ele, o cristianismo está em oposição ao progresso científico da modernidade. Uma vez voltado para o além, o cristianismo não tem favorecido as descobertas e os êxitos científicos. A natureza ou o mundo não desperta no cristão o entusiasmo e o interesse pela investigação científica, visto que, para este, as realidades naturais são realidades não-divinas e distanciadas de Deus¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Cf. FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*, p. 110, 201, 202, 220-223, 227.

¹⁵⁶ Ibid., p. 332.

¹⁵⁷ Cf. Ibid., p. 202.

¹⁵⁸ Ibid., p. 202.

¹⁵⁹ Cf. CABADA CASTRO, M., op. cit., p. 127-128.

c) Além de estar em oposição às ciências naturais, o cristianismo, no entender de Feuerbach, é a “religião que destrói a energia política dos homens”¹⁶⁰. E isto por dois motivos. Primeiro, porque substitui o protagonismo humano nas relações sociais pela necessidade unicamente de Deus, aquele que, pelo governo da Igreja, rege e legisla as relações na sociedade¹⁶¹. Segundo, porque distrai o homem, com a promessa de vida eterna, do compromisso com a vida temporal e da busca de realização de seus desejos nesta vida¹⁶².

d) O cristianismo, para ele, legitima o sofrimento e as injustiças afirmando que a vida eterna será a grande recompensa para as vítimas da miséria e dos sofrimentos¹⁶³. Com efeito, o consolo concedido pela crença na vida celestial, na sua opinião, induz o crente, em situação de sofrimento e injustiça, a não se preocupar com o melhoramento de sua condição de vida neste mundo, além de não permitir que ele compreenda ser vítima das situações de injustiça geradas pela ganância humana.

1.2.2.1.4.

O dualismo entre a fé e a razão

Um outro dualismo estabelecido pelo cristianismo, segundo Feuerbach, devido à oposição entre Deus e o homem, consiste naquele que se dá entre a razão e a fé. Para ele, o cristianismo com o aporte da reflexão teológica utiliza a razão em função da fé ou contra a própria razão, visto que as verdades do cristianismo não passam simplesmente de objetos da imaginação e da fantasia humanas.

Assim, a reflexão teológica sobre a existência de Deus não deixa de ser contraditória, pois a razão somente pode afirmar e confirmar a existência real do que pode ser experimentado sensorialmente. Ela não pode deduzir a existência real de uma realidade apenas a partir do conceito, como se dá nas provas da existência de Deus da tradição teológico-filosófico-cristã. Deus, por não ser uma existência sensorial, física e demonstrável empiricamente, não pode ser considerado como real pela razão. Daí que a afirmação da existência de Deus pela razão, determinada pela fé na teologia, é descabida racionalmente¹⁶⁴.

¹⁶⁰ FUERBACH, L., Necessidade de uma reforma da filosofia. In: Id., *Princípios da filosofia do futuro*, p. 17.

¹⁶¹ Cf. Ibid., p. 16-17.

¹⁶² Cf. FUERBACH, L., *Preleções sobre a essência da religião*, p. 233-234 (Trigésima preleção).

¹⁶³ Cf. Ibid., p. 233-234.

¹⁶⁴ FEUERBACH, L., *A essência do cristianismo*, p. 239-245.

Da mesma forma, a teologia da revelação de Deus está em contradição com a razão. Como a revelação divina foi conservada por escrito na bíblia, a crença na revelação se identifica com a crença naquilo que a bíblia testifica. Então, o que está contido neste livro é assumido pelo cristão como verdade de fato, mesmo que contradiga diretamente a razão. Ora, a bíblia está em contradição com a razão muitas vezes. Na verdade, segundo Feuerbach, ela é fruto da superstição e da sofística cristã e não definitivamente de uma revelação divina objetiva, pois se assim fosse não haveria nela contradições tão grotescas. Aceitá-la como palavra eterna, absoluta, universalmente válida para todos os homens é um disparate lógico. Por isso é que ele afirma que quando a razão é utilizada pela fé na reflexão teológica para explicitar a revelação divina, testemunhada na bíblia, ela é colocada em contradição com a sua essência¹⁶⁵.

Para Feuerbach, a crença na Trindade e a teologia trinitária também contradizem a razão. Ora, na Trindade há uma essência e diversidade de pessoas divinas, mas estas não têm, de forma isolada, uma subsistência própria. A individualidade de cada pessoa divina é afirmada unicamente na relação entre elas. A contradição à razão reside, portanto, na negação da individualidade objetiva numa pluralidade. Na Trindade, a unidade nega a personalidade. A individualidade de cada pessoa divina se dissolve na pluralidade. As pessoas divinas não têm uma existência autônoma, separada, independente uma das outras. Isto é contraditório à razão, pois a razão concorda com a autonomia de cada homem. Cada um tem a base de sua existência, ou seja, sua objetividade em si mesmo. Embora o estabelecimento de relações com os outros homens seja fundamental, esta relação não anula a individualidade de cada um, como acontece no dogma trinitário. Por isso, esta anulação da individualidade das pessoas divinas em uma substância contradiz a razão¹⁶⁶.

A doutrina da criação, por sua vez, conforme nosso autor, também se coloca em oposição à lógica racional. Na teologia da criação, para ele, a razão está em oposição a si mesma. A teologia postula que toda a realidade natural, empírica e física tem origem num Deus criador. Isto, na verdade, de acordo com Feuerbach, é fruto da imaginação humana. A razão não aceita a lógica de que algo material e corporal possa surgir de algo abstrato e espiritual. A lógica própria da razão é

¹⁶⁵ Cf. Ibid., p. 247-254, especialmente p. 252-254.

¹⁶⁶ Cf. Ibid., p. 273-276.

afirmar que as realidades materiais se originem de realidades materiais e não de uma realidade supranaturalista. Portanto, a razão pode dar conta de explicar os fenômenos naturais, mas é contra a própria razão afirmar ou provar que o mundo tenha origem em Deus. A crença na criação do mundo por Deus e a teologia da criação são distorções da razão provocadas pela fantasia e pela imaginação¹⁶⁷.

De toda esta incursão pelo pensamento de Feuerbach, podemos constatar que, para ele, o cristianismo apresenta como característica negativa fundamental a contradição flagrante do homem consigo mesmo, através da alienação da essência humana por causa da projeção religiosa em Deus. Com a religião cristã, o homem entra em contradição com o mundo da natureza, com o seu próprio dinamismo natural, com sua vida histórica e política, com os outros homens e com os elementos constitutivos da essência humana, a saber, a razão, a vontade e o amor. Num aforismo publicado postumamente, Feuerbach, em poucas linhas, descreve a contradição que o cristianismo, segundo ele, estabelece na vida do cristão:

“O cristão vive numa contínua dissociação e contradição consigo mesmo. A essência do cristão é esta dissociação. A razão nega nele a fé, e esta aquela; sua vontade e consciência estão em contradição com a graça, e esta com aquelas. O homem se opõe a Deus, quer confiar em si e não pode negar-se a si mesmo..., e Deus se opõe ao homem: quer tê-lo todo para si mesmo...e não deixar nada ao homem. O cristão está num mundo temporal e visível, e pertence, no entanto, a outro mundo, eterno e invisível; está com o corpo na terra, e com a alma no céu... Tudo é contradição no cristianismo”¹⁶⁸.

Por causa da interpretação do fenômeno cristão, reduzido à atividade projetiva da psicologia humana e concebido como alienação do homem, Feuerbach propôs a superação do cristianismo pela nova religião, a saber, o ateísmo, ou, num termo mais adequado, o “*antropoteísmo*”. Para ele, a negação do homem pela afirmação de Deus deverá ser substituída pela crença no homem como deus do homem, “*Homo homini Deus*”. O amor a Deus deverá ceder lugar ao amor aos homens. Nada mais de adoração a Deus e sim adoração ao próprio homem¹⁶⁹.

O ateísmo de Feuerbach se apresenta como a negação da “essência do homem abstraída que é e se chama Deus, para substituí-la pela essência do

¹⁶⁷ Cf. FEUERBACH, L., *Preleções sobre a essência da religião*, p. 89-92 (Décima segunda preleção), 117-118 (Décima quinta preleção).

¹⁶⁸ Texto de Feuerbach extraído de CABADA CASTRO, M., op. cit., p. 122.

¹⁶⁹ Cf. Ibid., p. 234-237; Id., *A essência do cristianismo*, p. 310.

homem como a verdadeira”¹⁷⁰. Evidentemente o ateísmo e a crítica ao cristianismo de Feuerbach não podem ser concebidos como uma pura negação gratuita. Trata-se de uma negação com a finalidade de afirmar e desenvolver a maioridade do ser humano. Feuerbach acreditava que a única forma de acabar com a alienação humana estava na tomada de consciência desta alienação provocada pela religião, sobretudo pelo cristianismo. Uma vez tendo consciência da alienação religiosa, o homem poderia negar a Deus e voltar para si ou se reapropriar de sua essência, que antes lhe fora alienada. Por isso, podemos afirmar que seu ateísmo constitui uma proposta humanista. Deus e o cristianismo são rechaçados por impedir a humanização. Nesta perspectiva, o ateísmo se mostra como um caminho propício para que o homem possa se realizar na unidade com a sua essência¹⁷¹.

Conclusão

Todo este percurso reflexivo feito neste primeiro capítulo nos ajudou a constatar que o cristianismo, tanto em sua perspectiva católica quanto protestante, foi rechaçado por causa de uma interpretação que o concebia como um entrave ao desenvolvimento do processo de maturação humana. E isto fundamentalmente porque o cristianismo se apresentou em oposição, ou pelo menos não se enquadrou, ao paradigma da modernidade.

A modernidade, assentada sob a crença absoluta na razão experimental, se apresentou como sendo a “saída da época das trevas” ou o novo período da humanidade em que se acreditava confiantemente que o ser humano pudesse realizar todo seu potencial como protagonista único de sua história. O lento processo de gestação da modernidade foi todo ele marcado, portanto, pelo anseio do homem por autonomia frente a tudo aquilo que representasse o tempo passado da ignorância medieval e da tutela religiosa. Este anseio foi sendo aparentemente realizado pela inauguração da filosofia da subjetividade com Descartes e pelo desenvolvimento do método científico de experimentação da realidade empírica com Bacon, Galileu e Newton, além do próprio Descartes. Com isso, o saber científico passou a se impor como a única forma de saber capaz de fornecer um conhecimento exato da realidade. O surgimento e o desenvolvimento das ciências

¹⁷⁰ FEUERBACH, L., *Preleções sobre a essência da religião*, p. 235.

¹⁷¹ KUNG, H., op. cit., p. 286-287.

naturais possibilitaram ao ser humano sonhar com o progresso técnico mediante a manipulação da natureza. Aos poucos, o anseio de autonomia também se fez sentir na esfera política e na ética. O homem moderno lentamente foi substituindo as relações sociais normatizadas pela religião cristã e uma ética de cunho religioso, por uma política e uma ética fundadas na razão. O cristianismo, tal como estava configurado, representava um perigo à realização do anseio de autonomia. Para as ciências naturais emergentes, o cristianismo não passava de superstição, pois sua pregação e seu fundamento se encontravam em realidades não confirmadas pela análise experimental da natureza. O próprio Deus cristão chegou a ser negado, depois de ter sido considerado como o “grande relojoeiro”, por causa exatamente da impossibilidade de comprovar cientificamente a sua ação no mundo. Já para os corações ávidos pelas mudanças nas relações sociais, o cristianismo representava um entrave, pois este insistia nas monarquias absolutistas. No âmbito da moral, a religião cristã foi rechaçada porque insistia em impor uma moral delimitada pela fé. De qualquer modo, o cristianismo foi concebido como aquilo que impedia a realização do anseio moderno por autonomia.

Podemos dizer que a modernidade não surgiu como um projeto anticristão. Prova disso está no fato de que os teóricos que lançaram as bases do paradigma moderno não se opuseram diretamente ao cristianismo. Não obstante, a modernidade se desenvolveu lentamente em oposição ao cristianismo. E isto pelos seguintes motivos: a) O cristianismo, configurado como cristandade medieval, que tudo ordenava e tutelava, cultural e socialmente, representava uma época da qual a mentalidade moderna procurava se libertar; b) O racionalismo ou a crença na razão se impôs em detrimento dos outros saberes e em oposição à fé religiosa; c) O método científico, considerado como a única forma de conhecimento seguro da realidade, estabeleceu as “verdades da religião” como invenções fantasiosas e falaciosas da mente humana; d) O processo de secularização se identificou com a realização do anseio moderno por autonomia nas diversas áreas da cultura e da sociedade.

Entretanto, o agravante maior da oposição da modernidade ao cristianismo estava na postura do próprio cristianismo, representado pelo catolicismo e o protestantismo, à mentalidade moderna. Enquanto o catolicismo condenava como podia os avanços da modernidade, o protestantismo buscou, em certas orientações

teológicas, se adaptar ao novo paradigma quase diluindo a fé cristã em sistemas filosóficos e em interpretações científicas. A falta de uma abertura prudente, de um acompanhamento respeitoso e de uma adaptação coerente das instituições cristãs ao pensamento moderno convergiu numa oposição radical que, por parte da Igreja Católica, chegou até o Concílio Vaticano II (1962-1965). Certamente, estas atitudes por parte das instituições representantes do cristianismo, desde o século XVI, só tenderam a aguçar uma concepção negativa do cristianismo por parte dos representantes da mentalidade moderna.

É a partir destes dados que se deve compreender a concepção ateuista do século XIX que acusava o cristianismo de impedir o desenvolvimento ou a realização das potencialidades do ser humano.

Feuerbach, como representante do anseio moderno de autonomia, foi o primeiro a sistematizar um ateísmo com a clara finalidade de libertar o ser humano das amarras alienantes da religião cristã. Ele concebeu a idéia de Deus como projeção da essência do ser humano e o cristianismo, como uma invenção humana para legitimar e enriquecer esta atividade projetiva. Foi o primeiro também a especular sobre a origem antropológica da religião. Sua teoria da religião como projeção do próprio homem em Deus serviu como base inquestionável para o ateísmo posterior.

Este filósofo, além de tentar descortinar a “essência do cristianismo”, apontou os elementos desumanizadores da religião cristã. O cristianismo foi acusado por ele de alienar o ser humano de sua própria essência. Isto significa dizer que quanto mais uma pessoa assumir a fé cristã mais alienada ela se tornará. A alienação ocorre porque o cristão projeta em Deus as qualidades de toda a humanidade não as reconhecendo como patrimônio humano. Ou seja, a atividade projetiva empobrece o homem, porque toda sua riqueza ele a atribui a Deus. Por causa disso, Deus é supervalorizado e o ser humano menosprezado. Ademais, esta alienação se faz sentir na negação, por causa da fé em Deus, daquilo que é próprio ao ser humano, a saber: a relação comunitária entre as pessoas; a razão, o amor e a vontade como qualidades humanas essenciais; a realidade natural da pessoa, ou seja, a sua corporeidade; o mundo natural no qual o homem está inserido e do qual depende para existir; e esta vida terrestre e histórica.

Feuerbach desferiu um golpe poderoso contra o cristianismo. Além de ter reduzido todo conteúdo da fé cristã ao dado simplesmente antropológico, apontou

a alienação do ser humano como a característica fundamental da religião cristã. A sua crítica religiosa se mostrou tão pertinente que foi retomada e enriquecida, embora não com poucas críticas, pelos teóricos de um ateísmo humanista anti-cristão até os dias de hoje.

A acusação, sistematizada por Feuerbach, de ser o cristianismo uma configuração religiosa desumanizante, aparecerá, sobretudo, na crítica religiosa dos “mestres da suspeita”.