

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CHRYSANTHO SHOLL FIGUEIREDO

A ESSÊNCIA DA ESPÉCIE: LUDWIG FEUERBACH E A FILOSOFIA DA
ENCARNAÇÃO DE DEUS EM HEGEL.

CURITIBA

2015

CHRYSANTHO SHOLL FIGUEIREDO

A ESSÊNCIA DA ESPÉCIE: LUDWIG FEUERBACH E A FILOSOFIA DA
ENCARNAÇÃO DE DEUS EM HEGEL

Dissertação apresentada como
requisito parcial à obtenção do grau
de Mestre em Filosofia, no Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Sérgio
Repa

CURITIBA

2015



ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 138 de 2015

Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: FILOSOFIA.

Ao vigésimo nono dia do mês de junho do ano de dois mil e quinze, às quatorze horas, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos (UFABC), Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Chrysantho Sholl Figueiredo "**A essência da espécie: Ludwig Feuerbach e a filosofia da encarnação de Deus em Hegel.**", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Professor Dr. Luiz Sérgio Repa. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela "APROVAÇÃO" do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

Curitiba, 29 de junho de 2015.

Aurea Junglos

Secretaria Administrativa de FLOS/UFPR

Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa

Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos
Primeiro examinador
UFABC

Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo
Segundo examinador
UFPR





AVALIAÇÃO DA DISSERTAÇÃO
Defesa nº 138 de 29/06/2015

Mestrando: Chrysantho Sholl Figueiredo

Título da Dissertação: "A essência da espécie: Ludwig Feuerbach e a filosofia da encarnação de Deus em Hegel."

Integrantes da banca examinadora	Notas
Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa (UFPR) Orientador e Presidente da banca examinadora	9,8
Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos (UFABC) Primeiro examinador	9,8
Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo (UFPR) Segundo examinador	9,8
Média final	9,8
Conceito	A

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete). No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

Os examinadores registraram no corpo da dissertação as correções sugeridas.

Prof. Dr. Luiz Sérgio Repa
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR

Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos
Primeiro Examinador
UFABC

Prof. Dr. Vinicius Berlendis de Figueiredo
Segundo Examinador
UFPR

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Prof. Dr. André de Macedo Duarte
Coordenador do PGFILOS

AGRADECIMENTOS

A meus avós, Gen. Chrysantho de Miranda Figueiredo e Beatriz Fragelli Figueiredo. *In memoriam*. Ele que foi ativo participante da resistência legalista no Golpe de 1964, época em que servia no município de Ponta Grossa, me deixou o nome que carrego com orgulho. Ela que ficou tão feliz ao saber de meu súbito interesse pela Bíblia, fez até planos para finalmente me batizar conforme os ritos do catolicismo romano, mas infelizmente nos deixou em 2013, aos 94 anos de idade.

À minha companheira, Sylvia Malatesta das Neves, pelo apoio e amor com que me acompanha em todos os projetos da vida e na execução deste trabalho não foi diferente.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Sergio Repa, pela paciência com que lidou com os atrasos do trabalho e pela sabedoria com que soube incitar provocações que ajudaram a clarear o interesse, ainda inconsciente no início do projeto, pela obra de Feuerbach e dos hegelianos.

Aos membros da minha banca de qualificação, Prof. Dr. Vinícius Figueiredo e Prof. Dr. Paulo Vieira Neto, pelas sugestões e críticas que certamente enriqueceram a bibliografia e a fluência do argumento, resguardando o texto e seu autor de algumas falhas até então despercebidas.

Ao programa REUNI do Governo Federal, que permitiu a realização da pesquisa por meio da concessão de minha bolsa de estudos, a quem espero retribuir com os resultados desta e de outras pesquisas ao longo da vida acadêmica.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
a) Feuerbach sem Marx	1
b) Feuerbach com Hegel	2
c) Referências bibliográficas sobre Feuerbach	6
d) Estrutura e argumento do trabalho	10
Capítulo 1 - O hegelianismo e o problema da encarnação de Deus	12
1.1. Contextualização histórica	12
1.1.1. O Sacro Império Romano-Germânico	12
1.1.2. De Brandemburgo ao Reino da Prússia	14
1.1.3. O Pietismo e a questão religiosa na Prússia	20
1.1.4. A experiência de Hegel: Revolução e Religião	25
1.2. Problema: é possível entender os jovens hegelianos a partir das controvérsias sobre a interpretação filosófica da encarnação de Deus?	33
1.2.1. Análises sobre a filosofia dos jovens hegelianos	33
1.2.2. A questão da encarnação de Deus para o hegelianismo e para Feuerbach	39
Capítulo 2 – A encarnação de Deus na filosofia hegeliana da religião	46
2.1. Encarnação e Consumação Histórica.....	46
2.1.1. O conceito de religião	47
2.1.2. Religiões determinadas: do conceito à história	54
2.1.3. O cristianismo, a encarnação de Deus e a consumação do conceito	59
2.2. Encarnação: <i>Inkarnation</i> ou <i>Menschwerdung Gottes</i> ?	68
2.3. Encarnação entre representação e conceito	77
2.3.1. Intuição (<i>Anschauung</i>)	78
2.3.2. Representação (<i>Vorstellung</i>)	80
2.3.3. Representação (<i>Vorstellung</i>) e conceito (<i>Begrif</i>)	82
2.3.4. A encarnação de Deus entre a representação e o conceito	86

2.4.	Encarnação entre o sujeito individual e a comunidade universal de sujeitos	90
2.4.1.	A necessidade da revelação em um indivíduo singular	91
2.4.2.	A revelação como origem da comunidade cristã	94

Capítulo 3 – Feuerbach: Espécie e Encarnação de Deus em A Essência do Cristianismo

3.1.	História e Religião segundo Feuerbach (em obras anteriores à Essência do Cristianismo)	103
3.1.1.	A reconstrução feuerbachiana da história moderna	105
3.1.2.	A crítica feuerbachiana ao conceito de consumação na história das religiões.....	118
3.2.	A essência da espécie (<i>Gattungswesen</i>) e a interpretação feuerbachiana da encarnação de Deus em A Essência do Cristianismo	127
3.2.1.	A antropologia feuerbachiana	138
3.2.1.1.	Espécie e consciência	138
3.2.1.2.	A natureza social e comunicativa do homem	141
3.2.1.3.	Espécie e consciência do infinito	146
3.2.2.	A religião segundo Feuerbach	148
3.2.2.1.	Religião e erro	148
3.2.2.2.	A identidade entre o humano e o divino	151
3.2.2.3.	Deus, um <i>outro</i> sujeito	156
3.2.2.4.	Religião e negação do homem	159
3.2.3.	O Cristianismo interpretado	162
3.2.3.1.	Deus como ser do entendimento	164
3.2.3.2.	Deus como um ser moral	167
3.2.3.3.	O mistério da encarnação, Deus como amor	171
a)	Deus é amor: reduzindo o mistério da encarnação a seus elementos naturais	171
b)	A encarnação em Feuerbach: <i>Inkarnation</i> e <i>Menschwerdung Gottes</i> no cristianismo e em outras religiões	174

Capítulo 4: O conceito de essência da espécie em Feuerbach como crítica à interpretação hegeliana da encarnação de Deus	179
4.1. Encarnação de Deus e essência da espécie: O Universal e o Singular em Hegel e em Feuerbach	181
4.2. História e Cristianismo em Hegel e em Feuerbach	188
4.3. Encarnação como <i>Inkarnation</i> e como <i>Menschwerdung Gottes</i> : a diferença entre Hegel e Feuerbach	196
4.4. Indivíduo e Comunidade em Hegel e em Feuerbach	200
CONCLUSÃO	205
REFERÊNCIAS	211

INTRODUÇÃO

“E então veio *A Essência do Cristianismo*. Só quem viveu aquela experiência pode ter ideia do efeito libertador deste livro. O entusiasmo foi geral: todos nos tornamos feuerbachianos”

- Friedrich Engels, 1886

O trecho em epígrafe é de Friedrich Engels em sua obra **Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã**, no qual o então fundador do Partido Social Democrata Alemão tenta transmitir o impacto do pensamento feuerbachiano para seus contemporâneos de juventude, o círculo de pensadores envolvidos em diferentes projetos de crítica filosófica radical chamados de jovens hegelianos ou hegelianos de esquerda.

Ludwig Feuerbach era um destes jovens, o mais lembrado do círculo, de origem bávara, que se notabilizou por dedicar suas obras à compreensão da religião e suas relações com a consciência humana e com os ideais políticos, históricos e filosóficos inaugurados pela modernidade. Engels se refere à **Essência do Cristianismo**, publicada em 1841, como uma obra de grande impacto entre estes jovens, obra que, de algum modo, pautou o ambiente intelectual da época e, no caso de Marx e Engels, foi um verdadeiro ponto de partida para o novo projeto que os coautores posteriormente batizariam de materialismo histórico.

O impulso original do presente trabalho está no desejo de compreender este filósofo, geralmente lembrado como o elo entre dois gigantes do pensamento ocidental. A filosofia de Feuerbach ainda permanece em grande parte eclipsada

pelas filosofias de Hegel e Karl Marx, na maior parte das vezes estudada apenas como um apêndice menor destas filosofias. Mais especificamente, a intenção é compreender **A Essência do Cristianismo** e propor uma leitura desta obra que foi tão impactante para seus contemporâneos, tal como Engels parece afirmar.

A filosofia de Feuerbach, em geral, revela uma vasta erudição que teve origem em um ambiente familiar esclarecido e em uma formação acadêmica sólida, como será apresentado oportunamente nesta pesquisa. A complexidade de temas religiosos, filosóficos e políticos, a relação com Hegel (FEUERBACH, 2012)¹, etc., fazem de Feuerbach uma referência fundamental para as pesquisas que tem por objeto a filosofia e o ambiente intelectual da Alemanha no início do século XIX. Complexidade que, entretanto, convive com uma linguagem simples, bastante imagética e literária, característica que certamente influenciou a decisão de George Eliot – pseudônimo de Mary Ann Evans, romancista inglesa do período vitoriano – em traduzir do alemão para o inglês os textos mais importantes de Feuerbach². Ludwig Feuerbach acaba sendo, como assinala Althusser, um filósofo que atravessa anos de esquecimento apenas para ser novamente redescoberto pelo pensamento moderno.³

Se o estilo fluente e imagético de Feuerbach em **A Essência do Cristianismo** permite uma leitura prazerosa do texto, é importante lembrar ao menos duas coisas: em primeiro lugar que a obra em questão é o *resultado* de um longo processo de desenvolvimento intelectual que começa com a publicação de

¹ Mas também à Schelling, Fichte, sem falar em inúmeras obras teológicas e científicas como Lutero e Jacob Böhme.

² George Eliot traduziu **A Essência do Cristianismo** de Feuerbach e outras importantes obras hegelianas como **A Vida de Jesus, criticamente examinada** de David Friedrich Strauss.

³ “C’est un fait: la pensée moderne “revient” à l’auteur de *L’Essence du Christianisme*, comme si, par-delà l’oubli d’un siècle, elle retrouvait en elle-même sa mémoire vivante” Tradução do autor: “É um fato: o pensamento moderno “retorna” ao autor de *A Essência do Cristianismo*, como se, depois de mais de um século de esquecimento, ele reencontrasse em si mesmo sua memória viva”. Com esta frase Althusser abre a coletânea de textos feuerbachianos organizada e traduzida por ele em 1960. (FEUERBACH, 1960).

sua dissertação em 1828 e atravessa a década de 30 com uma produção invejável, quase sempre ligada ao tema da religião, mas também trazendo debates sobre antropologia, ciências naturais e, principalmente, história da filosofia. Assim, com raras exceções, estas obras são muito mais rigorosas, do ponto de vista da formalidade acadêmica, do que a obra que nos propomos a estudar no presente trabalho. O crucial é entender que os fundamentos científicos da obra, embora não sejam evidenciados, estão pressupostos como resultado de trabalhos que Feuerbach publicara anteriormente.

O segundo aspecto importante de lembrar é que embora **A Essência do Cristianismo** seja uma obra, aparentemente, de fácil compreensão, existem, segundo Max Wartofsky, “dois níveis a partir dos quais a obra pode ser lida” (WARTOFSKY, p 197), segundo suas teses *explícitas* e segundo as teses *implícitas*. Essa abordagem é muito importante para a compreensão daquele impacto descrito por Engels. Afinal, há um senso comum a respeito de Feuerbach, segundo o qual sua obra se resume a uma defesa do ateísmo e da tese de que Deus é um produto do imaginário humano. Isto é parcialmente verdade. Porém, uma tal abordagem pode revelar-se decepcionante na medida em que se descubram outros tantos autores, na filosofia francesa do século XIX, na antiguidade clássica etc.⁴, que disseram coisas bastante semelhantes. **A Essência do Cristianismo**, precisamente por ser o resultado de estudos acadêmicos rigorosos anteriores, está baseada em pressupostos e críticas filosóficas bastante sólidos, referentes a autores como Kant, Spinoza, Bacon, Schleiermacher e especialmente Hegel. Isso abre um vasto campo para a pesquisa acadêmica e, em larga medida, é este campo de leituras implícitas sobre **A Essência do Cristianismo** que gostaríamos de explorar.

Antes, porém, de adiantar o objeto específico da pesquisa, gostaríamos de fazer algumas considerações metodológicas.

a) Feuerbach sem Marx

⁴ Wartofsky cita exemplificativamente Xenófanes, Lucrecio e Pierre Bayle. Ver WARTOFSKY, p. 197

Como foi dito anteriormente, a filosofia de Feuerbach ainda permanece eclipsada pelas filosofias de Hegel e de outros grandes filósofos que o sucederam. Na maior parte das vezes o pensamento feuerbachiano é citado apenas de passagem para reconstruir um caminho histórico-filosófico entre dois autores, geralmente Hegel e Marx, mas não somente. Warren Breckman fala de Feuerbach para estudar o pensamento hegeliano até Marx; Karl Löwith, entretanto, o menciona para descrever o que entende ser o percurso histórico da filosofia alemã de Hegel a Nietzsche; e Althusser resgata o filósofo bávaro para apontar porque o marxismo teve de abandonar seus pressupostos feuerbachianos, embora o filósofo francês reconheça a atualidade de Feuerbach para uma parte do mundo dividido pela Guerra Fria⁵.

Sendo o nosso objetivo estudar o pensamento de Feuerbach, acreditamos ser fundamental entender as influências de Hegel *sobre* Feuerbach. Assim, acreditamos que a opção de estudar Feuerbach como ponto de ligação entre dois autores como Hegel e Marx é contraproducente. Na verdade, mesmo estudá-lo apenas para apontar suas influências *sobre* um autor posterior, como Marx, Nietzsche, Freud e assim por diante, dificultaria a clareza e a objetividade da pesquisa.

Portanto, este trabalho se guiará pela opção em estudar Feuerbach *com* Hegel e *não com* Marx. O principal motivo desta opção é que os estudos marxistas sobre Feuerbach – sejam eles do próprio Karl Marx ou de pensadores marxistas – trazem sempre uma avaliação sobre a filosofia feuerbachiana que se revela também uma avaliação sobre o próprio marxismo.

Exemplificativamente, na análise da primeira das **11 Teses sobre Feuerbach**, Marx descreve o que entende serem os limites do materialismo de Feuerbach como filosofia contemplativa e adiciona ao final: “[Feuerbach] não

⁵ Althusser parece defender que há uma relação entre a ideologia humanista daqueles a quem ele designa por “revisionistas”, isto é, intelectuais de origem marxista que desenvolveram posições contrárias ao bloco soviético, e a filosofia humanista atéia de Feuerbach. ALTHUSSER, **A Querela do Humanismo**.

entende, por isso, o significado da atividade ‘revolucionária’, ‘prático-crítica’” (MARX; ENGELS, 2007, p. 537).⁶ Outro exemplo é o texto de Althusser, **A Querela do Humanismo**, no qual o pensador francês critica a filosofia de Feuerbach com base na oposição entre o conceito de espécie e o conceito marxista de luta de classes (ALTHUSSER, 2003).

Ambos os textos citados, são exemplos de análises muito importantes, cuja leitura, em certa medida, auxilia na compreensão histórica da obra de Feuerbach. Porém, os exemplos também ilustram o risco que se corre ao se aludir a definições que mais falam do próprio marxismo - como luta de classes ou prática revolucionária - do que propriamente do autor de **A Essência do Cristianismo**.

b) Feuerbach com Hegel

Estudar Feuerbach com Hegel é uma opção que se apresenta metodologicamente vantajosa: uma vez que se opte pelas influências de Hegel sobre Feuerbach, é possível, portanto, investigar Hegel a partir de um recorte mais específico, isto é, analisar conceitos do sistema hegeliano que mais importam na relação com o pensamento feuerbachiano.

Neste caso, é possível não só entender Feuerbach, mas compreender também como o próprio Feuerbach entendia Hegel. Assim, em linhas gerais, esta pesquisa pode ser descrita como um estudo não marxista de Feuerbach, orientado a compreender em que medida este autor entendia seu próprio distanciamento em relação a Hegel.

Antes de elencar as fontes, deve-se pontuar que a maior parte da bibliografia disponível sobre o tema não está em português, mas em línguas estrangeiras, sobretudo inglês, francês e alemão (quando não em Latim, como no caso da Dissertação de Feuerbach publicada em 1828). Isso lança um desafio a mais para a pesquisa, na medida em que se mostra necessário redobrar a atenção na leitura das

⁶ Em assumindo tal crítica, seríamos levados, portanto, a investigar o que é “Atividade prático-crítica”.

fontes e na tradução das citações. As obras de Ludwig Feuerbach foram, em grande parte, traduzidas pela escritora britânica George Eliot, como já mencionado. Assim, a opção foi feita em favor da tradução da obra para o inglês não apenas em nome da boa fluência, mas também pelo prestígio da tradução. Porém, fizemos questão de sempre cotejar a tradução inglesa com o original em alemão e, algumas vezes, a diferença entre o original e a versão inglesa é crucial, como no termo encarnação que, no alemão, pode aparecer de duas formas, como *Inkarnation* ou como *Menschwerdung Gottes*, como veremos adiante. Já algumas obras como **Ludwig Feuerbach** de Friedrich Jodl jamais foram traduzidas para qualquer idioma, não restando opção exceto o estudo das fontes no idioma original, no caso, o alemão.

c) Referências bibliográficas sobre Feuerbach

Deste modo, foram encontradas basicamente três tipos de referências teóricas para os objetivos da pesquisa. Em primeiro lugar, os estudos marxistas sobre Feuerbach: entre os mais importantes deles estão os escritos do próprio Marx - como as **11 Teses sobre Feuerbach** - e de Friedrich Engels - como em seu **Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã**. Outra importante referência desta linha é Louis Althusser que, como mencionado, não só traduziu uma coletânea de textos de Feuerbach (FEUERBACH in ALTHUSSER (org.), 1960) como se dedicou a estudá-los mais detidamente para entender sua influência na obra de Marx e em que ponto o chamado Socialismo Científico se distanciou do humanismo ateu de Feuerbach (ALTHUSSER, 2003).

Estas obras devem ser destacadas, sem dúvida, por serem referências importantes para o tema. Entretanto, pelos motivos já expostos, não serão as fontes centrais sobre as quais se alicerçará esta pesquisa.

No campo dos estudos não necessariamente marxistas, isto é, dos estudos que não necessariamente apontam as influências de Feuerbach sobre Marx, encontramos um número de estudos valiosos que, entretanto, não estão exclusivamente focados em Feuerbach, mas versam sobre os jovens hegelianos em geral. As principais obras encontradas foram as de Lawrence Stepelevich, que

reuniu uma importante coletânea de textos de variados autores da esquerda hegeliana, **The Young Hegelians an Anthology** (BAUER; FEUERBACH; STINER in STEPELEVICH (org.), 1999), além de traduzir do alemão autores como Bruno Bauer (1989).

Dois outros autores se notabilizaram pelo estudo dos jovens hegelianos em geral. São eles John Edward Towes (1981) e Warren Breckman (1999), ambos refletindo sobre a maneira como cada um dos jovens hegelianos definia sua própria diferença com o sistema hegeliano e de que modo estas divergências filosóficas se relacionavam com o clima de disputa política e acadêmica na Prússia nas primeiras décadas do século XIX.⁷

Finalmente, existem obras que tratam especificamente sobre Feuerbach, não necessariamente se referindo à influência do autor sobre o materialismo dialético. Estas obras estão mais próximas do objetivo da presente pesquisa.

A principal delas é **Feuerbach** de Marx Wartofski escrita em 1977 (WARTOFSKI, 1982). Há, porém, outros trabalhos menos conhecidos como a dissertação de Benjamin Wildish Carter de 1979 (CARTER, 2003) chamada **Feuerbachian Imagination and the Reversal of Hegelian Ontology**, além da obra de 1904 de Friedrich Jodl, em três capítulos, intitulada **Ludwig Feuerbach**.

Todas estas obras se baseiam na análise da obra de Feuerbach e sua diferença com o sistema filosófico hegeliano, de modo que muitos elementos surgem como comuns a todas elas. A identificação dos conceitos de *espécie* (*Gattung*) e de *essência da espécie* (*Gattungswesen*) como as criações mais originais de Feuerbach e suas principais armas na crítica ao cristianismo e ao sistema de Hegel são um exemplo. Entretanto, há também diferenças significativas entre elas.

⁷ Towes escreveu recentemente uma obra que aborda de modo mais específico a situação política da Prússia e a restauração política após as investidas napoleônicas e de que modo o clima político e cultural do século XIX interfere nos debates sobre o sistema hegeliano. (TOWES, 2004.)

Jodl apresenta um capítulo inteiro dedicado a demonstrar como a singularidade da filosofia feuerbachiana está em uma nova abordagem da teoria do conhecimento e da ontologia, que o afastaria da filosofia da religião hegeliana.⁸ O tema da ontologia também aparece na dissertação de Benjamin W. Carter, que jamais chegou a ser publicada como livro e propõe que a filosofia de Feuerbach seria uma inversão da ontologia pressuposta na filosofia da religião de Hegel. Assim, a dissertação de Carter se dedica a analisar o primeiro volume das **Lições sobre Filosofia da Religião** de Hegel e demonstrar como a relação entre representação (*Vorstellung*) e conceito (*Begriff*), sobretudo nas lições de 1827, revela a necessidade ontológica da existência de Deus para o pensamento (CARTER, 2003, p. 33).⁹

Uma deficiência comum nos trabalhos de Carter e Jodl, é a escassa referência ao contexto histórico da sociedade Prussiana no século XIX. Assim, tomam-se como centrais das questões Ontológica e Epistemológica,¹⁰ que vê no conceito feuerbachiano de espécie um ataque à ideia de que Deus é uma necessidade para o pensamento, tal como expressa no primeiro volume das **Lições Sobre a Filosofia da Religião** (HEGEL, 1984).¹¹ Entretanto, não há contextualização histórica suficiente para que se possa entender porque as questões ontológica e epistemológica foram centrais na história do hegelianismo na primeira metade do século XIX.

Outra abordagem é a empreendida por Marx Wartofski em **Feuerbach** (1982), por Warren Breckman em ***Dethroning the Self*** (1999) e em John Edward Toews em **Hegelianism** (1980). As obras de Breckman e de Toews, apesar de versarem sobre

⁸ Ver *Kapitel II: Erkenntnistheorie und Ontologie* e *Kapitel III: Religionsphilosophie* (JODL, 1904).

⁹ Carter afirma explicitamente: “a possibilidade de todo pensamento [...] reside na *necessidade* do conceito de Deus”. Tradução do autor de: “*the possibility of all thought [...] resides in the necessity of the concept of God*”.

¹⁰ Jodl usa o termo “*Erkenntnistheorie*”.

¹¹ Principalmente os capítulos sobre a “Transição para o Conceito Especulativo” nas lições de 1824, e o capítulo sobre a “Relação do Pensamento com a Representação”. (HEGEL, 1984)

os jovens hegelianos em geral, valorizam bastante a abordagem sobre a filosofia feuerbachiana; o título da obra de Breckman, por exemplo, é uma referência expressa a uma expressão de Feuerbach (BRECKMAN, 1999, p. 01)¹² e, além disso, o autor de **A Essência do Cristianismo** é o único dos jovens hegelianos a quem Breckman dedica dois dos sete capítulos do livro.

Em Wartofski (1982), em Breckman (1999) e em Toews (1980), a abordagem filosófica é conjugada com os temas religiosos, históricos e políticos. O conceito feuerbachiano de espécie não é abordado apenas sob a perspectiva de uma crítica ontológica à filosofia de Hegel, mas sim de uma crítica, histórica, religiosa e filosófica em relação à filosofia de Hegel. Essas análises trazem como pano de fundo a situação política da monarquia Prussiana no século XIX para afirmar como os temas filosóficos atravessavam questões políticas e religiosas.

Verificam-se, portanto, de um ponto de vista mais amplo, duas abordagens sobre a filosofia de Feuerbach: uma que enfatiza a crítica estritamente filosófica de Feuerbach a Hegel e ao modo como o hegelianismo encara a necessidade da existência de Deus; e outra que enfatiza a crítica filosófico-histórico-política à filosofia hegeliana da religião Cristã. Ambas não se excluem mutuamente, pelo contrário, apenas apontam modos diferentes de compreensão do texto feuerbachiano que, em grande medida, se complementam.

Entretanto, no que diz respeito às obras que conjugam os temas filosóficos com a contextualização histórica da origem e formação do pensamento hegeliano, surge em todas elas a referência a um tema que, embora não seja central, é recorrentemente mencionado: a crítica de Feuerbach à interpretação hegeliana da encarnação de Deus. Esse tema é recorrente em Wartofsky, em Breckman e em Toews porque ela é central na própria obra de Feuerbach. Ele aparece pela primeira vez em 1839, dois anos antes da publicação de **A Essência do Cristianismo**, no

¹² Em 1828 Feuerbach envia para Hegel, acompanhando uma cópia de sua dissertação "*De Rationae Una, Universali Infinita*", uma carta na qual afirma a necessidade histórica de "destituir a personalidade de seu trono", daí o título *Dethroning the self*.

texto **Para uma Crítica da Filosofia de Hegel** (FEUERBACH, 1999) e reaparece em **A Essência do Cristianismo**, obra em que Feuerbach atribui uma ênfase especial ao tema da encarnação de Deus não apenas na religião cristã, mas na filosofia de Hegel.

d) Estrutura e argumento do trabalho

Deste modo, a presente pesquisa pretende apresentar uma leitura da filosofia de Feuerbach em sua principal obra, **A Essência do Cristianismo**, tomando por base a exposição do conceito de essência da espécie (*Gattungswesen*) como crítica à interpretação hegeliana da religião cristã, especialmente à centralidade que Hegel confere à interpretação “especulativa” do conceito religioso de encarnação de Deus.

Feitas essas considerações, a pesquisa se iniciará com um primeiro capítulo que expõe a contextualização histórica da formação do Estado prussiano e das questões religiosas e políticas envolvidas nessa história. Nesse capítulo, a principal referência é a obra de Christopher Clark, **The Iron Kingdom: The Rise and Downfall of Prussia, 1600 – 1945**, uma obra extensa, de quase 600 páginas, que ilustra muitos detalhes interessantes sobre a história da formação moderna do Estado prussiano. A partir daí, teremos a oportunidade de analisar de que modo a história política da Prússia está profundamente implicada temas religiosos. Assim, poderemos ver como Hegel enxerga a questão religiosa no centro das transformações históricas e culturais de seu contexto histórico.

Sobre o modo como Hegel elabora seu pensamento religioso a partir da observação de fatos e fenômenos sócio históricos de seu tempo, tomaremos como referência a obra de Hans Küng, teólogo de Tübingen, **The Incarnation of God: An Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to Future Christology**. Para Küng, não apenas o tema religioso é o que domina as preocupações de Hegel em sua juventude, como a questão específica da encarnação de Deus e da figura de Jesus Cristo são o foco de seu pensamento religioso.

Feita a exposição sobre a interpretação de Hegel sobre a religião cristã e a encarnação de Deus, tomaremos os debates filosóficos sobre os jovens hegelianos, principalmente tal como são descritos por Breckman, Toews e Max Wartofsky para nos perguntar até que ponto a encarnação de Deus também aparece como um tema para os jovens hegelianos e para Ludwig Feuerbach.

O segundo capítulo está baseado na filosofia de Hegel, especificamente abordando sua obra **Lições sobre a Filosofia da Religião de 1824**, ano em que Feuerbach frequentou pessoalmente os cursos ministrado por Hegel. As **Lições de 1821** e dos anos posteriores a 1824 serão cotejadas sempre que necessário para a exposição do presente trabalho. O principal motivo da exposição das **Lições** de Hegel será demonstrar de que modo o filósofo, já no fim de sua vida, volta a conferir centralidade ao tema da *encarnação de Deus* na religião cristã, inaugurando um modo especial de leitura filosófica do cristianismo que será um importante tema entre os hegelianos e especialmente em Feuerbach.

Com o terceiro capítulo da pesquisa se pretende realizar uma apresentação geral da obra feuerbachiana sem perder de vista sua obra principal, **A Essência do Cristianismo**, que terá destaque na exposição, embora algumas obras anteriores a ela, serão analisadas como os fundamentos da filosofia feuerbachiana. Com isso, se buscará enfatizar o modo segundo o qual o autor apresenta seus principais conceitos, o de *espécie* e o de *essência da espécie* como ferramentas críticas à representação cristã da encarnação de Deus, principalmente em sua interpretação hegeliana.

Completando o percurso, o capítulo final buscará retomar, em um esforço de síntese, as conclusões alcançadas a partir das abordagens anteriores, para, finalmente, demonstrar como o conceito de essência da espécie em Feuerbach se opõe ao conceito de encarnação de Deus em Hegel e, principalmente, em que medida tal oposição se configura como a distinção central na filosofia dos dois autores.

CAPÍTULO 1. O HEGELIANISMO E O PROBLEMA DA ENCARNAÇÃO DE DEUS

1.1 CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA

1.1.1 O Sacro Império Romano-Germânico

O que hoje conhecemos como Alemanha é uma unidade linguística e cultural da Europa que está diretamente associada com algumas das principais transformações históricas na passagem da Idade Média para o mundo moderno. Carlos Magno, no século oitavo da era cristã, iniciou campanhas com o intuito de expandir o Reino Franco e converter povos germânicos pré-cristãos. Com o sucesso de suas batalhas e o carisma conquistado, o príncipe, filho de Pepino o Breve, ficou conhecido por inúmeros títulos de grande honraria: Imperador do Ocidente, Imperador da Europa e *Imperatur Romanorum*.

Surgia, assim, uma ideologia de refundação do antigo Império Romano a partir de princípios da religião cristã que deu origem ao Sacro Império Romano-Germânico. Um verdadeiro “império”, no sentido de domínio centralizado de alguns territórios sobre um soberano e um território único, tal como o antigo Império Romano – isso nunca houve. Na prática, o “Império” era um conjunto de principados, ducados e outros territórios da Europa germânica, organizados politicamente em torno de algumas instituições e preceitos comuns. Também faziam parte dessa unidade política, alguns territórios bálticos, franceses, eslovenos, tchecos, etc.

Tratava-se de uma unidade em torno de um Imperador, isto é, um representante político eleito a partir dos votos de um conselho de eleitores (membros dinásticos de famílias que governavam alguns dos territórios). Territórios como Áustria, Brandemburgo e Wurtemberg (esse último onde nasceu Hegel), gozavam da condição de “Eleitorados” e seus representantes políticos pertenciam a essas dinastias de eleitores. Eram sete ao todo os eleitorados do Sacro-Império.

Assim, os Eleitores nada mais eram senão nobres e aristocratas de dinastias específicas que gozavam de dois direitos principais: escolher o imperador, e governar o seu próprio território conforme a sagrada aliança entre “Estados Romano-Germânicos”.

Outros territórios menores, incluindo o chamado “ducado da Prússia” – nessa época, algo ainda completamente diferente da Prússia de alguns séculos mais tarde – não gozavam da condição de eleitorado. Eram apenas territórios que orbitavam em torno da influência política e da troca de favores com os eleitorados e territórios mais importantes. Vale mencionar que o ducado da Prússia, era um território menor de influência da família real polonesa.

Porém, algumas das instituições políticas do Sacro Império Romano-Germânico, com o decorrer dos séculos, ao longo da Idade Média, se degeneraram em torno de privilégios arbitrários. O principal exemplo é a própria instituição política da escolha do Imperador pelo voto.

Presidindo essa variada paisagem política, estava o Sacro Imperador Romano. Seu cargo era eletivo – cada novo imperador tinha de ser escolhido em conselho pelos Eleitores – de modo que na teoria o posto poderia ser ocupado por um candidato de qualquer dinastia eletiva. Porém, desde o fim da Idade Média, até a abolição formal do Império em 1806, a escolha quase sempre cabia, na prática, ao filho mais velho da família Habsburgo (CLARK, 2006, p. 5).

Os Habsburgos eram a dinastia governante da Áustria e desde o século, XVI, mais especificamente, desde “1520, seguindo uma sequência de casamentos vantajosos e sucessões afortunadas”, eles conseguiram não apenas incorporar alguns territórios, mas tornar-se, em consequência disso, “a mais rica e mais poderosa dinastia Alemã” (CLARK, *idem*, p. 5). Foi assim que, na prática, o que era para ser um cargo eletivo entre quaisquer membros das dinastias de Eleitores do Sacro Império, tornou-se privilégio exclusivo de uma só dinastia, os Habsburgos, em quase 300 anos de existência do Império.

O modo como cada Eleitorado formulava sua política externa e se engajava em relações com outros Eleitorados e territórios adjacentes, também estavam baseadas na política consistente de casamentos arranjados e trocas de favores familiares. Assim, embora a ideologia do Sacro Império fosse a de uma organização de territórios autônomos reunidos em torno de um representante comum eleito livremente, isso tornava-se com o decorrer dos séculos, uma regra de fachada que deixava espaço para meta-regras e políticas de bastidores, por fora dos espaços oficiais do Império.

Mesmo assim, no início da história da Europa moderna, o Sacro Império Romano-Germânico gozava de muito prestígio entre as principais forças políticas do continente. E será apenas no início do século XVIII, que o Sacro Império deixará de existir oficialmente. Nesse meio tempo, inúmeros eventos históricos foram abalando as instituições do Império, além da degeneração gradual de suas instituições pela própria prática política das aristocracias locais e dinastias de Eleitores. Um dos principais eventos é a Reforma Protestante e o primeiro grande abalo do poder eclesiástico católico, durante o século XVI.

1.1.2. De Brandenburgo ao Reino da Prússia.

De todos os que participavam nessa reunião de Eleitorados dinásticos, o que mais nos interessa é o Eleitorado de Brandenburgo. Em 1417, uma família de ricos aristocratas, os Hohenzollerns, adquiriram Brandenburgo do então Imperador Sigismundo e conquistaram, com isso, o status de eleitores. Nasce a dinastia dos Hohenzollerns, dinastia que seria protagonista da história prussiana e um importante agente da história europeia, de maneira geral.

Entre os anos de 1520 e 1530, a Reforma Protestante instaurou um primeiro grande cenário de ruptura interior ao Sacro Império. Inúmeros príncipes e aristocratas se converteram ao Luteranismo, “juntamente com cerca de dois quintos das Cidades Livres do Império” (*idem, ibidem* p. 7), isto é, cidades subordinadas diretamente à autoridade do Imperador e não das dinastias locais. O impacto da

reforma e sua rápida difusão entre o povo e as cortes, provocou imediatamente uma polarização interna. O então Imperador Carlos V, “determinado tanto a salvaguardar o caráter católico do Império, quanto a consolidar o seu próprio domínio imperial, reuniu uma aliança anti-luterana” (*idem, ibidem*, p. 7) e iniciou uma campanha ideológica e militar contra a insubordinação dos recém-convertidos à nova confissão protestante.

Porém, de outro lado, Franceses, Russos e outras forças externas ao Império, resolveram fomentar a polarização, intervindo por meio do fornecimento de armamentos e outras ajudas materiais aos territórios protestantes. O resultado foi a Guerra dos Trinta Anos (1618-1648), na qual, a todo momento, a casa dos Hohenzollerns de Brandenburgo tentou permanecer neutra. Afinal, haviam apenas recentemente se tornado uma dinastia de Eleitores do Império, um status de poder a que dificilmente gostariam de renunciar. Ao mesmo tempo, setores da nobreza local e da população mais pobre, se convertiam aos milhares à nova fé de Lutero. Os Hohenzollerns acabaram por finalmente converterem-se formalmente ao luteranismo.

A polarização interna do Império e o envolvimento de forças estrangeiras foram determinantes para que conflitos entre Espanhóis e Holandeses, Franceses e Austríacos, etc. ocorressem em solo alemão. E, assim, embora a política oficial dos Hohenzollerns tenha sido pautada pela tentativa de neutralidade, devido à sua localização geográfica, seu destino ficou, frequentemente, nas mãos dessas potências, do que resultou uma catástrofe geopolítica e a devastação do território.

Ao final da Guerra dos Trinta anos, Brandenburgo estava ocupada pelos Suecos. Foi a personalidade e o caráter de Frederico Guilherme, conhecido como o Grande Eleitor de Brandenburgo, que reuniu uma tropa de grande reputação e assim, conseguiu expulsar os suecos e retomar a autonomia do Eleitorado. A partir

desse momento, Brandenburgo ficou conhecida como uma potência militar europeia.¹³

Após a vitória contra os suecos e o prestígio alcançado pelo poder de Frederico Guilherme, o Grande Eleitor, o Eleitorado de Brandenburgo fora beneficiado com a conquista de alguns territórios, tornando-se, assim, “o segundo maior território alemão depois da monarquia Habsburgo” (*idem, ibidem*, p. 49). Apesar de seu poder militar, Frederico Guilherme permanecia um habilidoso agente político no sistema internacional do Império. A conquista do Ducado da Prússia é um exemplo digno de nota.

Tendo sido uma possessão anterior dos suecos, após sua derrota, o Ducado passou à posse dos poloneses. Frederico Guilherme, em vez de empreender a mobilização de seu aparato militar para se apoderar do Ducado, foi favorecido pelo curso histórico dos acontecimentos. O Imperador Ferdinando III, morre em abril de 1657, e isso significava que haveria uma nova votação para eleição do novo imperador. O Eleitor de Brandenburgo, habilmente viu nessa oportunidade um modo de negociar seu voto pelo domínio político do território prussiano. Assim, “os Habsburgos pressionaram devidamente o rei da Polônia para garantir a demanda do eleitor por soberania sobre o Ducado da Prússia” (*idem*, p. 49), que se tornou, oficialmente, a partir daquele ano, território de Brandenburgo.

As décadas de 1660 e 1670 foram marcadas, porém, por inúmeros conflitos entre a administração centralizada dos Hohenzollerns a partir de Berlin, e as aristocracias locais prussianas, cujo centro político era Königsberg.¹⁴ Frederico

¹³ Os detalhes sobre a vitória militar do Grande Eleitor Frederico Guilherme sobre os suecos são muitos e extensos. Não foi, de modo algum, uma vitória tranquila. Ao contrário, segundo Christopher Clark, a vantagem numérica e geográfica, durante grande parte do conflito pareceu estar do lado dos Suecos. Foi graças a uma falha tática dos altos comandos Suecos e uma certa localização acidentalmente vantajosa para as tropas de Frederico Guilherme, que Brandenburgo conseguiu derrotar a Suécia. Ver Capítulo 3: *An Extraordinary Light in Germany*, in CLARK, Christopher, **The Iron Kingdom**, Cambridge: Harvard University Press, 2006.

¹⁴ Hyeronimus Roth, um mercador Prussiano proativo em escrever panfletos e fomentar a rebeldia contra Brandenburgo, foi encarcerado pelos Hohenzollerns e morreu na prisão. Nos anos de 1680,

Guilherme, o Grande Eleitor, morre em 1688, momento e que seu filho, Frederico III, empreende uma política que mudaria de modo decisivo o papel do Eleitorado de Brandenburgo no Império. Em janeiro de 1701, o Eleitor Frederico III, coroa a si mesmo Rei da Prússia, numa pomposa cerimônia realizada na cidade de Königsberg. Segundo Christopher Clark,

Dada a recente história de Brandenburgo e do Ducado da Prússia, a importância desse gesto simbólico é bastante óbvia. A luta do Grande Eleitor com a aristocracia prussiana e particularmente na cidade de Königsberg era ainda uma memória dos poderes perturbados – é um detalhe digno de nota que os aristocratas prussianos jamais foram consultados sobre a coroação e apenas forma informados da festividade em dezembro de 1700 [um mês antes do evento] (CLARK, 2006, p. 69).

Embora o Ducado da Prússia fosse, relativamente, uma parcela pequena do território de Brandenburgo, a escolha do nome “Reino da Prússia” era também uma forma de se desvincular politicamente das reivindicações polonesas reminiscentes sobre o território.

Além de um gesto político importante no que diz respeito à história da relação entre os Hohenzollerns e os Poloneses, a coroação de Frederico I e a proclamação do Reino da Prússia também tiveram importante significado político para as relações com o Imperador. Este, embora comunicado do ato de coroação com todas as honrarias devidas a um digno monarca cristão fora, entretanto, explicitamente esclarecido sobre o fato de que a Coroa Prussiana era “uma fundação inteiramente independente, para à qual a aprovação do Imperador era mais uma cortesia do que uma obrigação” (*idem*, p. 71).

Após a pompa da cerimônia de coroação de Frederico I, festividades luxuosas tornaram-se hábito da nova corte Prussiana. Foi apenas com Frederico Guilherme I, filho do primeiro rei prussiano, que um estado administrativo mais

entretanto, a condição de submissão à política de Brandenburgo estava pacificada, embora a memória da resistência à dominação ainda estivesse viva.

sóbrio e ascético foi montado. A nova corte administrativa e burocrática de Frederico Guilherme I foi responsável por uma mudança significativa da geografia, da economia e da política no recém fundado Reino.

A diferença entre o Eleitorado de Brandenburgo e o Reino da Prússia, não é apenas formal, ou relativa à uma mudança de status do principal membro da dinastia Hohenzollern. Na verdade, há pelo menos três novidades no Reino da Prússia que caracterizam sua diferença básica em relação à política do antigo Eleitorado de Brandenburgo: a) maior controle dos espaços urbanos dentro do território¹⁵, b) a consolidação de relações políticas entre o novo Estado e as aristocracias locais¹⁶ e finalmente, c) os esforços para a industrialização do país.¹⁷

Com Frederico, o Grande, ou Frederico II, o terceiro monarca na linha sucessória do Reino da Prússia, o novel reino ganha ainda mais força com o episódio político e militar do território fronteiriço da Silésia que, até a década de 1730, pertencia à família imperial dos Habsburgos. Neste período, o Imperador Carlos VI, pai de três mulheres, estava altamente preocupado com a sucessão hereditária do trono. “As leis que governavam a herança na Casa dos Habsburgos

¹⁵ Anteriormente, o Eleitorado de Brandenburgo não gozava de uma grande quantidade de cenários urbanos. Embora Brandenburgo contasse apenas com duas cidades com mais de 10.000 habitantes em 1700, Berlin e Königsberg, o controle sistemático da política e da economia urbanas foram uma das marcas distintivas do novo reinado dos Hohenzollerns.

¹⁶ Os Hohenzollerns do século dezoito jamais puderam falar em uma “nobreza Prussiana, pois havia uma pluralidade de elites provinciais que possuíam personalidades distintas”. Assim, a tarefa gradual dos primeiros reis foi fazer surgir uma nobreza hegemonicamente prussiana. “O mais importante condutor institucional dessa homogeneização foi o exército Prussiano” (idem, p. 157), no qual os mais altos cargos do oficialato eram garantidos para membros das aristocracias locais, criando assim uma simbiose entre nobreza e Estado.

¹⁷ De fato, a economia do novo Estado estava baseada em uma política econômica bastante intervencionista, com vistas ao atendimento de um mercado têxtil de luxo, sobretudo com a produção de seda. “Uma ordem real de 1742 afirma que qualquer um que se propuser a estabelecer uma plantação de amoras deveria ser agraciado com a quantidade de terra necessária” para o cultivo e plantio das árvores que, uma vez crescidas, garantiriam a seus cultivadores o recebimento de “ovos de bicho-da-seda italianos de graça” (idem, p. 175). Havia também “monopólios estatais do tabaco, da madeira, do café e do sal, gerenciados por homens de negócio sob supervisão de funcionários públicos”. Entretanto, o maior exemplo de “empreendimento estatal foi a posterior consolidação da indústria de minério de ferro da Alta Silésia” (idem, p. 176).

não previam a sucessão feminina” (*idem*, 191) do poder Imperial. Assim, o Imperador resolve promulgar uma lei que mudaria as regras sucessórias. A lei, conhecida como “Sanção Pragmática” faria de Maria Teresa a nova Imperatriz Romana.

Muitas das dinastias eleitoras, incluindo os Hohenzollerns¹⁸, apoiaram a Sanção Pragmática. Mesmo assim, pairava um clima de instabilidade entre os territórios alemães que o novo Rei da Prússia soube aproveitar. Em outubro de 1740, Frederico, o Grande aparentemente sem consultar ninguém, reuniu 27 mil homens sob seu comando e, dois meses depois, tomou a Silésia de assalto para surpresa dos Habsburgos e dos demais Eleitores.

“Pela primeira vez, um principado alemão menor desafia com sucesso a primazia dos Habsburgo dentro do Império e se coloca em pé de igualdade com Viena” (*idem*, p. 195). Maria Thereza e as tropas austríacas contra-atacam por duas vezes na tentativa fracassada de reconquistar o território.¹⁹

Em 1757, dada a enorme vergonha imposta pela Prússia ao Império, há ainda uma terceira tentativa de reconquistar a Silésia empreendida pela Áustria com a ajuda da França e da Rússia. O conflito, segundo Christopher Clark “não era apenas uma guerra para decidir o destino da Silésia, mas uma guerra de repartição, uma guerra para decidir o futuro da Prússia” (*idem*, p. 200).

¹⁸ Após a promulgação do Reino da Prússia, apesar da maior independência do reino em relação à família Habsburgo, a dinastia Hohenzollern continuou gozando do direito de voto para a escolha da sucessão imperial.

¹⁹ Uma das principais consequências práticas dessa nova configuração de forças do Império Romano-Germânico é uma mudança definitiva na política internacional dos Habsburgos, tradicionalmente alinhada com a Coroa Britânica. Em 1749, Maria Thereza chama uma conferência com os principais membros e amigos dos Habsburgos para redefinir a estratégia política da família Imperial. Nessa conferência, o Conde Wenzel Anton von Kaunitz, argumenta pela necessidade de repensar a aliança com os Britânicos. “A raiz do problema, argumenta Kaunitz, reside no fato de que os interesses geopolíticos de um poder marítimo como a Grã-Bretanha e os de um poder continental como a Áustria são objetivamente muito divergentes para sustentar uma aliança” (*idem*, p. 197). A solução seria um realinhamento em favor de uma aliança Franco-Austríaca.

Essa última guerra de repartição ficará conhecida como Guerra dos Sete Anos, terminando apenas em 1763, em ocasião do que “Maria Teresa confirmou o *status quo ante bellum* [e] em retorno, Frederico prometeu que na próxima eleição imperial, votaria em seu filho, o futuro José II” (*idem*, p. 206). Embora os prussianos tenham perdido cerca de 400 mil homens em todo esse período, a mudança do cenário político germânico em favor do Estado e do Exército prussianos foi o grande mérito de Frederico, alçando o novo reino a um lugar de proeminência entre as monarquias europeias e enfraquecendo decisivamente o tradicional poder imperial dos Habsburgos.²⁰

1.1.3. O Pietismo e a questão religiosa na Prússia

Entretanto, a história da Prússia não se destaca apenas pelos feitos políticos e militares do Estado nascente. Há também episódios nessa história que dizem respeito especificamente ao modo como a nova política e cultura prussianas lidaram com a religião. A história religiosa da Prússia começa com a maneira singular com que o Eleitorado de Brandenburgo se posicionou de forma neutra na cisão iniciada, no interior do Império, com a reforma protestante nas primeiras décadas do século XVI: o luteranismo conquistou setores da aristocracia e da população de Brandenburgo, tornando-se religião oficial na época, porém com resistências por parte do Eleitorado de Brandenburgo, que procurou permanecer neutro durante o processo. Em Brandenburgo, “a reforma foi tão cautelosa e tão

²⁰ Segundo Clark, essas e outras conquistas do poder real prussiano não seriam possíveis sem as qualidades pessoais de Frederico II, não por acaso, conhecido com Frederico, o Grande. Frederico era um leitor contumaz de obras clássicas sobre história, literatura e filosofia além de autor de inúmeras obras referentes a sua prática militar e política: **História da Casa dos Brandenburgo** e da **História da Guerra dos Sete Anos** e sua principal obra política foi o polêmico tratado sobre filosofia política, **O Antimaquiavel**, sob orientação de seu amigo pessoal e tutor, Voltaire. Essas e outras obras faziam com que o Grande rei passasse “por um filósofo entre os reis e por um rei entre os filósofos”. Não bastasse o talento militar, político e literário, Frederico, o Grande foi também músico, flautista e compositor. Entre os músicos que compunham sua orquestra de câmara real, estava o cravista Carl Philipp Emmanuel Bach, filho de Johann Sebastian Bach (*idem*, p. 184).

gradual que levou quase todo o século dezesseis para se completar” (*idem, ibidem*, p. 7).

O resultado foi uma confissão protestante, luterana, que “ainda amava a velha liturgia e a pompa do ritual católico” (*idem, ibidem*, p. 8). Uma variante territorial da Reforma, cujo resultado foi uma espécie de amálgama da doutrina da fé protestante, com a liturgia e a pompa ritualística do catolicismo, isto é, uma reforma protestante singularmente mais *conservadora*, do ponto de vista das tradições e ritos católicos e, naturalmente, imperiais.

Essa história tem um segundo momento decisivo no natal de 1613, quando o Eleitor João Sigismundo se converte oficialmente ao Calvinismo, gerando uma segunda onda de conversão religiosa. É interessante notar que nesse momento, em vez de uma onda de conversão popular, contrária aos interesses do Eleitorado, o que ocorre agora é uma onda de conversão muito restrita aos círculos da corte dos Hohenzollern e, portanto, longe da realidade popular. A conversão levou a um aumento do número de calvinistas que ocupavam cargos oficiais no governo central do Estado. Mesmo assim, “não há razões para supor que os cálculos políticos tenham sido decisivos, pois a conversão trouxe mais riscos do que benefícios” (*idem*, p. 115).

Afinal, tratava-se de um momento na história da Europa moderna em que “tensões confessionais poderiam inflamar revoluções e derrubar tronos” (*idem*, p. 116) e a conversão do Eleitor abria, desse modo, “uma trincheira confessional entre a dinastia e o povo” (*idem*, p. 115), majoritariamente luterano. Aliás o próprio sentimento patriótico de Brandenburgo, em vias de formação, estava diretamente associado à ideologia religiosa do luteranismo. “Não é coincidência que as primeiras crônicas históricas de Brandenburgo tenham sido o trabalho de clérigos paroquiais luteranos”, segundo Clark (*idem*, p. 116).

Ora, o primeiro receio dessa trincheira aberta entre a confissão religiosa da corte e a do povo, era o risco de mais uma reforma religiosa em Brandenburgo. “Em fevereiro de 1614, os funcionários públicos e conselheiros calvinistas do Eleitor

chegaram mesmo a desenhar as linhas gerais de uma proposta de passos pelos quais Brandenburgo poderia se transformar em um território calvinista” (*idem*, p. 116). De fato, o temor levou a um “grande tumulto [...] na cidade residencial de Colônia [...] em abril de 1615” (*idem*, p. 117). Em reação à sublevação luterana, em março de 1615, A Catedral de Berlin foi invadida por calvinistas que arrancaram dos altares toda a “parafernália litúrgica” que adornava a Catedral.

Isso era em parte uma questão estética: à extravagância colorida do interior da igreja Luterana, com suas velas, imagens gravadas e vitrais que refletiam a cor do fogo, os calvinistas opunham o espaço branco de uma igreja purificada, iluminada com luz natural. Havia também uma apreensão autêntica de que o catolicismo permanecia uma força latente no *interior* do Luteranismo (CLARK, 2006, p. 119)

Porém, a questão estética era o motivo para um debate mais fundamental sobre a construção da cultura religiosa do eleitorado. A ironia histórica é que “a própria dinastia tinha ajudado a criar uma qualidade de Luteranismo singularmente resistente ao apelo calvinista” e, assim, “a força dessa resistência forçou o Eleitor e seus conselheiros calvinistas a abandonarem suas esperanças de uma Segunda Reforma de Brandenburgo” (*idem*, p. 120). O resultado foi uma abrupta mudança de planos na ideologia da família Hohenzollern.

Em 1664, foi publicado um “edito de tolerância”, no qual “clérigos calvinistas e luteranos eram obrigados a se abster de depreciações mútuas” e a aceitar as diferenças religiosas e os dogmas uns dos outros. Nessa nova ideologia tolerante, mesmo os judeus, tradicionalmente vítimas de preconceitos religiosos por parte tanto dos católicos como dos protestantes, foram objeto das reivindicações do Eleitor por tolerância e respeito. É possível verificar tal apelo no discurso do eleitor por ocasião de um surto de antissemitismo ocorrido no distrito de Havelland em 1669, sob a alegação de “trapaça” nos negócios:

É sabido que trapacear nos negócios é algo que acontece entre Cristãos bem como Judeus e [no primeiro caso] com ainda mais impunidade” disse [o Eleitor] a um grupo de delegados do distrito de Havelland que demandavam a expulsão dos Judeus. Em 1669, quando uma multidão de Cristãos destruiu a sinagoga de

Halberstadt, ele advertiu os aristocratas locais e ordenou seus funcionários que pagassem pela sua reconstrução (CLARK, 2006, p. 123).

Paralelamente, no Ducado da Saxônia, o Capelão chefe da corte em Dresden, Philipp Jakob Spener, tornava-se uma das figuras mais proeminentes da reforma religiosa com a publicação de sua *Pia Desideria*, um documento que “acusava várias deficiências na vida religiosa contemporânea do Luteranismo”, obsoleta e sem vida, contraditória com os princípios originais da religião cristã. Para Spener, as soluções passavam pela “revitalização da vida espiritual das comunidades [cristãs]” (*idem*, p. 124) por meio da fundação dos chamados “colégios de piedade” no qual os membros eram conclamados a experiências religiosas subjetivas, pessoais e individuais, ressaltando a intimidade do sujeito com Deus e acima das diferenças doutrinárias e dogmáticas das religiões institucionais.

Embora com alguma resistência, o movimento chamado de *Pietismo* encontrou grande apelo em amplos setores da sociedade alemã. Em Brandenburgo, o próprio Eleitor e a família Hohenzollern viram no movimento “uma promessa de cimentar a “base interna” da monarquia Prussiana conclamando o episcopado supremo acima das duas confissões religiosas” (*idem*, p. 127), o luteranismo e o calvinismo. Assim, em março de 1691, Spener foi convidado pelo Eleitor a ocupar um posto importante da igreja luterana em Berlin.

Porém, não é apenas como um “cimento ideológico” da futura monarquia Prussiana que o Pietismo ganha apelo em Brandenburgo. Na verdade, entre os princípios proclamados por Spener, estava um forte apelo à caridade na tarefa de erradicação da pobreza. Trabalhando a pedido do Eleitor, Spener “submete um memorando recomendando a supressão e o policiamento da mendicância em Berlin e a centralização das provisões de caridade” (*idem*, p. 128), iniciando assim um programa de caridade voluntária e repressão policialesca, ideologicamente vinculado ao apelo religioso de Spener, mas controlado pelo poder central do Estado.

Com a ajuda de algumas figuras carismáticas do movimento Pietista, surge uma grande onda de voluntarismo cristão que reúne, em torno do poder central, “uma rede de agentes, ajudantes e amigos que poderia ser infinitamente

estendida” (*idem*, p. 130). Entre as tarefas assumidas pelos petistas, estava a de conversão em massa da população judaica residente em Brandenburgo. Naturalmente, a conversão deveria ser condizente com os princípios de tolerância religiosa supra confessional proclamada por Spener. A missão não foi inteiramente bem-sucedida, tendo mais apelo entre os judeus pobres do que entre os estratos mais ricos da população judaica.

A missão em relação aos judeus, assim, incorporava a mistura caracteristicamente petista de preocupação social e zelo evangelizador. Em seus esforços missionários, como em outras esferas de sua atividade, os Pietistas ganharam aprovação oficial por contribuir com as tarefas de interação cultural, social e religiosa que ia ao encontro da administração do Estado de Brandenburgo-Prússia, ajudando a realizar a “domesticação [...] de elementos selvagens” (CLARK, 2006, p. 135).

Embora o tempo de Frederico, o Grande, tenha visto o declínio do prestígio do movimento Pietista, no início de sua associação com o Estado de Brandenburgo, o movimento foi muito importante na configuração ideológica do reino da Prússia, inclusive experimentando reflorescimentos em momentos posteriores. O Pietismo, diz Clark, “também ajudou a preparar o fundamento para o esclarecimento prussiano”. “A ênfase petista na ética sobre o dogma e o comprometimento com a tolerância em lidar com diferenças confessionais igualmente prefiguraram as tendências do final do século dezoito”. Para Clark, a ideologia petista está na base da “concepção kantiana da moralidade como a esfera mais elevada” (*idem*, p. 137) da verdade racional, subordinando a intuição religiosa à intuição moral. Também o movimento romântico encontra antecedentes na ideologia petista, sobretudo no que diz respeito à ênfase da experiência religiosa pessoal e subjetiva e, até mesmo a filosofia de Hegel, está marcada pela influência da vertente do movimento petista típico de seu país, Württemberg.²¹

²¹ Clark cita as concepções “de teologia como um processo de auto realização” e de “teologia cristã da história”, mas não diz nada além disso. Entretanto, há uma obra inteira dedicada ao modo como a filosofia de Hegel é marcada pelas influências da vertente petista própria à Württemberg. A esse

Para Clark, essas inúmeras influências ideológicas do pietismo aconteceram porque

Os petistas fizeram mais do que meramente auxiliar o soberano; eles alimentaram a energia de um amplo movimento de base [guiado pelo] voluntarismo protestante na empreitada pública da recém elevada dinastia de Brandenburgo-Prússia. Acima de tudo, eles propagavam a ideia de que os objetivos do Estado devem ser também aqueles de cidadãos conscientes, que o serviço prestado ao Estado poderia ser motivado não apenas por obrigações ou interesse próprio, mas também por um sentido abrangente que ia além das relações entre patrão e cliente. O Pietismo criou o início de uma ampla base ativista constitutiva do projeto monárquico de Brandenburgo-Prússia (CLARK,2006, p. 139).

Assim, a concepção supra confessional do Pietismo, sua ênfase nas experiências religiosas subjetivas e individuais, em oposição à observação acrítica dos dogmas e instituições clericais oficiais e a formação de um ativismo caridoso e voluntarista atrelado a um serviço centralizado pelo governo Estatal, incluindo a repressão policial, são elementos singulares da ideologia religiosa de Brandenburgo-Prússia. É a partir de Berlin que o Pietismo constrói uma sólida base que lhe permitirá, posteriormente, espalhar-se pelas principais regiões da Europa central. E é essa inovação ideológica da religião protestante, que influenciará a maior parte do pensamento religioso alemão, incluindo o pensamento de Hegel e dos hegelianos.

1.1.4. A experiência de Hegel: Revolução e Religião.

Em 1770, nasce o filósofo Georg Wilhelm Friedrich Hegel e, dezenove anos depois, em 1789, eclodiria a Revolução Francesa. Embora este fosse um fenômeno que implicava “uma escolha fundamental entre obediência e rebelião”, na Prússia não foi assim que o fenômeno foi compreendido pelas autoridades reais. Afinal, desde que os Habsburgos haviam mudado seu eixo prioritário de alianças da

Inglaterra para a França, por causa da questão da Silésia, uma revolução na França parecia uma mudança interessante em favor da Prússia.

“Visto sob esse pano de fundo, a revolução na França era uma notícia muito bem-vinda, pois havia uma boa razão para esperar que uma nova administração francesa, “revolucionária”, poria um fim à aliança Franco-Austríaca” (*idem*, p. 285). A simpatia da monarquia prussiana em favor dos revolucionários não tardou em ser legitimada ideologicamente. O Ministro Prussiano das Relações Exteriores, o Conde Hertzberg, “um homem do esclarecimento que deplorava o despotismo incompetente dos Bourbons na França”, deu inúmeras declarações que faziam do “apoio prussiano à insurreição em Liège, [algo] completamente coerente com os ‘princípios liberais’ do reinado” (*idem*, p. 286). De fato, um reinado que historicamente foi compelido a propagar a tolerância religiosa, promover indústria de base e crescimento econômico e coibir certos poderes das aristocracias locais, embora mantendo sempre o cuidado de resguardar alguns dos privilégios aristocráticos, principalmente entre os mais leais à corte.

Assim, os próprios Habsburgos resolveram procurar a Prússia para uma tentativa de colaboração entre os dois países, que acabaria com a história de conflitos Austro-Prussianos, iniciados em 1740 com a invasão da Silésia. A Prússia não se negou a conversar, mas ao contrário, logo “abandonou seus esforços secretos de garantir uma aliança com Paris e trocaram a política [de aliança] por uma guerra aos revolucionários”. Mesmo Hertzberg, passou de entusiasta à antagonista da Revolução. O resultado foi a aliança Austro-Prussiana estabelecida na Convenção de Viena e 25 de julho de 1791, poucos anos antes do Termidor e dos eventos que levariam Napoleão Bonaparte a ocupar o trono de Imperador da França.

Esse novo Império pós-revolucionário, seria o destino trágico do antigo Sacro-Império Romano-Germânico. De outubro a dezembro de 1805, Napoleão invade as cidades de Ulm e Austerlitz, com o que resulta um acordo internacional por meio do qual o Sacro Império Romano-Germânico é oficialmente dissolvido, restando apenas o Império da Áustria e a nova entidade conhecida como

Confederação do Reno. Era o fim definitivo dessa instituição medieval, que chegara ao mundo moderno como palco de conflitos políticos e religiosos formadores da consciência europeia moderna.

E o próprio Reino da Prússia, com quem Napoleão havia estabelecido um pacto de não-agressão em 1797, apenas para lograr êxito em seu ataque ao Sacro-Império, seria alvo do novo Imperador Francês, em 1806, por ocasião da batalha de Jena.²²

O fim do Império Romano-Germânico e a vergonhosa derrota da Prússia em Jena, após tantas presunçosas mudanças de posição e alianças, renderam ao Imperador Francês a famosa descrição de Hegel de que, ali, estava a “razão andando a cavalo”, referência ao fato de que a nova razão histórica, o mundo moderno, finalmente se instaurava como realidade política, social e ideológica da Europa.

Para Hegel, a Revolução Francesa foi encarada como o evento que anunciaria ao mundo os ideais modernos de vontade universal, liberdade, etc. O ímpeto revolucionário derrubou os monumentos da velha sociedade francesa, edificadas sobre antagonismos políticos, religiosos e sociais. Porém, segundo Franz Rosenzweig, nessa nova França revolucionária, não havia, ainda, espaço para o Estado: “a vontade universal aniquilou-se a si mesma quando pretendeu assumir a forma do ‘terror’” (ROSENZWEIG, p 318). Nesse sentido, a França revolucionária, governada pelos jacobinos, seria incapaz de se colocar como força histórica efetiva

²² O principal problema da neutralidade prussiana nos conflitos austro-franceses, além da evidente ruptura das relações com os Habsburgos, era o fato de que “durante os anos de neutralidade, [...] simplesmente a localização exposta do reino [da Prússia] entre a França e a Rússia” (idem, p. 299), a colocava em uma desvantagem geográfica perante os planos de expansão da França. Em outras palavras, a Prússia estava no meio do caminho de Napoleão Bonaparte. Por isso, na madrugada de 14 de outubro de 1806, Napoleão Bonaparte, juntamente com uma tropa de 54 mil homens, após invadir Halberstadt e Berlin, resolve ocupar Jena, uma das principais cidades prussianas. “O exército prussiano não foi meramente derrotado; foi arruinado” (idem, p. 298), diz Clark. Dez dias depois, em 24 de outubro, a Prússia já estava sob o domínio dos franceses e Napoleão resolve fazer uma visita ao túmulo de Frederico, o Grande, onde se diz que “ele permaneceu profundamente pensativo perante o mausoléu” por um tempo, e depois dirigiu-se a seus oficiais generais, dizendo: “senhores, se esse homem ainda estivesse vivo, eu não estaria aqui” (idem, p. 307).

para superar instituições ainda vivas do *acién regime*, no restante da Europa como, por exemplo, o Sacro Império dos Habsburgos.

Para Rosenzweig, o impacto político das campanhas militares de Napoleão contra o Sacro Império e a Prússia será decisivo para a formação do pensamento filosófico de Hegel. Entretanto, as transformações históricas da Europa do início do século XIX, estão intrinsecamente ligadas a questões religiosas no interior da Prússia, do Sacro Império e mesmo da França. Afinal, o próprio iluminismo francês, base teórica da Revolução, será em grande parte um debate político e filosófico *sobre a religião* em geral e especialmente sobre o Cristianismo.

Assim, não é à toa que o próprio Hegel, desde sua juventude, se debruçará mais sobre questões religiosas do que sobre questões de Direito e de Estado, antes da publicação de suas principais obras como a **Enciclopédia** e a **Fenomenologia do Espírito**. Nesse período, vemos o jovem Hegel estudar a fundo os principais aspectos da religião grega e da religião cristã, com uma preocupação cada vez mais crescente pela figura de Jesus Cristo e pelo conceito religioso de encarnação de Deus.

Neste sentido, teólogo de Tübingen, Hans Küng, escreve, em 1970, uma obra de quase 600 páginas dedicada exclusivamente a esse tema, chamada **The Incarnation of God: an Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology**. Segundo Küng, no período que antecede Jena, é possível ver Hegel se concentrar cada vez mais na figura de Cristo e no fenômeno da encarnação de Deus que levará Hegel a empreender uma compreensão da transformação histórica operada no mundo ocidental pelo impacto cultural do cristianismo, com a introdução, na consciência universal do conceito específico de encarnação de Deus (*Menschwerdung Gottes*).

Assim, durante os anos de estudo no Ginásio de Stuttgart (de 1784 a 1788), Hegel já havia “chegado à convicção de que estava vivendo em um período de transição, a partir do qual emergiriam formas mais perfeitas de cultura e comunidade – no sistema político, na ética, nas artes e na religião” (KÜNG, 1970, p.

26), convicção esta, formada em grande parte pelo entusiasmo com o iluminismo e a Revolução Francesa. Entretanto, se o jovem Hegel era um “homem do esclarecimento”, nas palavras de Küng, isso não o impedia de adotar um distanciamento crítico baseado no fato de que “o esclarecimento pelas ciências e as artes’ estava restrito ‘à casta dos eruditos’” inacessível, portanto, ao homem comum (*idem*, p. 30).

A oposição entre o homem comum e a casta dos eruditos era um problema inerente tanto à Reforma Protestante, com seus conflitos confessionais entre as diversas cortes e eleitorados e as camadas populares quanto ao iluminismo, base teórica da Revolução e a consciência religiosa do povo francês. Assim, segundo Küng:

O problema que [Hegel] trouxe de Stuttgart e que ganhou urgência em Tübingen por meio da infrutífera escola teológica, era o da relação entre o esclarecimento e a pessoa das ruas e, junto com isso, [o problema] da religião. Quão decadentes eram, para a Igreja, o estado e o povo! A chave para todas as portas era fornecida tão pouco pelo esclarecimento racional quanto pela ortodoxia tradicional (KÜNG, 1970, p. 41).

Se o problema adquire “urgência” em Tübingen é porque, durante os anos em que Hegel deu continuidade a seus estudos no seminário, de 1788 até 1793, a ideologia petista, dominante na escola durante o século XVIII, havia se tornado cada vez mais conservadora e elitista, em que pese seu discurso de caridade e benevolência em relação aos mais pobres. A posição de relativa crítica ao esclarecimento, entretanto, não era suficiente para que Hegel se detivesse nos temas bíblicos e religiosos de modo explícito. É apenas em 1793, quando Hegel assume o posto de tutor dos filhos de um aristocrata suíço, que começa a surgir a preocupação específica com as escrituras, com a religião cristã e com a figura de Jesus Cristo, em particular.

Segundo Küng, nesse período em que a Europa assistia às consequências do governo revolucionário dos jacobinos, Hegel assume uma preocupação moral com a figura de Cristo, visto como um homem tão bom que,

“para todos os efeitos [...] tinha um sério rival e não menos bom: Sócrates” (*idem*, p. 63). A comparação entre Sócrates e Jesus era necessária para um jovem filósofo preocupado com a perfeição moral da humanidade e da vida em comunidade num mundo em transformação. Ninguém melhor do que essas duas figuras da perfeição moral para ensinar o caminho que a humanidade deve percorrer para atingir tal objetivo. Por isso, no período em Bern, “Hegel analisa a religião cristã do ponto de vista de sua utilidade social” (*idem*, p. 67), uma vez que era a transformação histórica da sociedade que o jovem filósofo experimentava nos eventos concretos da vida cotidiana daquele momento.

A comparação entre Jesus e Sócrates não deixa de ter paralelo com uma questão básica para o jovem Hegel: “qual é a maior conquista da humanidade: o Cristianismo ou o Esclarecimento”? (*idem*, p. 68). Tanto um quanto outro são ideais de virtude disputados com vistas a formação de um novo *ethos* comunitário, social e político. Em ambos os casos, as consequências negativas se somaram às conquistas positivas em seus dois principais laboratórios: a Alemanha da Reforma e a França da Revolução.

A preocupação de Hegel com o aspecto moral e virtuoso da figura de Jesus Cristo, característico do período de Bern, não exhibe ainda “nenhum interesse em qualquer tipo de sistema especulativo” (*idem*, p. 105) segundo Küng. Assim, é apenas quando Hegel se muda para Frankfurt que gradualmente começa a surgir uma preocupação dessa ordem no pensamento hegeliano. Em um fragmento de Hegel intitulado por Nohl de **O Espírito do Cristianismo e seu Destino**, Cristo aparece para evocar uma outra preocupação, a unidade entre o ser humano e o ser divino: “O filho de Deus é também o filho do homem; o divino em uma forma particular aparece como um homem” (HEGEL, *apud* KÜNG, p. 111). Assim, “em lugar do ‘professor e do ideal de virtude’, Hegel agora fala do ‘Filho de Deus’ e do ‘Filho do Homem’” (KÜNG, p. 112).

Em vez de uma evocação da figura de Cristo que está vagamente relacionada ao contexto histórico vivido por Hegel, agora surge a preocupação com a figura do Deus encarnado no contexto histórico de sua própria aparição, na

sociedade judaica antiga. “Cristo só pode ser propriamente visto em um contexto sócio histórico, sob o pano de fundo de seu próprio povo” (*idem*, p. 112). Trata-se agora da reflexão sobre a cultura judaica e o modo como Deus e o homem viviam em um estado de profunda separação ou alienação em relação um ao outro. Afinal, o “judeu era um estranho” e as figuras prototípicas do judaísmo, “Noé e acima de tudo Abraão [...] estavam alienados tanto em relação a seu próprio povo quanto em relação a Deus” (*idem*, p. 113).

Assim, Cristo é visto como aquele que veio para abolir a alienação inerente à cultura judaica no que diz respeito a vida em comunidade e à relação com o Ser Divino e o “*Deus terribilis* do Velho Testamento é colocado em oposição radical ao *Deus amabilis* do Novo” (*idem*, p. 114). A unidade fundamental entre Deus e o homem, é a tônica da nova religião introduzida por Cristo e seus doze apóstolos. Desse modo, “enquanto Abraão foi o fundador do espírito de divisão e de alienação, Jesus pretendeu trazer o espírito de unificação e renovação viva” (*idem*, p. 118).

A Unidade é estabelecida na religião, não apenas do homem com o homem, no nível da humanidade comum, mas também do homem com o fundamento último de tudo aquilo que é real; de modo que Deus não é apenas um postulado ético, mas principalmente uma realidade que pode ser experimentada (KÜNG, 1970, p 123).

A questão social e comunitária com a qual Hegel inicia suas investigações sobre a figura de Cristo é ainda central para ele. Assim, o postulado ético e as virtudes morais são ainda essenciais. Porém, aqui, surge a figura de Cristo como a realidade experimentável de Deus, ou, nas palavras de Küng, do “fundamento último de tudo aquilo que é real”. Assim, cada vez mais, o tema da encarnação de Deus em Cristo, é a tônica central da preocupação de Hegel com a figura de Jesus Cristo cuja importância “não é a do seu papel como professor humano, mas a presença de Deus nele” (*idem*, p. 124).

Assim, Hegel começa a forjar sua filosofia especulativa em torno do tema da unidade entre Deus e o homem que é também a unidade entre o infinito e o finito. Entretanto, no período de Frankfurt, Hegel postula o *amor* como o meio adequado

para a experiência sensível da realidade Divina em Cristo. É apenas com as publicações do período de Jena, nomeadamente **A Diferença entre os Sistemas Filosóficos de Fichte e Schelling** e a **Fenomenologia do Espírito** que o tema da unidade entre infinito e finito será postulado a partir da mediação da razão e não mais do *amor*. Nessas obras, porém, o nome de Cristo é quase completamente ausente das reflexões de Hegel. Não será senão em Berlin, sobretudo com as **Lições sobre a Filosofia da Religião** que Hegel voltará a analisar em profundidade a figura de Jesus Cristo e o tema da encarnação de Deus de modo mais explícito. Mesmo assim, Küng defende que toda a filosofia hegeliana está baseada numa formulação profunda sobre a figura de Cristo e numa Cristologia mais ou menos implícita que servirá de base para a construção de sua filosofia especulativa.²³

Na filosofia de Hegel, portanto, a preocupação com temas religiosos em geral e com o conceito cristão de encarnação de Deus são centrais e perpassam até mesmo as obras dedicadas à lógica, à filosofia especulativa, às ciências, e à história. Assim, com base na obra de Küng, podemos ver a formação histórica do pensamento hegeliano como um esforço de interpretação filosófica da figura de Cristo e do fenômeno da encarnação de Deus. Assim, assumindo em linhas gerais este caminho, acreditamos que o conceito cristão de encarnação de Deus pode ser uma peça fundamental para a compreensão não só da filosofia hegeliana, como também das divergências entre Hegel e os jovens hegelianos.

²³ Küng dá exemplos interessantes. Na **Fenomenologia**, os temas da unidade entre espírito e substância e da unidade entre o finito e o infinito são evocados na passagem sobre *religião consumada* nos capítulos finais. Nela, o cristianismo é apresentado como a religião que consome o conceito de religião precisamente porque Deus encarna (KÜNG, 1970, p. 207). No que diz respeito à **Enciclopédia**, principalmente na **Ciência da Lógica**, Küng compara a doutrina do Ser, na qual o *logos* “sofre um processo genuíno [que vai] da potencialidade à atualidade” (*idem*, p. 259) com a ideia bíblica das escrituras de João, de que Cristo é o *logos* (ou verbo) que se faz carne. Além disso, há ainda a referência à ideia de que o fim da lógica hegeliana está implícito no começo em comparação à ideia neotestamentária de que as escrituras do Velho Testamento (o começo) são interpretadas em “termos inequivocamente cristológicos” (*idem*, p. 266) portanto em relação ao fim.

1.2. PROBLEMA: É POSSÍVEL ENTENDER OS JOVENS HEGELIANOS A PARTIR DAS CONTROVÉRSIAS SOBRE A INTERPRETAÇÃO FILOSÓFICA DA ENCARNAÇÃO DE DEUS?

1.2.1. Análises sobre a filosofia dos jovens hegelianos.

As transformações históricas da Europa nos primeiros séculos da modernidade foram responsáveis por uma nova consciência e ideologia baseadas nos princípios da Reforma Protestante e dos conflitos dela consequentes. A filosofia alemã, desse período (entre os séculos XVIII e XIX), seria necessariamente influenciada por esse contexto. Várias obras recentes sobre a filosofia hegeliana e a vida de Hegel, trazem essa relação entre filosofia, política e religião como o foco de sua análise.

Uma das mais interessantes é a obra de 1987 de Lawrence Dickey, **Hegel: Religion, Economics and the Politics of Spirit, 1770-1807**. Nela, vemos Dickey argumentar que “muitos dos estudiosos do pensamento de Hegel notaram que ele cresceu em uma cultura Protestante”. Porém, o que poucos notaram, segundo Dickey, é que o contexto cultural de Hegel não está simplesmente marcado pela “interioridade [da experiência religiosa] Protestante” com sua ênfase na experiência individual do homem religioso e “suas raízes políticas na subordinação do indivíduo à autoridade estatal”. Segundo Dickey, ao contrário,

Embora em um sentido geral, as origens de Hegel eram, de fato, protestantes [...] elas estão enraizadas mais especificamente em uma cultura protestante que, porque dominada por um duque católico, não poderia nem advogar nem se assemelhar às relações entre religião e política em outros lugares da Alemanha (DICKEY, 1989, p. 1)

Assim, a partir de uma análise específica da cultura protestante em Württemberg, Dickey desenvolve a análise de que a filosofia hegeliana estaria vinculada ao tipo de cultura protestante específica do ducado onde Hegel nascera.

Uma relação entre um Duque católico e uma população luterana, que levaria a relações mais específicas entre política, religião e filosofia.

Não é nossa intenção esmiuçar a análise de Dickey e apontar as especificidades religiosas da cultura de Württemberg. Primeiro porque, em um sentido mais geral, é a Prússia que será o centro catalizador da cultura protestante, sobretudo na vertente Pietista, em toda a Europa Central. Em segundo lugar, porque não é apenas o pensamento de Hegel que será o foco desse trabalho, mas o pensamento dos *hegelianos*, especialmente de Ludwig Feuerbach.

Nesse sentido, mais interessante aos nossos propósitos é a obra de John Edward Toews, **Hegelianism: the Path towards Dialectical Humanism, 1805-1841**, de 1980. Toews também parte da análise do contexto cultural em que Hegel foi criado, em Württemberg, para entender não apenas de que modo o pensamento de Hegel fora influenciado por esse contexto, mas também e sobretudo, como essas influências aparecem também nos trabalhos posteriores de hegelianos como Bauer, Strauss e Feuerbach.

Para Toews, a experiência de Hegel, ao observar a deterioração das instituições do Sacro Império Romano-Germânico em Württemberg, as consequências, ainda recentes, da Reforma Protestante e, posteriormente, a Revolução Francesa e as Guerras Napoleônicas, criaram expectativas de “uma transformação radical de ‘toda a constituição prévia do mundo’” (TOEWS, 1989, p. 31) e, também, de uma revolução na própria Alemanha.

Entretanto, com a degeneração da revolução em terror revolucionário, e a consequente ascensão de Napoleão Bonaparte ao trono de Imperador Francês, começam a surgir as frustrações entre os idealistas românticos. Hegel tentará, assim, se opor aos que aderiram ao pessimismo e a uma consequente cultura de conservadorismo político e religioso, ao alegarem sua ‘frustração’ com os destinos da revolução. Em especial, Toews lembra como Hegel se distancia de Schelling nesse contexto.

Assim, começa a surgir para Hegel, uma “outra questão, que pode mais simplesmente ser descrita como o problema da mediação”. Agora, a questão não é simplesmente as esperanças românticas de um novo mundo de plenas realizações, mas “como poderia a realização efetiva da essência do homem como um sujeito autônomo” se realizar “na esfera da existência concreta natural e histórica” (TOEWS, 1989, p. 34). A questão do real e do racional, começa a ser gestada no pensamento do jovem Hegel, segundo Toews, na medida em que aparece a questão da mediação entre o indivíduo e a comunidade.

A experiência de uma identidade comunitária completamente satisfatória, a identidade do indivíduo e da vontade social, era possível apenas se a estrutura das relações comunitárias fosse compreendida como a manifestação e efetivação do absoluto (TOEWS, 1989, p. 67)

“Integração cultural” é o conceito principal com que Toews realiza sua análise e, segundo o autor, ela é definida como a busca, entre os filósofos alemães do período pré-napoleônico de uma “identidade absoluta entre indivíduo e comunidade”. Para Toews essa busca ensejará três atitudes básicas enfrentadas por Hegel e que, posteriormente, seriam repetidas de maneira fragmentada entre as diversas vertentes de “hegelianismos”. Essas atitudes são: o *acomodacionismo*, isto é, a aceitação acrítica da cultura dominante na Alemanha após as Guerras Napoleônicas; o *historicismo crítico*, que postula que a identidade absoluta é uma tendência *realizável*, mas ainda incompleta do curso da história e, por fim, o *transcendentalismo histórico*, isto é, a postura cética em relação à possibilidade histórica de realização efetiva de integração cultural e comunitária.

Segundo Toews, é possível ver entre os hegelianos, de direita, de esquerda e de centro, a repetição, em linhas gerais, dessas três atitudes enfrentadas na formação do pensamento filosófico do jovem Hegel. Hegelianos de direita, seriam *acomodacionistas* no sentido de se conformarem à cultura religiosa alemã, incluindo o movimento pietista; hegelianos de esquerda, seriam aqueles que postulam a superação histórica da cultura religiosa alemã; hegelianos de centro, seriam aqueles que entendem a cultura religiosa como um processo em constante

desdobramento, mas sempre submetido à conflitos e contradições, portanto, incapaz de integrar seus indivíduos.

Há, entretanto, outra análise bastante interessante, que lembra em alguma medida a de Toews. Trata-se da obra de Warren Breckman, **Dethroning the Self: Marx, the Young Hegelians and the Origins of Radical Social Theory**, 1999. Como o título sugere, a obra tem por objetivo analisar a importância da crítica ao conceito de *si-mesmo* (*Selbst*)²⁴ na obra de Karl Marx e dos jovens hegelianos durante as décadas de 1830 e 1840. O conceito de *si-mesmo* envolve a ideia de interioridade do sujeito, ou a relação do sujeito consigo mesmo, o modo como ele é capaz de reconhecer-se como sujeito, como pessoa, como indivíduo e, assim, ser capaz de autoconsciência, autoafirmação, etc.

Para Breckman, essa crítica é formulada, entre os membros do círculo intelectual dos jovens hegelianos, de duas formas: a) como crítica teológica e b) como crítica social comprometida com posições políticas radicais. Porém, Breckman quer demonstrar como estes dois aspectos estão intimamente ligados no pensamento dos jovens hegelianos que pensam a crítica filosófica e teológica também como crítica social.

Os trabalhos dos jovens hegelianos unificavam temas teológicos, políticos e sociais em grande medida porque eles foram escritos num contexto no qual esta unidade era tomada como certa. Isto era verdade não somente para a subcultura filosófica especificamente hegeliana à qual muitos dos jovens intelectuais alemães estavam expostos, mas também por grande parte das culturas Protestantes e Católicas da Alemanha (BRECKMAN, 1999, p. 15)

²⁴ O termo *Self* em inglês, ou *Selbst* em Alemão, é muito difícil de traduzir para o português. Geralmente, a palavra é usada como prefixo para indicar a ideia de reflexividade, nesse caso sendo traduzido para o português como o prefixo *auto-* (como em “autoconsciência”, por exemplo). Porém, tanto no inglês como no alemão, esse prefixo pode ser usado como substantivo para indicar a própria relação de reflexividade, de interioridade, de relação consigo mesmo. Sendo muito difícil a tradução do termo, utilizamos como referência a tradução do professor Rubens Rodrigues Torres Filho, de **A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos** de Fichte que traduz o substantivo *Selbst* como “si-mesmo”.

Assim, a grande vantagem da análise de Breckman, na qual ele é tributário de Toews, é que ele não segue o curso tradicional de autores que analisam a obra dos hegelianos separando a questão religiosa, objeto principal das primeiras gerações de hegelianos, e a crítica política e social, típica de autores das gerações posteriores como Marx e Ruge. Ao contrário, Breckman pensa o conceito de si-mesmo conforme a unidade original entre os debates políticos, filosóficos e religiosos do contexto alemão no século XIX. “Para os intelectuais que operavam na cultura Cristã da Alemanha no início do século dezenove”, diz Breckman, “as questões fundamentais da política e da religião estavam intimamente unidas às questões básicas sobre a natureza do si-mesmo”, tema comum entre “grandes hegelianos como Feuerbach, Eduard Ganz” entre outros (*idem*, p 8).

Para Breckman, a questão crucial entre os hegelianos é a relação entre o conceito de *si-mesmo* em relação à sociedade civil. Afinal,

[...] eles também exploravam o status do si-mesmo na sociedade contemporânea e na política, assim como as condições sociais e políticas com as quais as qualidades da pessoa podem ser mais completamente realizadas. Neste sentido, seu pensamento interpenetrava discussões contemporâneas mais amplas de soberania, Estado e sociedade civil, uma vez que a discussão focava no si-mesmo em seu papel como soberano, como cidadão e como sujeito (BRECKMAN, 1999, pp 8-9).

Assim, o que liga os conceitos de si-mesmo e de sociedade civil, para Breckman, é a ideia de que esse conceito de si-mesmo está necessariamente relacionado a três modos fundamentais com os quais o indivíduo percebe seu papel em sociedade: o papel do soberano, o papel do cidadão, e o papel do sujeito, três formas de autoconsciência ou de autoafirmação, fundamentais, segundo Breckman, para o conceito de sociedade civil. Além disso, essa relação entre sociedade civil, os três papéis fundamentais do si-mesmo e a questão religiosa, estavam intimamente ligados

[...] não só porque o próprio Hegel explicitamente ligava sua descrição de sociedade civil à sua visão sobre a ascensão da personalidade Cristã, ou mais especificamente, Protestante. Nem

meramente por causa das políticas Protestantes e Católicas da Alemanha no início do século XIX que insistiam em uma relação íntima entre Igreja e Estado. [A discussão sobre a Sociedade Civil estava ligada às questões religiosas da época] porque a questão da sociedade civil estava, e ainda hoje está relacionada essencialmente à questão da natureza da soberania; e esta por sua vez, levava à questão ainda mais básica sobre a natureza do si-mesmo em seus principais papéis: “soberano”, “cidadão” e “sujeito”. No contexto da Alemanha Cristã no início do século XIX esta questão política mais básica estava colocada nas disputas teológico-filosóficas do dia (BRECKMAN, 1999, p. 5).

As análises de Dickey de Toews e de Breckman são importantes na medida em que buscam integrar a compreensão do contexto histórico do surgimento da Alemanha moderna, em seus aspectos políticos e religiosos, com a formação do pensamento filosófico alemão, sobretudo do pensamento hegeliano. Assim, elas ajudam a compreender um pouco a maneira como a filosofia alemã em geral, e a filosofia hegeliana em particular, pensaram as transformações de sua época a partir da relação entre o indivíduo e o *ethos* comunitário, em Toews, ou a relação entre a formação histórica da sociedade civil moderna e os papéis do si-mesmo, isto é, a autoconsciência do indivíduo em seus papéis sociais mais fundamentais: como soberano, como cidadão ou como sujeito.

Pode-se objetar que a relação entre o que diz Toews e o que diz Breckman não é tão próxima assim, afinal o conceito de si-mesmo, como sujeito autoconsciente e o conceito de indivíduo, não são exatamente iguais. Isso é verdade para o contexto atual. Entretanto o próprio Breckman admite que não é senão no final do século XIX que os conceitos de indivíduo de sujeito e de personalidade serão dissociados. Porém, a cultura cristã original desconhecia essa separação. Para Breckman, “foi primeiramente sob o estímulo do Cristianismo que a *persona* passou a ser associada com o indivíduo humano, *per se*” (*idem*, p. 13) e não seria senão na modernidade tardia, que tais conceitos seriam dissociados um do outro.

De fato, a história da Alemanha moderna, revela essa implicação mútua entre os temas da política, da filosofia e da religião. Mais do que isso, a questão da integração cultural, isto é, da formação de uma base cultural sólida que expresse o espírito da comunidade e a relação entre esse espírito e o indivíduo ou o modo como esse indivíduo compreende a si mesmo em seus papéis de soberano, cidadão

e sujeito, pode ser vista no curso de uma história em que as principais transformações são motivadas por um espírito geral, nacional, cultural ou religioso, capaz de mobilizar grandes massas na Igreja, no Exército e na política.

1.2.2. A questão da Encarnação de Deus para o hegelianismo e para Feuerbach.

Os temas da integração cultural ou comunitária lembram a análise de Kűng sobre o modo como o jovem Hegel via na religião uma oportunidade para a formação de uma nova ética comunitária, ou de uma nova vida em sociedade necessária para as transformações históricas de seu tempo. Para Hegel, isso implicava o surgimento de uma nova cultura que superasse tanto a ortodoxia religiosa, quanto o esclarecimento da “casta dos eruditos”, as duas culturas dominantes em seu contexto histórico.

Entretanto, para Kűng, essa preocupação levou Hegel a se aprofundar cada vez mais sobre questões religiosas até se deparar com a questão da personalidade de Cristo e, finalmente, com o conceito religioso de encarnação de Deus. Seria, portanto, possível que também os jovens hegelianos tenham dado centralidade a essa questão cristológica? Ou teriam, ao contrário, se enveredado por caminhos completamente diferentes?

Embora Toews, Breckman e Dickey não falem em suas obras do conceito de encarnação senão de maneira marginal, é possível verificar, com alguma atenção especial ao tema, que em diversos momentos esses autores se deparam com debates e controvérsias em torno do conceito de encarnação ao longo de suas próprias tentativas de entender o desenvolvimento do pensamento hegeliano. Assim, Breckman admite, se bem que de passagem e sem desdobrar as consequências desse raciocínio, que sua formulação de que a questão entre os hegelianos passava pelo conceito de si-mesmo e de sociedade civil, envolve a ideia original de encarnação que, na religião cristã, é responsável por “emprestar valor infinito à pessoa singular”. (BRECKMAN, 1999, p 12).

Toews também admite que entre os acomodacionistas e os historicistas críticos, isto é, entre a direita e a esquerda do movimento hegeliano, a questão da encarnação foi bastante controversa. Em diversas passagens²⁵, ao longo de sua obra, a questão da encarnação aparece diretamente envolvida nos debates sobre integração cultural e identidade absoluta entre indivíduo e comunidade. Integração cultural que, aliás, foi uma das bandeiras do movimento Pietista, como vimos na contextualização histórica do presente trabalho.

Toews chega a afirmar, se bem que de passagem, que a própria concepção política do Estado moderno, e as disputas entre os hegelianos, a respeito do tema, envolvia uma reflexão mais profunda a respeito da encarnação de Deus. Assim, Christian Kapp²⁶, um típico *acomodacionista*, na visão de Toews

[...] não acreditava que o sistema hegeliano articulava um ideal cultural que estava ainda por ser realizado historicamente. Ele repetidamente insistia que os descontentamentos políticos de ambos, os radicais e os conservadores, eram produtos de equívocos teóricos. O Estado moderno era a atualização histórica da encarnação cristã, a realidade do cristo ressurreto, e deveria ser meramente reconhecido enquanto tal (TOEWS, 1989, p. 154)

Toews não desenvolve em detalhes o modo com Kapp enxergava o Estado Moderno como a atualização histórica da encarnação cristã, nem mesmo chega a desenvolver o que pode ser essa “atualização histórica” afirmada por Kapp. É um pouco frustrante que essas e outras questões a respeito de uma possível apropriação política do conceito religioso de encarnação não sejam desenvolvidas, mas apenas mencionadas de passagem. De todo modo, essa associação de Kapp entre o conceito religioso de encarnação e a realidade política do Estado moderno, demonstram, para dizer o mínimo, que a própria implicação entre os debates

²⁵ Ver pp 90-91; 154; 231; 258; 262-263; 271

²⁶ Filósofo alemão, aluno de Hegel, que ensinou na Universidade de Erlangen. Apesar de mais conservador do ponto de vista político, foi amigo íntimo de Ludwig Feuerbach.

políticos, religiosos e históricos está envolvida nas disputas filosóficas em torno do conceito de encarnação.

Assim, o tema da encarnação de Deus aparecerá nas obras de Toews e Breckman, na nossa opinião, porque ele é, de fato, central em Hegel e entre os hegelianos para a compreensão entre as relações entre indivíduo e comunidade, entre a autoconsciência subjetiva, o si-mesmo, e a sociedade civil. Principalmente porque, em suas **Lições sobre a Filosofia da Religião**, Hegel esboça um raciocínio a respeito da história das religiões, segundo o qual, desde a grande transformação histórica operada pela cultura religiosa cristã, a maneira como o homem pensa a si mesmo e suas relações com os outros e com o mundo está basicamente determinado pelo evento histórico da encarnação de Deus em Cristo. Até porque, para Hegel, o evento da encarnação é central para a própria hegemonia cultural do cristianismo, para sua diferença específica em relação a outras culturas e religiões.

Mais especificamente no caso da crítica de Ludwig Feuerbach à filosofia hegeliana da religião, Toews admite que o problema da encarnação de Deus ganha um lugar de destaque articulando problemas que vão da concepção de história à questão da relação entre o real e o racional. Assim, segundo Toews, “Feuerbach veio a perceber que os problemas das relações históricas do sistema hegeliano”, do modo como esse sistema encara o transcurso e a sucessão do tempo histórico, da relação da história “com a cultura cristã e da ‘reivindicação’ do mundo empírico, todas elas estavam centradas na questão da encarnação do absoluto no mundo, do infinito no finito” (TOEWS, 1989, p. 344).

Em trabalhos que tomam como objeto, especificamente, a obra de Ludwig Feuerbach, principalmente em **Feuerbach** de Max Wartofsky, essa relação entre o pensamento feuerbachiano e a centralidade do conceito de encarnação de Deus na obra de Hegel fica ainda mais evidente. Para Wartofsky, entre os sete temas principais que ele elenca em **A Essência do Cristianismo**, um deles é justamente “uma avaliação crítica da ‘Encarnação’ do universal no particular, em sua forma filosófica” (WARTOFSKY, 1977, p. 205)

Wartofsky justifica esse entendimento, pelo fato de que “o conceito de *espécie* é um dos aspectos com que Feuerbach aborda a relação entre o universal e o particular”, na forma da relação entre o homem individual e a espécie humana. Assim, “um aspecto cognato da mesma relação problemática é seu tratamento da *Encarnação*” (*idem*, p. 226), uma vez que a encarnação é também um modo de abordar a relação entre universal e particular. Abordagem *problemática* lembra Wartofsky, porque nela, temos a ideia de que Deus, que é Universal, encarna, aparece sob a forma de um ser humano particular, o Cristo.

Assim, Wartofsky sugere que o conceito de espécie em Feuerbach está diretamente associado com uma compreensão e uma crítica ao conceito religioso da encarnação de Deus, tal como ele aparece na religião cristã. Como “mistério cristão da encarnação”, isto é, como conceito religioso, diz Wartofsky, esse conceito aparece sob a forma de um evento fantástico, miraculoso, por meio do qual Deus, esse ser Universal, Onisciente, Onipresente, etc., aparece sob a forma de um indivíduo particular.

Entretanto, o sentido principal da crítica de Feuerbach à religião cristã é o de reduzir os mistérios teológicos da religião à compreensão racional e filosófica do sentido *antropológico* por trás desses conceitos. O maior mistério da religião, Deus, é, desse modo, revelado por Feuerbach como a projeção da própria natureza da espécie humana, como sendo a natureza de um outro. Assim, segundo o sentido antropológico de sua filosofia, o conceito de encarnação é interpretado, por Feuerbach, não como um conceito exclusivo, próprio à religião cristã, mas como “um conceito essencialmente *religioso* em geral, um elemento característico de qualquer consciência religiosa, seja ela qual for” (*idem*, p. 226). Isso porque segundo

[O sentido] antropológico, a encarnação é a característica do impulso religioso universal para retomar, na forma da existência humana individual concreta, o que foi abandonado na projeção da natureza humana como um *outro* ou como natureza divina (WARTOFSKY, p. 227)

Como conceito próprio ao impulso religioso em geral e não exclusivo da religião cristã, em especial, o conceito de encarnação é, para Feuerbach, a própria revelação universal de que, em todas as religiões, o conceito de Deus é o resultado de um mesmo fenômeno da consciência religiosa, de projetar a essência própria da espécie humana como sendo a natureza de um *outro*, de uma *outra* natureza, a natureza divina. A encarnação é, assim, um fenômeno correlato da consciência religiosa, por meio do qual ela retoma a consciência da natureza essencialmente *humana* de Deus, consciência essa perdida no processo de projeção que é estruturante da consciência religiosa.

Do ponto de vista estritamente racional, entretanto, a encarnação não é um conceito, mas uma *contradição lógica*. Assim, “na opinião de Feuerbach, a encarnação de atributos universais e infinitos em um indivíduo envolve uma contradição lógica”, pois a encarnação de atributos universais só pode ser efetivada em “uma realidade que é *ela própria* infinita” e universal. Deus, segundo Feuerbach, não é um ser sobre-humano, com características essencialmente distintas dos homens, mas, ao contrário, Deus é “a espécie enquanto tal. Assim,

A existência individual não é a existência em espécie. A espécie transcende qualquer indivíduo finito em sua existência, embora ela seja constituída de nada além da totalidade de indivíduos, uma vez que eles são humanos, isto é, tem consciência de si próprios como membros de uma espécie. Assim, a atribuição de universalidade e infinitude a um indivíduo não pode ser o trabalho da razão (WARTOFSKY, 1989, p. 267).

Assim, seguindo essa análise de Wartofsky, podemos ver Feuerbach afirmar seu conceito de espécie de um modo que parece desconstruir a própria possibilidade de que a encarnação possa ser compreendida racionalmente pela filosofia ou pela teologia (e mesmo pela antropologia), uma vez que a crítica de Feuerbach nos leva à conclusão de que “o próprio conceito de encarnação é não-filosófico e não-antropológico, [...] mas sua origem é a imaginação” (*idem*, p. 228), isto é, o modo típico da consciência religiosa.

De maneira mais sucinta, Wartofsky nos apresenta a crítica ao conceito de encarnação, como um elemento em estreita relação com a formação do conceito de espécie na filosofia de Feuerbach. Assim, ele apresenta a crítica do conceito de encarnação em **A Essência do Cristianismo**, como um dos sete problemas principais enfrentados pela obra de 1841, problema que Feuerbach resolve ao: a) reduzir o mistério da encarnação a seu sentido antropológico; b) apresentar a contradição lógica inerente ao conceito de encarnação, nomeadamente, que o que é universal e infinito não pode se manifestar no indivíduo singular; c) revelar que a encarnação não é um conceito filosófico, antropológico e, sequer, racional, mas um produto da imaginação humana que recupera, na figura do Deus encarnado, a natureza humana perdida pela consciência religiosa ao apreender Deus como um ser *transcendental* ou *sobre-humano*. Assim, em vez de um conceito religioso específico da religião cristã, a encarnação de Deus é apresentada como um fenômeno universal da imaginação religiosa em todas as religiões e culturas.

Assim, a partir dos comentários de Toews, Breckman e, especialmente, Max Wartofsky, acreditamos ser justificável entender o contexto da filosofia hegeliana a partir dos debates e controvérsias a respeito da interpretação filosófica de Hegel sobre a importância da encarnação de Deus como conceito central da religião cristã. Com isso, e tomando por base os comentários de Max Wartofsky, acreditamos ser possível empreender uma análise mais detalhada do modo como Feuerbach articula seu conceito de *espécie (Gattung)* e *essência da espécie (Gattungswesen)* com a crítica antropológica ao conceito religioso de encarnação.

Assim nos capítulos seguintes apresentaremos respectivamente, uma análise a respeito de como Hegel interpreta a encarnação de Deus como um momento central de suas **Lições sobre Filosofia da Religião**. O foco principal serão as **Lições de 1824**, uma vez Feuerbach assistiu pessoalmente às lições ministradas por Hegel naquele ano. Em seguida, será apresentada uma análise da obra **A Essência do Cristianismo**, de modo a revelar como os conceitos de *espécie* e de *essência da espécie* estão em estreita relação com a interpretação de Feuerbach sobre a encarnação de Deus na religião cristã.

O último capítulo será dedicado à interpretação comparada, nas **Lições** de Hegel e na **Essência do Cristianismo** de Feuerbach, sobre a questão da encarnação de Deus e sua relação com o conceito feuerbachiano de espécie. Aqui, a interpretação de Wartofsky sobre essa relação entre os conceitos de encarnação e de espécie será tomada por base. Porém, uma vez que o próprio Wartofsky não dedica senão algumas páginas de sua obra a respeito do problema, o último capítulo não será restrito à interpretação de Wartofsky, revelando aspectos possivelmente ausentes nessa interpretação.

CAPÍTULO 2. A ENCARNAÇÃO DE DEUS NA FILOSOFIA HEGELIANA DA RELIGIÃO

2.1. ENCARNAÇÃO E CONSUMAÇÃO HISTÓRICA

Karl Löwith em seu estudo **De Hegel a Nietzsche**, afirma que, em Hegel, “todo o seu sistema é historicamente orientado de tal maneira que não se verifica em nenhuma filosofia anterior” (LÖWITH, 1991, p. 31). Assim, a relação entre filosofia e história é, para Löwith, a marca distintiva do hegelianismo em relação a outros sistemas filosóficos.

Desde a **Fenomenologia**, as etapas do desenvolvimento histórico e cultural da humanidade estão, para Hegel, intimamente ligadas às etapas de desenvolvimento do próprio pensamento, de tal modo que chegam a ser verdadeiramente inseparáveis uma da outra. Mas não é apenas a orientação histórica em geral que marca a filosofia hegeliana, e sim uma certa concepção específica de história que nega o simples desenvolvimento histórico “em linha reta, em direção ao infinito, mas, ao contrário, caminha em círculo de tal modo que o final é a consumação do início” (idem, p. 32). Löwith descreve, assim o tema da consumação, com o que chama de “natureza escatológica” da história em Hegel que não apenas progride indefinidamente, mas avança até uma etapa final, que consome e realiza o que estava presente de modo implícito no começo.

O começo, na filosofia da religião, será o conceito de religião. E o modo como Hegel desenvolve este campo de sua filosofia está claramente marcado por esta concepção escatológica de história, como demonstraremos adiante. As **Lições sobre a Filosofia da Religião** estão divididas em três partes: **O Conceito de Religião**; **A Religião Determinada**; e, finalmente, **A Religião Consumada**. Formato tripartido que deu origem à publicação sistemática das anotações de Hegel e de seus alunos em três volumes, correspondendo às partes mencionadas. O intuito da divisão é demonstrar filosoficamente, os momentos que o conceito de religião, exposto na primeira parte, atravessa para realizar-se historicamente, ou seja, para manifestar-se como realidade histórica. Religiões determinadas é o termo que Hegel

utiliza para designar as diversas religiões historicamente existentes encaradas, assim, como modos ou formas históricas determinadas nas quais o conceito progride em direção a uma realidade cada vez mais complexa e total do conceito. A conclusão deste desenvolvimento histórico será, portanto, plena realização do conceito de religião em uma religião específica, chamada de *religião consumada*, porque põe termo ao movimento de progressiva realização do conceito de religião. A religião a que Hegel atribui este momento conclusivo é o cristianismo.

Passamos assim a uma breve exposição de como Hegel pensa o conceito de religião e, em seguida, demonstraremos a importância que a ideia de consumação tem, para o cristianismo, e como ela se relaciona com a figura de Cristo e com o conceito de encarnação de Deus.

2.1.1. O Conceito de Religião

Em seu *conceito de religião* Hegel tem o intuito, em primeiro lugar, de “conciliar” religião e razão. Assim, temos a exposição do que seria o conceito de religião definido do ponto de vista racional. Desde sua **Fenomenologia**, Hegel descreve o ser humano como essencialmente racional e atribui a tudo o que é humano um fundamento na razão pensante (*Denkenden Vernunft*). Nas **Lições sobre a Filosofia da Religião**, a questão continua sendo a da racionalidade humana afirmada como ponto de partida para a filosofia.

O conceito de religião encontra seu fundamento na unidade fundamental entre religião e razão. Tal unidade tem o sentido de revelar a necessidade da religião para o espírito humano que é essencialmente racional e religioso. O homem é a prova de que razão e religião estão intimamente relacionadas de modo que Hegel afirma em suas **Lições de 1824**: “quando filosofamos sobre a religião, estamos, na verdade, investigando a razão, a inteligência e o conhecimento” (HEGEL, 2007, v1, p. 139).

A afirmação não deixa de remontar à antiga publicação de juventude, **Fé e Saber** de 1802, escrita durante a amizade e o trabalho conjunto com Schelling no **Jornal Crítico de Filosofia**. A obra é uma crítica aberta à teologia que durante a idade média subordinava a razão aos propósitos da religião. Porém a crítica se dirige também à própria filosofia que, especialmente no caso de Kant, Fichte e Jacobi, está marcada por uma limitação que a razão impõe a si própria. Por isso Hegel faz a famosa comparação entre a vitória moderna do esclarecimento sobre o dogmatismo religioso medieval e a vitória de nações que, ao conquistarem um povo culturalmente mais desenvolvido, submetem seu espírito aos conquistados. (HEGEL, 2007, p 19): muito embora a filosofia tenha se libertado da clausura medieval dos dogmas religiosos, esta mesma filosofia, na visão de Hegel, recuava diante da possibilidade de apreender Deus racionalmente, onde quer que a religião fosse seu tema de interesse.

A filosofia da religião de Hegel, ao contrário, pretende superar a cisão entre razão e religião por meio da afirmação positiva de que é possível conhecer Deus e apreender sua essência racionalmente. Por isso, já em 1821, ano em que Hegel ministra seu primeiro curso em Filosofia da Religião, vemo-lo a afirmar que todo o pensamento e toda a atividade humana em geral tem seu fundamento em Deus.

Tudo o que procede do pensamento – todas as distinções das artes e das ciências e das tramas infinitas das relações humanas, hábitos e costumes, atividades, habilidades e prazeres – encontra seu centro último neste pensamento *único* de *Deus* (HEGEL, 2007 v1 p. 84).

A passagem é particularmente interessante porque Hegel afirma não apenas o fundamento racional do que é humano, mas o fundamento divino da própria razão. O que é humano é essencialmente racional, mas a razão e o pensamento são divinos.

Para explicar como, exatamente, todo o pensamento encontra seu centro único em Deus, Hegel precisa diferenciar a razão pensante enquanto tal do

pensamento determinado pela forma da *consciência empírica*. Nesse caso, o pensamento está restrito à relação entre um sujeito e um objeto que se presta à experiência sensível. Numa relação como essa, o sujeito se comporta como espírito pensante, porque pensa não apenas o objeto, mas a si mesmo em sua relação com o objeto. O objeto, entretanto, não é espírito, porque existe apenas para a consciência do sujeito e não para si próprio, não é *consciente* de si²⁷. Ora, é o próprio Hegel quem admite: “Nós sabemos, para sermos precisos, que Deus não se oferece à observação empírica” (HEGEL, 2007, v1, p. 258), justamente porque Deus não é um mero *ens*, mas é também espírito que pensa a si mesmo e está em relação consigo mesmo. Portanto o pensamento concebido dentro dos limites da consciência empírica não pode nos oferecer um formato adequado para a compreensão racional da essência de Deus.

É necessário, portanto, que o pensamento seja concebido de outro modo. A superação desta forma de pensamento será o que Hegel denomina de “ponto de vista especulativo”, o único, assim argumenta o filósofo, capaz de apreender o espírito que está posto não diante de um objeto como de uma matéria morta, mas também e somente em relação consigo mesmo. O ponto de vista especulativo, por isso mesmo, envolve a superação de três contradições: a) a contradição entre natureza e espírito, b) a contradição entre sujeito e substância e finalmente c) a contradição entre espírito finito (o homem) e espírito infinito (Deus).

Uma parte significativa do **Conceito de Religião** está, assim, dedicada a demonstrar que a própria observação da natureza revela, necessariamente, a razão implícita de seu desenvolvimento. Hegel argumenta que a própria natureza é

²⁷ Em sua **Filosofia da História**, Hegel apresenta uma definição *a contrario sensu* do que seja espírito, a partir de seu antônimo, isto é, a matéria. “A natureza do espírito pode ser compreendida pela observação de seu direto oposto – a *matéria*. Assim como a essência da matéria é a gravidade, ao contrário, podemos afirmar que a substância, a essência do espírito é a liberdade” (HEGEL, 2004, p. 17). Gravidade e liberdade são aqui opostas como a determinação externa e autodeterminação. A matéria é determinada pela gravidade porque é determinada por outras forças exteriores a ela. O espírito é determinado por si mesmo, é, literalmente, “existência autocontida (*Bei-sich-selbst-seyn*)”, na medida em que pensa e pensa a si próprio – pensamento e liberdade são coisas intimamente ligadas para Hegel.

implicitamente atividade racional, e não matéria morta, substância inerte, pois, nas palavras de Hegel, a natureza é processo e está destinada a “retornar para seu centro” porque neste centro está a razão e o espírito do Criador. Assim, do processo de desenvolvimento da natureza

O que resulta é o espírito em geral. A necessidade da natureza é postular o espírito como sua verdade, que o espírito é a verdade. Na natureza, o conceito de espírito está perdido em sua externalidade. A natureza é a eterna emergência e dissolução desta externalidade. A Natureza tem o destino implícito de tornar-se espírito (idem, p. 321)

A passagem não poderia deixar de remeter à afirmação de Nietzsche, no aforismo 357 da **Gaia Ciência**, de que “sem Hegel não haveria Darwin”. Afinal, embora a natureza seja matéria, ela é, entretanto, matéria *que se desenvolve* a partir de determinados fins e segundo a razão universal, isto é, o espírito.²⁸ Assim, o conceito de religião precisa superar a oposição entre o espiritual e o não-espiritual, entre espírito e natureza para afirmar que o próprio desenvolvimento da natureza resulta no “espírito em geral”.

Assim, a unidade entre natureza e espírito, nos leva ao tema da unidade entre substância e sujeito. No prefácio à sua **Fenomenologia do Espírito**, Hegel apresenta a formulação segundo a qual a verdade é ao mesmo tempo sujeito e substância. “Substância” significa aquilo que constitui o fundamento de tudo o que existe, isto é, a essência universal das coisas, enquanto “sujeito” significa

²⁸ Nietzsche afirma em **A Gaia Ciência** que foi Hegel quem primeiro introduziu a noção de desenvolvimento nas ciências naturais e com isso “as mentes da Europa estavam preparadas para o último grande movimento científico, o Darwinismo” (NIETZSCHE, 2008, p. 218). Segundo a nota 22 do editor, Nietzsche estaria se referindo explicitamente ao §368 da **Enciclopédia** de Hegel no volume sobre a Filosofia da Natureza, onde a ideia de desenvolvimento das espécies está ligada à finalidade e desígnio do espírito. Assim, no referido parágrafo da Filosofia da Natureza, lemos:

“As *variadas formas e ordens de animais* têm, jacente na base, o tipo de animal, o tipo universal, determinado pelo conceito, o que a natureza apresenta parte nos *variados degraus de seu desenvolvimento* desde a organização mais simples até a mais perfeita, em que ela [natureza] é instrumento do espírito, parte dentro das *variadas circunstâncias e condições da natureza elementar*” (HEGEL, 1997, p. 518)

essencialmente atividade, pensamento e, principalmente autoconsciência. Essas duas categorias, aparentemente opostas, são para Hegel os dois momentos essenciais do chamado espírito absoluto (HEGEL, 1977, pp 10 e ss).

Na filosofia da religião, o tema da unidade entre sujeito e substância no espírito absoluto é retomada como conteúdo do conceito de religião. Afinal, Deus é o principal conteúdo do conceito de religião, sua mais absoluta verdade. Deus é, portanto, espírito absoluto porque é sujeito (atividade, pensamento, etc.) e ao mesmo tempo substância (fundamento e verdade universal). Toda matéria, todo objeto é criação dele e será, assim, fruto da atividade pensante e racional de Deus de maneira a expressar e refletir sua atividade. Nada pode, portanto, estar *do lado de fora* da razão universal e do espírito absoluto e a aparente antítese entre substância e sujeito, tem de ser superada pela filosofia.

O homem é espírito em dois sentidos: em primeiro lugar porque é o resultado da história natural. Ele é criatura de Deus e, portanto, é em grande parte natureza. Mas o homem é o resultado espiritual da história natural e, como tal, ele já está implícito desde o início de seu desenvolvimento. Em segundo lugar ele é espírito, também, na medida em que ele mesmo pensa e age conforme à razão e é, portanto, sujeito pensante. E se não há oposição real entre razão e religião, natureza e espírito, sujeito e substância tampouco haverá distinção entre o *espírito* humano e o *espírito* divino.

Por isso, Hegel afirma, categoricamente, que não pode haver duas formas de razão assim como não pode haver duas formas de espírito. Ao contrário, o filósofo argumenta que o espírito humano e a razão humana nada mais são do que “o divino na humanidade”:

Deve-se notar que não pode haver dois tipos de razão e dois tipos de espírito, uma razão divina e uma humana ou um espírito divino e um humano que seriam estritamente diferentes um do outro, como se sua essência fosse estritamente oposta. A razão humana, a consciência espiritual do homem ou a consciência de sua própria essência, é a razão em geral, é o divino no humano (idem, p. 130).

Assim, Hegel pode afirmar que a religião não é apenas uma invenção dos seres humanos, mas “um efeito do divino em atividade, do processo produtivo do divino na humanidade” (idem, 130). A religião, assim como tudo o que é racional, tem seu fundamento em Deus, porque a própria razão humana não é diferente da razão divina, mas ambas são uma só e mesma razão.

O conceito de religião tem como seu conteúdo essencial a unidade entre o espírito humano e o divino. Ambos são momentos de um só espírito, o Espírito Absoluto. Entretanto, falta ainda definir de modo mais determinado, como o humano e o divino se constituem como *momentos* do Espírito Absoluto. Como dissemos, absoluto é o espírito que está em relação tão somente consigo mesmo, que é consciente de si, e não de um outro. Se o espírito estivesse em relação com algo que não fosse também espírito, então já não se trataria do espírito *absoluto*. “O espírito é *para si*, isto é, ele próprio cria [seu] objeto” (idem, p. 324). Assim, o que está diante dele como objeto é, também, implicitamente espírito. O homem está diante de um objeto como uma realidade externa a ele. O homem é espírito, mas enquanto tal, é espírito *finito*. Deus, o espírito absoluto, ao contrário, está diante das coisas como criação *sua*, fruto de sua vontade e desígnio e, portanto, sempre em relação consigo mesmo.

O interesse especial da filosofia da religião não é apenas a relação de Deus com sua criação em geral, mas com a criatura *homem*, em especial. No que diz respeito a essa relação, a aparente separação entre o espírito finito e o espírito infinito, não implica que o último prescindia do espírito. O espírito absoluto, portanto, não é apenas a união entre dois, mutuamente excludentes e limitados. Deus é o próprio espírito absoluto justamente porque o espírito finito, humano, é momento fundamental da relação de Deus consigo mesmo.

Assim, é ao falar de *espírito* que pretendemos usar o termo “espírito” no lugar de “consciência”; assim ao usá-lo temos uma relação afirmativa do espírito com o espírito absoluto. Onde falamos deste modo, temos em mente a relação do espírito com o espírito enquanto tal. Mas esta não é meramente a conexão separável entre o espírito finito e o espírito absoluto, ao contrário, ela é o que há de essencial, sua conexão interior (idem, p. 318).

Isso quer dizer que o espírito finito participa do espírito absoluto na medida em que o espírito absoluto pensa a si mesmo. O conceito de religião, portanto, nos leva à formulação de que ao pensar Deus, o homem é partícipe da própria consciência-de-si do ser divino. Porém, o homem não chega a este discernimento sem antes superar a aparente antítese entre sujeito e substância, em geral, e entre espírito finito e espírito infinito, em especial. A antítese entre o que é sujeito e o que é substância é superada pela filosofia, a antítese entre espírito finito e espírito infinito é superada pela filosofia da religião.

A contradição, porém, não desaparece na indiferença entre os dois momentos, isto é, não é que Deus e o homem sejam simplesmente a mesma coisa, mas um não existe sem o outro. A diferença específica entre as naturezas divina e humana subsiste como momento desta unidade.²⁹ Nisto consistirá precisamente o “milagre” da encarnação de Cristo, como veremos mais tarde: Deus encarna em Cristo, segundo Hegel, para revelar essa unidade indissolúvel entre Deus e o homem. Porém, juntamente com o conceito de encarnação, o Cristianismo traz também o conceito de *Trindade Divina*: isso é, a diferença específica entre Pai, Filho e Espírito Santo se torna uma característica essencial de Deus.

Agora, porém, muito embora Hegel tenha chegado a este conceito logo na primeira parte de suas **Lições**, faz-se necessário ver de que modo o conceito se relaciona com as religiões realmente existentes. A **Religião Determinada** é a exposição de como esta unidade entre o humano e o divino aparece progressivamente nas diversas religiões ao longo da história.

²⁹ Em **The Incarnation of God**, Hans Küng afirma que é em Frankfurt que o tema da unidade entre o divino e o humano começa a aparecer na obra de Hegel. Trata-se, segundo o teólogo alemão de uma transição entre a anterior separação entre Deus e o homem em direção à participação do homem na vida divina. Küng afirma, entretanto, que esta unidade entre Deus e o homem não significa que ambos tenham “se mesclado em uma união indistinta, mas estão reunidos em uma associação de unidade abrangente” (KÜNG, 1987, p. 106). Até onde podemos entender, a “associação em unidade abrangente” se diferencia da “união indistinta” no sentido em que nesta última, a diferença específica entre o homem e Deus, entre o finito e o infinito, se perderia sendo portanto, “indistinguíveis” um do outro, enquanto a “unidade abrangente” a que Küng se refere, implica que ambos estão unidos como momentos um do outro, mas sem perder o caráter específico do finito e do infinito, do humano e do Divino como momentos fundamentais desta unidade.

2.1.2. Religiões Determinadas: do conceito à história.

Vimos que o conceito de religião é definido como a unidade do espírito finito e do espírito absoluto. Assim, é a unidade entre o homem e Deus na medida em que ambos são espírito, consciência-de-si e, como tal, dotados de razão. Vimos também, entretanto, que o conceito desta unidade é complexo e envolve a superação de um modo determinado de consciência, na qual existe a antítese entre sujeito e objeto, espírito e matéria, mas também a superação da antítese entre o espírito finito e o espírito absoluto.

Esse discernimento, porém, não está presente na consciência imediata do homem, mas envolve um esforço de superação das formas imediatas de consciência pela filosofia. A **Religião Determinada** será, portanto, a passagem do abstrato para o concreto como a demonstração do modo pelo qual a consciência humana progride em direção ao ponto de vista especulativo ao longo do próprio desenvolvimento histórico das religiões.

O desenvolvimento não mostra ainda o conceito de religião em sua plena concretude, em sua manifestação completa. A religião determinada é apenas o caminho para este objetivo e, como nos lembra Hegel

O caminho não é ainda o objetivo. O espírito não atinge seu objetivo sem ter atravessado o caminho, ele não alcança o objetivo desde o início; aquilo que é o mais perfeito, isto é, o mais completo, deve atravessar o caminho para chegar ao objetivo (HEGEL, 2007, v1, p. 143)

Veremos, portanto, o modo como o espírito atravessa o caminho³⁰ da história para finalmente atingir o seu objetivo, isto é, a plena realização concreta do

³⁰ A referência de Hegel ao modo como o espírito tem de percorrer um caminho para atingir seu objetivo não pode deixar de nos remeter aos fragmentos restantes do poema de Parmênides na qual a deusa guia o filósofo-poeta pelo caminho adequado para se atingir a verdade.

conceito. Porém é importante lembrar que não é nas religiões determinadas que este objetivo é atingido, mas apenas na última parte das lições, na chamada *religião consumada* que o caminho é, finalmente, atravessado. Por ora, o procedimento será expor apenas o caminho.

A exposição das **Lições de 1824** se inicia com o que Hegel chama de *Religiões Naturais*, isto é, formas de consciência religiosa ainda primitivas, segundo o filósofo, porque não conceberam ainda a diferença entre espírito e natureza. Embora exista uma grande variedade de religiões da natureza, todas são caracterizadas, segundo Hegel, pelo fato de que “neste estádio, o espírito é ainda idêntico à natureza” (HEGEL, 2007, v2 p. 235).

Entretanto, a identidade entre espírito e natureza, explica o filósofo, não é ainda capaz de conceber um conceito orgânico de natureza, isto é, conceber a natureza como a totalidade de forças e elementos naturais relacionados uns com os outros, a que os gregos chamariam de cosmos. Não sendo uma totalidade, a unidade entre o espiritual e o natural se dá sob um aspecto singular, isolado da natureza. Nas palavras de Hegel: “este céu visível, este sol ou esta lua, um rio, uma árvore, este animal ou ser humano, e assim por diante; é uma existência natural imediata deste tipo que é apreendida como Deus em geral” (idem, p. 250). Unidade imediata entre espírito e natureza significa, portanto, que a consciência humana apreende elementos específicos da natureza, animais, astros, plantas, etc. como se fossem deuses e não *a natureza* entendida como organismo, totalidade, cosmos.

As formas de religião da natureza são as religiões mágicas,³¹ as religiões orientais que se subdividem em religião da fantasia ou *hinduísmo*, a religião persa

³¹ Uma análise detalhada sobre este tipo de crença religiosa, e que provavelmente serviu de base para os estudos de Hegel, é o estudo de 1760 do político, historiador e escritor francês Charles de Brosses intitulado *Du Culte des Dieux Fetiches*, de onde aliás, provém o tão usual termo *fetichismo*, que De Brosses empresta da palavra portuguesa *feitiço*, para indicar o caráter mágico desta forma de religião (De BROSSES, 1760, Reimpressão).

O teólogo romeno Mircea Eliade também atribui às religiões mágicas o fato de serem a primeira forma de simbolismo religioso do homem pré-histórico. A leitura de Eliade é muito interessante por fornecer elementos históricos que traçam o paralelo da evolução das ideias religiosas com o desenvolvimento

ou religião da luz (e da escuridão) e, finalmente, a religião egípcia como aquela que prepara a transição entre religião da natureza e religião do espírito. Hegel identifica a religião egípcia como aquela em que o espírito começa a desgarrar-se de sua unidade imediata com os fenômenos naturais. Hegel utiliza aqui uma bela imagem: a da esfinge egípcia que mostra um rosto se projetando a partir de uma forma animal (idem, p. 379)³².

Em seguida temos a exposição das religiões do espírito, denominada nas **Lições** como religiões da *Individualidade Espiritual*³³ da qual fazem parte as religiões grega e judaica. Aqui, diferentemente das religiões naturais, o espírito começa a aparecer como princípio determinante destas religiões. Como vimos sobre o conceito de religião, o espírito aparece pela primeira vez sob a forma de subjetividade. De maneira análoga, as primeiras religiões do espírito, nas palavras de Hegel: “a característica básica desta nova esfera é a *subjetividade em geral*” (idem, p. 382).

A primeira forma de religião do espírito, aparece sob a representação de Deus como um sujeito ou dos *deuses* como *sujeitos* que são espírito em primeiro lugar, porque são livres e determinam a si mesmos, dotados de razão e de vontade. Evidentemente não se trata de subjetividade tal como exposta na *consciência empírica*, como *espírito finito*. Deus é espírito infinito, e isto está presente nas religiões do espírito. A *subjetividade* aparecerá como a representação da vontade

social e tecnológico das civilizações. Assim, ele atribui o aparecimento dos ritos e simbolismos mágicos ao aparecimento, entre os paleantropídeos, de “ferramentas para fazer ferramentas” e à dominação do fogo. (ELIADE, 2010, v1 pp. 17 a 19)

³² Embora Hegel esteja especificamente discutindo a forma artística de representação do espírito, em sua Filosofia da História, Hegel novamente retoma a imagem da esfinge como espírito projetando-se a partir da forma bruta animal. Ver HEGEL, 2004, p. 199.

³³ Na nota 386 do editor, Peter Hodgson, vemos a valiosa menção à diferença das anotações de Deiter e Griesheim. O termo *individualidade* aparece nas anotações do último, enquanto que o primeiro utiliza o termo *subjetividade* para a designação destas religiões. Embora tenhamos adotado o termo tal como ele se apresenta literalmente nas edições inglesas das **Lições**, o termo subjetividade parece indicar mais claramente que as primeiras formas de religião do espírito, representam Deus como um sujeito, que é também uma forma de espírito. Indivíduo parece mais um conceito ligado a ideia de coletivo, espécie. (HEGEL, 2007, v1 p 381 n. 386)

livre e da razão: Deus criou o mundo e os homens conforme seus propósitos e é consciente de si neste seu desígnio.

Naturalmente, causa algum estranhamento que religiões aparentemente tão diferentes quanto a judaica e a grega façam parte de uma mesma esfera de religiosidade. Entretanto, o elemento comum a ambas é que no que diz respeito ao conceito de espírito, se elevou acima do elemento natural. Mas no que diz respeito a forma de representação deste conceito, a religião grega realiza a transfiguração da forma sensível, natural, em espírito, representando a subjetividade divina na forma da beleza humana e em vários deuses. Por isso a religião grega é chamada religião *da beleza*, representação do espírito como o belo.

O judaísmo, ao contrário, representa a subjetividade espiritual de maneira negativa em relação a qualquer forma sensível, de modo a negar, portanto, o elemento natural, corporal e material. Por isso o judaísmo é a religião da sublimidade (*Erhabenheit*). O Deus do judaísmo é apresentado como o Único. “Este Deus único é, portanto, destituído de configuração ou forma, pois ele é puro poder; tudo o que é particular é posto nele como negativo, i.e., como não pertencendo a ele, não condizente com ele, não digno dele” (idem, p. 426)³⁴.

Em que pesem as diferenças na forma de representação, ambas afirmam a subjetividade como substância universal, isto é, como princípio fundamental e força que se elevou por sobre a natureza e a matéria. Tanto o Deus judaico quanto os deuses gregos têm poder pleno sobre as forças naturais e sobre os destinos dos homens. Apenas quando Deus é representado como espírito e subjetividade é que pode a natureza ser representada como cosmos, que reflete a vontade de Deus na criação. Ambas as religiões, grega e judaica, representam o mesmo conceito de Deus como espírito, porém, enquanto os deuses gregos são representados sob

³⁴ Vale, porém, lembrar que embora o argumento seja verdadeiro no geral, há algumas referências isoladas das escrituras veterotestamentárias a atributos corporais de Deus. Assim, por exemplo, após comerem do fruto do bem e do mal, Adão e Eva “ouviram os passos de laweh Deus que passeava no jardim à brisa do dia” (Bíblia de Jerusalém, Gen 3:8). Não há menção dessas exceções em Hegel. Elas, porém, serão objeto de estudos e comentários por David Friedrich Strauss e Ludwig Feuerbach.

formas sensíveis particulares, o Deus judaico é representado negativamente em relação à forma ou configuração sensível.

Por fim, vemos a religião Romana como aquela em que o *propósito* (*Zweckmässigkeit*) é o princípio determinante³⁵. As religiões da subjetividade implicam já a ideia de que Deus (ou os deuses) têm um propósito específico em relação aos homens. Porém, o propósito de Deus nas outras religiões, estava ainda restrito à particularidade das nacionalidades grega e judaica. Com Roma, o mundo está dominado por um só estado, que encerra diversas nacionalidades e povos. Trata-se, nas palavras de Hegel de um propósito que “se torna a condição universal do mundo, um domínio global, uma monarquia universal” (idem, p. 500). O propósito de Deus, seus planos, não se dirige a um povo em particular, nacionalmente determinado, mas a todos os povos que estão sob o domínio de Roma.

Entretanto, enquanto o Estado romano aparece como propósito universal, surge uma cisão entre este propósito na vida pública e a forma de religiosidade dos indivíduos particulares. Nas palavras de Hegel, “de um lado temos o estado em todo seu rigor, de outro uma condição inculta” (idem, p. 504), ou seja, de um lado o Estado em toda a sua riqueza e, de outro, na vida privada dos cidadãos a religiosidade popular está marcada pelo culto a deuses com atributos extremamente específicos e determinados como a deusa “Vesta, que era um tipo específico de chama necessária para a panificação” (idem, p. 505), exemplo utilizado por Hegel para ilustrar a pobreza de representação religiosa na vida privada dos cidadãos.

Assim, embora a religião romana represente um aspecto determinante do conceito de religião, isto é, o propósito universal de Deus, este propósito universal não é ainda a unidade do espírito absoluto com o espírito finito, com a subjetividade

³⁵ Na edição inglesa, *Zweckmässigkeit* aparece traduzido, indistintamente, ora como *purpose* ora como *expediency*. A palavra alemã *Zweck*, literalmente, significa fim, no sentido de objetivo, de finalidade. Na edição inglesa, em que pese o título dessa seção seja *The Religion of Expediency*, a palavra que mais ocorre no corpo do texto é *purpose*, razão pela qual optamos pela tradução para o português como propósito.

humana enquanto momento determinante do Conceito de Religião. Este aspecto faltante abrirá o caminho para o surgimento da religião cristã.

Temos, com isso, um breve resumo do que Hegel entende por Religião Determinada, isto é, o esquema segundo o qual o conceito vai se determinando historicamente a partir das diversas religiões. Entretanto, qual o lugar do Cristianismo neste movimento histórico? A terceira parte da filosofia da religião será dedicada inteiramente à religião Cristã.

2.1.3. O Cristianismo, a encarnação de Deus e a consumação do conceito

O conceito de religião é definido como a unidade do divino e do humano. Assim, Deus, como conteúdo principal do conceito de religião é não apenas a unidade da natureza e do espírito, mas também e principalmente a unidade do espírito finito com o espírito absoluto, na qual o espírito em geral é definido como “o divino no humano”. Este conceito, definido ainda abstratamente na primeira parte das **Lições**, se realiza nas diversas religiões como um progresso histórico em direção à sua plena realização, o caminho do espírito em direção a seu objetivo.

A principal questão de Hegel sobre a religião determinada é evitar que o caminho da determinação do conceito possa se estender infinita e indefinidamente. Para Hegel, ao contrário, esse caminho tem de chegar a um termo final em que o conceito é definitiva e completamente determinado. Em outras palavras, a preocupação do filósofo é com o movimento em que cada momento implícito no conceito especulativo de religião ganha determinação concreta na passagem de uma religião determinada para outra. Já na primeira parte de suas **Lições**, o filósofo se pergunta:

Porém, o que é a *consumação* das determinações do conceito? Poderia ela proceder até o falso infinito? Ao contrário, todo progresso genuíno de determinação retorna para si mesmo. A consumação da determinação do conceito não significa outra coisa

senão que o conceito de religião é, ele próprio, completamente positivado (HEGEL, 2007, v1 p. 111)

Assim, Hegel define a consumação como um retorno para si e, ao mesmo tempo, como o momento final de completa objetivação dos elementos constitutivos do Conceito de Religião. A consumação cumpre, em primeiro lugar, o papel de pôr fim ao progresso incessante de determinações dos elementos implícitos no conceito abstrato de religião tal como eles se objetivam nas diversas religiões determinadas. O problema de “prosseguir até o falso infinito”, é, portanto, o problema de um progresso que passe incessantemente de uma religião determinada, para outra e assim por diante. O falso infinito é aqui o progresso de um finito para outro finito, tal como Hegel já descrevera em sua **Lógica**, mais especificamente quando trata da doutrina do Ser nos parágrafos 93 e seguintes.

O desenvolvimento segundo a determinação do conceito tem, portanto, de chegar ao fim, tem de esgotar, ou seja, *consumar* o movimento de objetivações e determinações do conceito. O que Hegel chama aqui de consumação é descrito, portanto, como um momento em que “o conceito se tornou completamente objetivo para si próprio” (idem, pp. 110-111).

A religião percorre, através da história, o caminho que a leva de volta ao conceito especulativo de religião. A filosofia da religião é o campo da filosofia que estuda este percurso até o seu momento final com o advento histórico da religião cristã. Isso leva Hegel a argumentar que o cristianismo não pode ser considerado simplesmente uma religião ao lado de outras religiões como apenas mais um momento do desenvolvimento do conceito de religião. Na verdade, a religião cristã terá um lugar especial de destaque na chamada Religião Consumada, na medida em que, com ela, o conceito especulativo de religião, implícito em cada uma das diversas religiões determinadas, encontrará, finalmente, sua plenitude na revelação de Deus: o conceito é consumado na medida em que, no Cristianismo, o conceito não está apenas implícito na representação religiosa, mas inteiramente explícito, revelado. Por isso a religião cristã será chamada também de religião *revelada*. As diversas religiões cumprem um papel histórico como etapas as quais o conceito atravessa para chegar ao seu objetivo, objetivo se consuma com o advento do

cristianismo como religião em que o conceito é completamente positivado, inteiramente manifesto.

A primeira objeção que se poderia levantar contra esta consumação do conceito de religião no cristianismo, uma religião *particular*, é o caráter “particularista” ou “intolerante” desta formulação na medida em que ela privilegia a religião cristã em detrimento das demais religiões. A polêmica em torno de um tal raciocínio é inegável, sobretudo entre os partidários do laicismo e do esclarecimento que, não sem razão, alertariam quanto ao risco de fundamentalismo religioso e intolerância. Será esse o principal aspecto da crítica de Feuerbach à noção de “consumação histórica” em Hegel, como veremos no capítulo 2, a esse respeito.

O argumento de Hegel, porém, não pretende se basear em intolerância ou desprezo por outras formas e culto religioso. Aliás, o filósofo estuda a história das religiões com zelo e demonstra um grande respeito e interesse intelectual por todas as religiões, do mundo antigo ao mundo contemporâneo³⁶. Na verdade, o argumento usado por Hegel é que a religião universal não pode apenas ser um conceito que paira acima das religiões realmente existentes como um ideal, sem jamais encontrar sua realização efetiva. Se este fosse o caso, teríamos uma oposição entre conceito e determinação que nos levaria ao que Hegel chama de um “universalismo abstrato”, isto é, um conceito que carece de realização efetiva³⁷. Por isso as religiões

³⁶ É de se notar, porém, que embora trate também o islamismo com um certo respeito, esta religião, que inclusive surge num momento histórico posterior ao cristianismo, é pouco tratada por Hegel e ofereceria, na minha opinião, um verdadeiro desafio ao tratamento do cristianismo como religião consumada. É possível notar, aliás, que o Islamismo sequer figura entre as religiões determinadas, e que é mencionado apenas na terceira parte da filosofia da religião. Para Peter Hodgson, isso é um indicativo de que o Islamismo é, na verdade, um rival do cristianismo no mundo contemporâneo e no processo de consumação do conceito de religião. Assim a religião maometana não se encaixa no esquematismo da filosofia da religião de Hegel o que, segundo Hodgson, pode ser atribuído ao fato de o filósofo compartilhar de “uma antipatia europeia de longa data” em relação ao Islã. (HODGSON, 2005, p. 206 n. 3)

³⁷ Para Hegel, a maior expressão de um tal “universalismo abstrato” no campo da filosofia da religião estaria na Teologia Racional de Kant que buscaria a compreensão racional e filosófica de Deus em separado das doutrinas teológicas da religião positiva, como se estas fossem deturpações da religião natural, isto é, da religião purificada de dogmas religiosos. O principal objeto de crítica de Hegel é o texto de Kant, de 1793, que traz por título **A religião dentro dos limites da simples razão**, numa clara iniciativa de separar a doutrina filosófica da religião de sua doutrina dogmática e teológica

determinadas são encaradas, pelo filósofo, como o “caminho” de autodeterminação do próprio conceito em direção a sua plena realização, não em um conceito abstrato, separado das religiões particulares, mas precisamente a plena realização em *uma religião particular* dotada de certas características que permitem a consumação total do conceito.

Para Hegel, o conceito de religião não está separado das religiões realmente existentes, mas, ao contrário, estas religiões são etapas do processo de autodeterminação do conceito que tem de se manifestar, finalmente, numa destas religiões, em “[uma] religião na qual a religião se tornou objetiva para si própria” (HEGEL, 2007, v3 p. 163). Isso significa que uma religião em particular será aquela na qual o conceito de religião, entendido como *a religião*, se consuma. O conceito “tornado objetivo para si próprio”, reafirma a ideia de que a história das religiões é o processo de autodeterminação do conceito, processo histórico orientado para um determinado fim, qual seja, a consumação do conceito.

Assim, as religiões determinadas expressam o conceito de religião apenas de maneira limitada, representando apenas um aspecto parcial de Deus e do espírito absoluto³⁸. No cristianismo, entretanto, todos os momentos do conceito universal de religião estão contidos e representados em uma só religião. É segundo esta ideia de totalidade do conceito que Hegel procede à exposição do cristianismo como da totalidade do desenvolvimento da ideia de Deus.

(KANT, 1996 pp. 39ss). Por isso é que Hegel, na introdução de 1824 ao conceito de religião, faz uma brincadeira com as palavras *Lehre*, que em alemão significa doutrina, e *Leerheit*, que significa vazio, como querendo dizer que ao se opor à dogmática religiosa e à religião positiva, a teologia racional filosofava sobre o vazio, isto é, sobre um conceito carente de conteúdo concreto. (HEGEL, 2007, v1 pp 132 e ss)

³⁸ Assim, nas religiões da natureza, como vimos, Deus está em sua unidade imediata com as forças da natureza. Deus é de fato um só com a natureza, mas ele é ainda mais do que isso, porque toda a natureza, compreendida como totalidade cósmica, é criação de Deus, e enquanto tal, apenas reflete o espírito. Nas religiões da espiritualidade, Deus é representado como espírito, mas aí ou ele está abstratamente oposto às formas físicas e naturais, como no judaísmo, ou então ele é representado como as muitas formas do espírito, como os diversos deuses da religião grega. Neste caso, porém, os deuses estão ainda limitados pelo *destino*, como uma força maior, também abstrata. Assim, em nenhuma destas religiões Deus revela sua essência verdadeira, como unidade do espírito com a natureza, do espírito absoluto com o espírito finito.

As religiões determinadas já apresentam ideias religiosas contidas no cristianismo. Sobretudo no que diz respeito à ideia de Deus, é possível ver desde o hinduísmo a representação da trindade de Deus que Hegel define como o *Trimurti*³⁹. Também a ideia da criação do mundo, como um momento essencial desse conceito, está contida em outras religiões, não apenas no judaísmo, de onde o cristianismo recebe a tradição dos livros sagrados do velho testamento, mas também em tradições religiosas como a grega, por exemplo, em que a narrativa da criação do mundo está contida nos poemas clássicos como a **Teogonia** de Hesíodo.

Porém, há a representação de um momento na ideia de Deus que é exclusivo da religião cristã, segundo Hegel: a representação do Deus encarnado. É com a encarnação que o cristianismo *consoma* todo o desenvolvimento da ideia com a figura do Deus feito homem (*Menschwerdung Gottes*), Jesus Cristo. Com isso, a unidade entre Deus e o homem que tem validade universal, isto é, para *todos os homens*, se expressa como a manifestação de Deus em um homem singular.

Uma primeira relação entre os conceitos de consumação histórica e encarnação de Deus pode assim ser estabelecida: assim como o conceito universal de religião, o conceito de religião em geral, tem de se manifestar plenamente em uma religião particular, também a unidade entre Deus e o homem, relação universal, tem de se manifestar, segundo Hegel, na figura de um sujeito individual. O espírito absoluto encarna, adquire realidade efetiva em um espírito finito com a vinda do Messias.

Para Hegel, a reconciliação não é outra coisa senão a manifestação objetiva da unidade entre o espírito absoluto e o espírito finito, a manifestação do “divino no humano” tal como exposto na primeira parte das **Lições**. Esta

³⁹ Segundo Hegel:

“Devemos reconhecer, em relação à mitologia Hindu, que ela já contém estas determinações básicas do conceito, o desenvolvimento do conceito. Esta trindade é sua forma básica, a forma abstrata básica do espírito isso é o que os Hindus representam como o Trimurti. “Murti” significa alma, em geral, toda emanção do absoluto, suas manifestações particulares. Assim, “Trimurti” significa três essências” (HEGEL, 2007, v2, p. 327)

manifestação é o ápice do conceito, sua consumação, na medida em que ela explicita a natureza espiritual de Deus de maneira concreta e objetiva. Pois, ao contrário das outras religiões em que o conteúdo da ideia de Deus permanecia velado à consciência religiosa, por trás das imagens e dos mitos, no cristianismo, “o espírito aparece como é em si e para si, e o *conteúdo* concorda com o conceito de espírito” (HEGEL, 2007, v3 p. 332).

A concordância entre conceito e conteúdo significa a manifestação explícita deste conteúdo conceitual sob uma forma sensível. Retomando o início da exposição hegeliana, o conteúdo do conceito de religião é a unidade do espírito absoluto com o espírito finito, das naturezas humana e divina. Assim, é essa unidade que no cristianismo será plenamente revelada de maneira sensível, como a aparição do espírito de Deus sob a forma de um espírito concreto, finito. Deus encarnou em Cristo

Conseqüentemente, Deus aparece na presença sensível; ele não tem outra figura ou forma (*Gestalt*) senão a do modo sensível do espírito que é espírito em si – a forma do *ser humano singular*. Esta é a primeira e única forma sensível do espírito – é a *aparição de Deus na carne*. (HEGEL, 2007, v3, p. 214)

Assim, o cristianismo é a religião consumada porque é apenas nele que a unidade do espírito absoluto com o espírito finito, aparece finalmente sob uma forma sensível na pessoa de Jesus Cristo. A aparição de Deus na carne, isto é, sob a forma de um sujeito humano individual, revela a essência do espírito presente no interior da subjetividade. Desse modo, embora a subjetividade tenha aparecido, inicialmente, como uma parte do problema, isto é, da cisão inerente ao conhecimento empírico que opõe sujeito e substância; agora, Deus encarna como sujeito para reconciliar esta forma de espiritualidade finita, a subjetividade, com a substância universal que é espírito absoluto.

A encarnação é a reconciliação da cisão anterior entre Deus e sua criação que não é, como vimos, apenas natureza e substância, mas também e essencialmente sujeito e espírito. Mas a encarnação reconcilia também os homens,

divididos por suas religiões, culturas e nacionalidades particulares. Assim, se a relação entre Deus e o homem universal tem de se manifestar em um homem singular, isso não significa que a revelação de Deus tenha efeito apenas para esse homem singular. Ao contrário, Hegel desenvolve um argumento segundo o qual a revelação só pode se tornar universal porque se manifesta em um homem singular. Cristo é Deus mesmo, que se lança em meio a sua própria criação para reconciliar os homens e o mundo consigo mesmo⁴⁰ e isso tem de ser universalmente reconhecido.

A encarnação é um momento necessário para o reconhecimento universal da relação entre Deus e o homem porque ela é a revelação objetiva, sensível e inequívoca da essência divina em sua relação com o sujeito humano. Apenas assim é possível revelar o princípio segundo o qual cada um possui, em si mesmo como sujeito, a verdade absoluta e a substância universal. Assim, cada um participa, como espírito finito, no movimento de autodeterminação do espírito absoluto. Para Hegel, a encarnação é a revelação de que a essência de Deus é “a vocação do sujeito” com a consequência de que esta vocação é inerente a todos os sujeitos independentemente de suas condições culturais e nacionais. A finitude e a limitação do sujeito são assim reveladas como aspectos exteriores de sua existência mundana, e o substancial é assim revelado como a verdade mais interior. Com o evento histórico da encarnação de Deus em Cristo se dissolvem as barreiras nacionais, culturais e linguísticas, e pela primeira vez aparece, na história do mundo, a ideia de igualdade e liberdade universais, pois o sujeito finalmente se reconhece como

[...] determinado para o universal, i.e., elevado acima de toda localidade, nacionalidade, condição, situação de vida, etc. Os seres humanos são todos iguais; a escravidão é intolerável; existe valor e

⁴⁰ A ideia de reconciliação de Deus com o mundo, Hegel empresta do apóstolo Paulo na Segunda Epístola aos Coríntios: “Pois era Deus que em Cristo reconciliava o mundo consigo, não imputando aos homens suas faltas e pondo em nós a palavra da reconciliação” (2Cor 5:19)

validade absolutos apenas nesta perspectiva” (HEGEL, 2007, v3, p. 109).

A encarnação, que revela a essência de Deus, traz, assim, consequências religiosas e políticas irreversíveis para a história do mundo, como o fim da escravidão⁴¹ em escala global durante a passagem da antiguidade para o mundo medieval. Como estas consequências estão ligadas ao evento da encarnação de Cristo é explicado, por Hegel, com base na própria história dos evangelhos e nas narrativas bíblicas a respeito da vida de Jesus Cristo. Pois o significado destas narrativas não se resume ao ensinamento de Cristo em vida, seu exemplo como sujeito em relação com seus discípulos, mas inclui a morte do Deus encarnado e a sua ressurreição.

O momento da presença imediata de Deus em Cristo é negado com a crucificação e a morte que, assim, passa a ser também “um momento essencial na natureza do espírito”. Para Hegel, a interpretação segundo a qual a morte de Cristo revela um “Deus tirano que demanda sacrifício” é uma interpretação falsa. A verdade sobre a paixão e a morte de Cristo está na reconciliação de Deus com o homem na medida em que se revela “nessa morte, [que a] finitude é ela própria uma determinação de Deus”. Mas a reconciliação é operada apenas quando, após a morte de Deus, há a ressurreição como a superação da negação ou, em termos hegelianos, a “negação da negação [como] momento da natureza divina” (HEGEL, p. 219-220).

A negação da negação é o momento decisivo na consumação do conceito de religião porque nega a essência abstrata do Pai, como o princípio criador do universo, e também a determinação concreta de Deus como sujeito individual, a

⁴¹ Pode-se objetar esta afirmação, sobretudo na história da América Latina, argumentando que a igreja católica também foi responsável, ativa ou passivamente, pelo retorno da escravidão no mundo moderno, a escravidão negra. A convivência de alguns setores da igreja católica é certamente repugnante. Mas não se deve tomar a parte pelo todo e esquecer que alguns setores da igreja foram ativos inclusive nos movimentos de resistência indígena e quilombola em todo o novo mundo. Porém, o principal argumento que validaria o raciocínio histórico de Hegel é que o retorno da escravidão foi obra do renascimento que é, justamente, o retorno de ideais políticos e estéticos do mundo pagão, isto é, do mundo escravocrata.

presença viva do Filho. Após a morte e a ressurreição, Deus se faz presente no seio da comunidade cristã como o laço de amor que une todos os sujeitos universalmente. Essa presença de Deus na comunidade é o que a religião cristã representa como o Espírito Santo.

Embora a história dos evangelhos vá além dos ensinamentos em vida do Deus encarnado, é a própria encarnação que é o momento de mediação entre a presença física do Cristo e a sua presença espiritual da comunidade.⁴² Para Hegel, essa passagem da presença de Deus em Cristo para sua presença na comunidade de sujeitos universalmente livres é precisamente o que permite ao evento-Cristo ser um momento fundamental não apenas para a história das religiões, como da própria história universal, na medida em que sua morte não faz desaparecer a unidade entre o divino e o humano, mas, ao contrário, sela esta unidade para sempre no seio da vida comunitária.

Com a encarnação de Deus em Cristo se consuma o conceito de religião e a história de seu desenvolvimento nas várias religiões. Porém a encarnação traz, também, segundo Hegel, a própria ideia de consumação como um modo de computar o tempo a partir de um sentido histórico absoluto e não apenas como o transcorrer infinito do tempo. Assim não é apenas a filosofia da religião que, em Hegel, está historicamente orientada segundo um princípio de consumação do tempo. Mas é a própria história e esse princípio de consumação que são resultado de uma forma de consciência histórica aberta com o advento do cristianismo.⁴³

⁴² Não é, portanto, contraditório que a história dos evangelhos não se resuma apenas à presença física de Deus na pessoa de Jesus Cristo, mas inclua também a presença de Deus como Espírito Santo. A encarnação continua sendo o momento fundamental porque ela é necessária como momento mediador, isto é, o momento que prepara a transição para a presença espiritual de Deus na comunidade. Aliás, essa própria presença é anunciada por Cristo em vida como no Evangelho de Mateus: “Em verdade ainda vos digo: se dois de vós estiverem de acordo na terra sobre qualquer coisa que queiram pedir, isso lhes será concedido por meu Pai que está nos céus. Pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mat. 18:19-20)

⁴³ Aliás, embora Löwith declare a importância da orientação histórica para toda a filosofia de Hegel, é o próprio Hegel quem declara, abertamente, a importância da orientação *religiosa* para a sua **Filosofia da História** na medida em que a ideia de que a razão governa a história universal possui “a

De volta a Karl Löwith, o surgimento histórico do cristianismo na pessoa de Jesus Cristo é, para o judeu alemão, responsável por uma mudança decisiva na consciência humana. Segundo ele, com o cristianismo “a substância espiritual se torna o sujeito em uma personalidade histórica individual. Desse modo a unidade do divino e do humano é finalmente trazida à consciência”, de um modo universal entre os homens. Löwith ressalta que, na filosofia hegeliana, essa transformação da consciência humana, trazendo à luz a unidade da substância com o sujeito e do divino com o humano, não possui apenas uma importância para a história das religiões, mas para a concepção de história como um todo, com o surgimento do mundo moderno. Ela é responsável pela fundação do modo europeu de computar o tempo, “que não possui importância apenas temporária e condicional, mas um significado histórico absoluto”, não apenas porque “o mundo europeu se tornou cristão para sempre”, mas também porque este mundo europeu se torna o centro de uma expansão universal do princípio do pensamento e da liberdade que, “com o Cristianismo atinge sua plena estatura” (LÖWITH, 1991, p. 34).

2.2. Encarnação: *Inkarnation* ou *Menschwerdung Gottes*?

É relativamente fácil ver como a encarnação se apresenta como um diferencial importante da religião cristã em relação ao judaísmo, uma vez que essa religião, como já visto, se caracteriza pela negação de qualquer representação de Deus sob forma sensível. Porém, é necessário entender em que a encarnação de Deus na religião cristã se difere de outras formas de manifestação ou aparição sensível da divindade nas mais diversas religiões.

forma de uma *verdade religiosa*, de que o mundo não está abandonado ao acaso e a causas externas e contingentes, mas a *Providência* o controla” (HEGEL, 2004, p. 12)

Há, entretanto, um problema com a tradução do termo do alemão para o português que está diretamente relacionada com a maneira como diversas religiões representam Deus (ou os deuses) sob formas da imaginação sensível. Afinal que Deus tenha forma concreta, isto é, presença ‘carnal’, tal como o termo *encarnação* conota, não é exatamente uma característica exclusiva do cristianismo. Há ainda uma especificidade no modo como o cristianismo apresenta a encarnação de Deus em relação a outras aparições “carnais” da divindade em outras religiões. Essa especificidade é o tema em foco nesse momento, ao diferenciarmos dois termos em alemão: *Inkarnation*, de um lado, e *Menschwerdung Gottes*, de outro, ambos traduzidos simplesmente como encarnação para o português (e como *incarnation* para o inglês).

Literalmente, porém, *Menschwerdung Gottes* significa “Deus feito homem” ou mais precisamente: o vir a ser homem de Deus, já que *werden* corresponde em português ao verbo tornar-se, vir a ser. Esta forma de encarnação é a que se aplica especificamente ao cristianismo. *Inkarnation*, é palavra de origem latina que significa simplesmente encarnação como a ideia de aparição ou presença carnal, material. Ambos os termos são traduzidos como encarnação porque a diferença entre ambos é uma diferença de gênero para espécie, isto é, *Menschwerdung Gottes* é uma forma específica de encarnação (*Inkarnation*). Nesse sentido, o editor e tradutor da edição inglesa das **Lições sobre a Filosofia da Religião**, explica que enquanto *Menschwerdung Gottes* “envolve a aparição ou auto revelação de Deus em um ser humano específico”, a mera *Inkarnation* aparece, em outras religiões, como “a aparição do divino em uma multiplicidade de formas naturais (carnais), finitas” (HODGSON *in* HEGEL, 2007, v2 p. 270, n102).

Desse modo, a encarnação no cristianismo, é explicada como a aparição miraculosa de Deus em um único ser humano, Jesus de Nazaré. Diferentemente, portanto, de outras religiões – o exemplo de Hodgson é a leitura de Hegel sobre o hinduísmo – no cristianismo a encarnação é o evento singular de auto manifestação da essência de Deus em um só homem, enquanto outras religiões representam a

manifestação material da divindade em diversos homens ou até diversas formas naturais em geral, não necessariamente humanas.

O hinduísmo, por exemplo, tal como Hegel expõe na **Religião Determinada** (volume II das **Lições**), já traz desde tempos muito anteriores ao cristianismo, a representação da trindade de Deus como seu elemento fundamental, o chamado *Trimurti*.⁴⁴ Assim, para a religião hindu, Deus não é apenas substância abstrata, (*Brama*), mas também outras duas determinações, a presença concreta da divindade, sua determinação (*Vixnu*), e também a pura força que cria e destrói, isto é, que determina e supera a determinação concreta (*Xiva*). A encarnação aparece como o segundo momento desta trindade, o da determinação de Deus em presença concreta,

A segunda essência é o ser determinado, conservação, manifestação e aparição terrena, que é, portanto, elaborada em sua plena totalidade – a encarnação de Vixnu e assim por diante, o que quer que apareça na Terra, a humanidade, portanto, na forma de seres humanos particulares. Encarnações, aparentemente, incluem príncipes ou reis poderosos que são promovidos por ideais humanos em geral – seja por suas conquistas ou por incontáveis romances. (HEGEL, idem, p. 327-328)

A passagem pode ser entendida da seguinte forma. Em primeiro lugar, Hegel apresenta a encarnação (*Inkarnation*) como um momento específico do conceito trino de Deus que envolve determinação concreta, manifestação terrena, etc., portanto oposto ao conceito de Deus como substância abstrata. *Vixnu* é mencionado aqui por ser o Deus da conservação do mundo, em oposição a *Brama*, o princípio criador, e *Xiva*, deus da destruição. Por isso esse deus está associado ao segundo momento da trindade hindu, o momento da determinação concreta e da conservação do mundo terreno. Mas embora *Vixnu* esteja associado à encarnação em geral, Hegel fala, aqui, da “encarnação de *Vixnu* e assim por diante” porque também os outros deuses hindus são encarnações, no sentido de serem

⁴⁴ Ver **Encarnação e Consumação Histórica**

manifestações concretas de Brama, que é princípio abstrato da criação. Neste sentido, todos os deuses do hinduísmo são encarnações.⁴⁵

Por último, Hegel menciona as formas de encarnação em seres humanos particulares, dando como exemplo os grandes reis e príncipes, figuras associadas à nobreza, já que a encarnação tem o valor de promover ideais humanos associados a grandes homens, o que numa sociedade dividida em rígidas castas, significa que esses ideais são associados à nobreza. Assim, grandes homens são também encarnações da divindade, no sentido de serem manifestações concretas do que há de mais elevado entre os ideais humanos, isto é, manifestações concretas do sagrado.

É necessário insistir que a principal diferença entre essas encarnações e a forma de encarnação específica à religião cristã, é justamente o fato de que se possa falar em *encarnações*, no plural, o que não é compatível com a religião do Novo Testamento, cujo tema central é a encarnação *singular* de Deus em Cristo. A comparação com a religião hindu é de grande importância na medida em que também essa religião está baseada na ideia de trindade, que envolve o momento da manifestação concreta de Deus como encarnação. Porém, “trata-se de algo bastante diferente, pela própria razão de que estas determinações são encontradas de maneira desassociada, separadas uma das outras” (HEGEL, 2007, v2, p. 270).

O essencial desta diferença está no fato de a manifestação concreta da divindade que aparece em múltiplas encarnações no hinduísmo forma um conjunto de determinações justapostas e reconhece, de maneira múltipla e fragmentada,

⁴⁵ Sobre como os deuses hindus são manifestações de uma só divindade, ver Mircea Eliade, **História das Crenças e das Ideias Religiosas**, v 1. Davenport, por sua vez, escreve em **Immanence and Incarnation** que mesmo Brama aparece, na religião Hindu, sob duas formas: Brama, acompanhado do artigo *neutro*, é o princípio abstrato, equivalente ao “Deus Pai” da religião Cristã. O Brama, acompanhado do artigo *masculino*, é uma representação sensível “ele é a criação do espírito de devoção, e necessário para o louvor e a comunhão, mas não a verdade última de Tudo” (ver *(f) Orientalism* in DAVENPORT, 2014). Assim, há o Brama abstrato e sua equivalente “encarnação” em uma figura própria à consciência religiosa dos devotos, corroborando, assim, com a ideia de que as formas sensíveis dos diversos deuses hindus são manifestações de um mesmo princípio, portanto encarnações.

inúmeras manifestações como sendo a essência de Deus. Com isso, Deus permanece uma essência ainda abstrata, uma vez que a totalidade de suas determinações não aparece de modo único e inequívoco. É importante que haja uma só manifestação sensível de Deus porque, para Hegel “*Uma vez é para sempre*” (*Einmal ist immer*), isto é, para que Deus como ser eterno e absoluto seja plenamente revelado, é necessário que haja uma “ocasião local e exclusiva” que de uma só vez, apresente a essência plenamente revelada de Deus. Do contrário, teríamos um conjunto infinito de determinações da divindade que não esgotam sua essência, representando sempre aspectos parciais. Para que Deus se revele como espírito, segundo Hegel, “o sujeito precisa recorrer a um sujeito, sem opção” (idem, p. 115).

Assim, uma primeira diferença é que, enquanto a *Inkarnation* designa todo um gênero de manifestações e determinações da divindade em deuses ou seres humanos, *Menschwerdung Gottes*, designa um único fato, pretensamente histórico, de manifestação da divindade em um só ser humano, como fato que acontece apenas uma vez. Há, porém, ainda outras maneiras de abordar essa diferença, no que diz respeito à *Inkarnation* tal como ela aparece em outras religiões além do hinduísmo.

Logo no primeiro volume das **Lições**, Hegel menciona o conceito de encarnação em comparação com formas religiosas anteriores ao cristianismo. A passagem vale menção:

A forma humana, a encarnação de Deus, deve aparecer como um elemento essencial da religião na definição de seu objeto – nas religiões inferiores, ela pode ser apenas este ser, este ser imediato determinado, a unidade com o finito em formas básicas como estrelas e animais – o assim chamado antropomorfismo. É apenas o espectro vazio de uma essência absoluta abstrata que se deve renunciar. (HEGEL, 2007, v1, p. 194).

Aqui, Hegel chama de encarnação um momento essencial do conceito de religião que consiste em renunciar o caráter vazio, ou abstrato da divindade. Encarnação, portanto, significa a representação da ideia de Deus sob forma

concreta e é, assim, um elemento presente no próprio conceito de religião em geral. Como tal ela aparece de duas formas distintas: a) a simples unidade com o finito em formas básicas, isto é, em formas não ainda humanas, mas associadas a elementos como astros ou animais, nas religiões da natureza ou b) como um modo “superior” de unidade com o finito no antropomorfismo na forma mais complexa do humano. Por isso ela é um elemento essencial na definição do objeto da religião, já que o objeto da religião é o espírito, que não é apenas divino, mas também humano.

Assim, a encarnação cristã é facilmente distinguível da encarnação tal como ela aparece nas religiões da natureza, porque a ideia de manifestação de Deus em formas naturais como astros ou animais é abertamente contraditória com a religião cristã, que tem por objeto o espírito. Mas a distinção entre a encarnação cristã e a encarnação entendida como o antropomorfismo das religiões do espírito, especificamente da religião grega, é um assunto mais complexo.

Segundo Peter Hodgson, a diferença entre as encarnações cristã e grega está baseada na relação entre a forma concreta e a consciência humana. Nas suas próprias palavras, “em relação à configuração ou *forma* de Deus na consciência humana, Hegel distingue dois aspectos: de um lado, a aparição de Deus é representada como algo que Deus faz, de outro lado, como algo que a consciência faz” (HODGSON, *in* HEGEL, v1, p. 53). O problema é complexo, porque já na exposição do **Conceito de Religião**, Hegel afirma a unidade entre a consciência humana e a essência divina como dois momentos do mesmo espírito, isto é, o espírito absoluto.

É o próprio Hegel quem afirma que “no nível especulativo, esta dupla atividade deve aparecer como uma atividade na qual os dois lados se aglutinam” (HEGEL, v2, p. 475). Portanto se a manifestação sensível de Deus é fruto da atividade da consciência humana ou da atividade de Deus mesmo, é indiferente do ponto de vista especulativo como ponto de vista que apreende a atividade consciente do homem como atividade do divino *no* homem. Porém, Hegel faz questão de afirmar que esta unidade não faz desaparecer a distinção, mas apenas afirma a unidade dos momentos como momentos do espírito absoluto. Deus,

portanto, é ao mesmo tempo consciência infinita de si mesmo e consciência de si sob a mediação da consciência finita do homem. Os dois aspectos estão presentes no espírito absoluto.

Similarmente, é um dos aspectos da aparição de Deus, um dos aspectos de sua forma, que a aparição seja atribuída ao próprio Deus; o outro aspecto é a atividade produtiva da autoconsciência finita. Esse é o aspecto sob o qual os seres humanos fabricam e dão forma ao seu Deus para si mesmos. Heródoto afirma categoricamente que “Homero e Hesíodo fizeram deuses para os gregos”. E tem sido sempre o artista quem se responsabiliza pela formação dos deuses (idem p. 475-476).

Assim, embora a consciência que os homens têm de seu deus seja também um momento mediado da autoconsciência de Deus, permanece ainda a distinção entre a atividade de Deus, isto é, atividade que não pode ser atribuída a ninguém a não ser Ele, e a atividade dos homens que representam seus deuses sob formas emprestadas da imaginação artística. Assim, os próprios gregos, representados, aqui, pelo historiador Heródoto, reconhecem o papel ativo dos poetas na configuração da forma sensível dos deuses e das mitologias gregas.

Segundo esse raciocínio, a diferença entre a encarnação em geral (*Inkarnation*) e a encarnação cristã (*Menschwerdung Gottes*) é que a primeira é produto da consciência humana que, sob a forma de imaginação estética, artística, produz as formas concretas de representação de seus deuses. A segunda, porém, não é senão fruto da própria atividade divina e não da consciência humana.⁴⁶

⁴⁶ Davenport oferece uma formulação que corrobora muito bem com esse raciocínio ao distinguir o que seja a consciência “antropomórfica” de Deus da consciência “teomórfica” do divino:

Antropomórficos nós devemos ser necessariamente, pois J. Smith estava certo em dizer que “tal como são os próprios homens, Deus aparecerá para eles”; mas teomórficos não seremos nunca a não ser que o *Absoluto*, mesmo num grau obscuro, tenha se revelado, permitindo que escapemos da relatividade em que um antropomorfismo puro, necessariamente nos leva. Enquanto o Deus antropomórfico é a criação da mitologia e da deificação, ou produto mais da imaginação do que da razão, o homem teomórfico pressupõe a Encarnação e a revelação. (DAVENPORT, 2014, p. 21)

Aliás, não só Cristo não é fruto da consciência humana como, na verdade, sua presença em vida está em aberta contradição com as representações artísticas e religiosas da consciência humana. Hegel afirma já nos **Manuscritos de 1821** que o cristianismo é a religião cuja verdade existe “essencialmente para as representações” sendo ele mesmo uma religião cujas representações estão “em oposição ao repouso natural nas intuições e representações apropriadas até então” (HEGEL, 2007, v1 p. 106). O cristianismo é, para Hegel, essencialmente polêmico porque contradiz as opiniões religiosas, éticas e políticas estabelecidas. Já no caso da religião grega, em que pese os poetas serem ativos na formatação dos deuses, sua poesia é em grande parte artesanato que tem como matéria prima, mitos e representações já existentes.⁴⁷

Entretanto, é digno de dúvida que as narrativas sobre a vida de Jesus, tal como aparecem nos evangelhos, não sejam elas próprias elaborações daqueles que empreenderam a tarefa de contar a vida de um homem num momento posterior à sua morte. Parece natural, portanto, que essas narrativas sejam também representações idealizadas deste homem, também um labor artístico sobre um homem comum, divinizado pelos autores dos evangelhos. Hegel, porém, argumenta contra essa objeção.

É fato que os evangelhos, muitos deles, trazem narrativas sobre milagres operados por Jesus em vida que contradizem a veracidade histórica sobre a vida de Jesus. Porém, na visão hegeliana, esse não é o aspecto essencial do Novo Testamento. Os evangelhos são, ao contrário, bastante opostos às formas de culto à personalidade que elevam seres humanos à condição de deuses por meio de narrativas fantásticas. O essencial a respeito da vida de Jesus é que as narrativas não idealizam o sujeito como no caso de heróis míticos (Hércules, por exemplo) ou heróis reais (como os reis e príncipes da antiguidade), que encarnam a essência

⁴⁷ Assim, por exemplo, André Bonnard fala em **A Civilização Grega**: “Mesmo que o poeta Homero, a quem o atribuem os antigos, não tenha inventado cada um dos múltiplos episódios [da Ilíada], esses episódios estão aqui reunidos e ligados por ele numa esplêndida unidade” (BONNARD, 2007 p. 33)

divina por meio de grandes feitos e conquistas. Ao contrário, Cristo não é herói, mas aquele que sofreu infinitamente com a crucificação.

Isso introduz uma nova diferença específica da encarnação cristã que, ao contrário do culto a seres humanos em outras religiões – seja no caso dos heróis gregos, dos nobres hindus ou do Dalai Lama – que “adoram a Deus por trás da imagem de um homem”, o cristianismo é a religião que “adora *neste* homem a *realidade* de Deus” (HEGEL, 2007, v2 p. 107). A diferença em adorar Deus por trás da imagem de um homem e adorá-lo *neste* homem, Cristo, está na atitude perante o caráter finito da humanidade. No primeiro caso, os heróis e homens divinizados são humanos ‘de menos’, isto é, são divinizados justamente naquilo em que eles parecem sobre-humanos, em certos traços idealizados como divinos. Em Cristo, ao contrário, Deus é adorado *no* homem, porque é a finitude humana em si mesma que é objeto de veneração, isto é, o sofrimento e a dor são a prova da encarnação de Deus em Cristo.⁴⁸

Portanto, para justificar a encarnação de Deus como um momento fundamental da consumação do conceito de religião, Hegel distingue duas formas de encarnação segundo as várias representações concretas da ideia de Deus nas diversas religiões e no cristianismo. Assim, a diferença entre *Inkarnation* e *Menschwerdung Gottes* está em que a primeira é simplesmente a forma de representação de Deus sob forma concreta, “carnal”, presente em várias religiões. A segunda é a encarnação cristã que se distingue das demais formas de encarnação. Podemos dizer, com base na exposição anterior, que essa especificidade pode ser resumida em três características básicas: a) *Menschwerdung Gottes* não é um conjunto de aparições concretas de Deus, mas um único acontecimento, a aparição de Deus em um só indivíduo; b) ela não é fruto da atividade de poetas e artistas que empregam sua imaginação na configuração sensível da(s) divindade(s), mas é fruto

⁴⁸ Assim, no Evangelho segundo João, o sangue que escorre de cristo é a prova de sua divindade: “[...], mas um dos soldados traspassou-lhe o lado com a lança e imediatamente saiu sangue e água. Aquele que viu dá testemunho e seu testemunho é verdadeiro; e ele sabe que diz a verdade, para que também vós creiais, pois isso aconteceu para que se cumprisse a Escritura” (João 19:34-36)

da atividade de Deus e, por isso mesmo, se opõe às opiniões e representações pré-estabelecidas entre os homens; e finalmente c) ela não é a adoração de Deus por meio da idealização de qualidades humanas elevadas à condição de sobre-humanas, mas o reconhecimento da presença imediata de Deus na finitude, isto é, no sofrimento, na angústia, enfim, na crucificação.

2.3. ENCARNAÇÃO ENTRE REPRESENTAÇÃO E CONCEITO.

Como já foi visto, a encarnação (*Menschwerdung Gottes*) cumpre um papel fundamental na noção hegeliana de “consumação do tempo histórico”, que Karl Löwith relaciona com o que chama de “concepção escatológica” do tempo e da história em Hegel. Porém, a consumação também se relaciona ao processo que a mente humana percorre até atingir o chamado saber absoluto. Desde a **Fenomenologia**, a mente (*Geist*)⁴⁹ humana é, para Hegel, também um processo que apreende a verdade por meio de sua relação com o conceito, relação que avança e se desenvolve em etapas.

A consumação do conceito no caso da filosofia da religião está diretamente envolvida com as duas maneiras principais de o pensamento apreender a verdade, nomeadamente, a *representação* (*Vorstellung*) e o *conceito* (*Begriff*). A distinção entre ambas e sua possível articulação é um tema importantíssimo para que Hegel possa formular a encarnação como o ponto culminante da consumação do conceito de religião. Afinal, nas **Lições** a representação e o conceito são dois modos de apreensão da verdade relacionados a dois discursos, a religião e a filosofia. Ambas são pensamentos que tem em comum a busca pela verdade, a primeira, entretanto, o faz por meio de representações, a última, por sua vez, é o pensamento conceitual sobre a verdade.

⁴⁹ *Geist* em alemão designa ao mesmo tempo “mente” e “espírito”.

Na medida em que a encarnação é um modo de revelação do *conceito* de religião, por meio do discurso religioso, que pensa a verdade por meio de *representações*, então a encarnação é, também, um modo de articular conceito e representação. Essa articulação, porém, não deixa de revelar algum nível de contradição entre ambas e, por isso mesmo, será um tema bastante complexo em Hegel, tema que terá centralidade na crítica de alguns de seus discípulos de “esquerda”, aparecendo em Feuerbach como a impossibilidade da conciliação entre representação religiosa e o discurso filosófico e conceitual.⁵⁰

Na primeira parte dos **Manuscritos de 1821**, Hegel debate o tema da diferença e da articulação entre conceito e representação em sua exposição sobre as três formas de discurso sobre a verdade, a arte, a religião e a filosofia. A exposição procura desenvolver como o pensamento avança das formas mais indeterminadas de consciência, como a intuição (*Anschauung*) até as formas mais determinadas como a representação (*Vorstellung*) e o conceito (*Begrif*).

2.3.1. Intuição (*Anschauung*)

O conteúdo daquilo que existe para a consciência é o mesmo, segundo Hegel, tanto na arte como na religião. Para ele, a diferença é formal e não pode haver arte sem pensamento conceitual ou representativo. Por isso “essas formas se interpenetram umas às outras essencialmente porque, cada uma delas, enquanto sejam assim distinguidas, são ao mesmo tempo a totalidade da consciência e da autoconsciência”. (HEGEL, 2007, v1 p 134).

Mesmo assim, Hegel define a arte como o pensamento no qual a ideia se apresenta de maneira objetiva, porém, seu conteúdo é a “verdade espiritual”. Assim, ela não é apenas a observação de uma realidade dada, de uma existência natural,

⁵⁰ Mas não apenas Feuerbach. Strauss, Bruno Bauer entre outros também deram centralidade ao tema da articulação entre representação e conceito. Neles, porém, vemos a crítica da representação religiosa como antagonica ao modo de pensar filosófico e conceitual.

como na consciência empírica que quantifica e formula sobre objetos dados para a consciência sensível. A verdade artística é formulada subjetivamente, mas ela tem de se exteriorizar como obra de arte, isto é, como objeto sensível para a consciência imediata, para a intuição.

Em outras palavras, a obra de arte é concebida na mente do artista, porém, tão logo ela esteja completa, a subjetividade do artista se afasta de sua obra. A subjetividade, assim, embora seja a própria origem da obra de arte, está ausente nessa obra tão logo ela esteja completamente objetivada. A obra de arte tem de ser, necessariamente, realidade objetiva, produto que tem sua origem na consciência subjetiva do artista, mas que se separa dessa sua origem subjetiva.

Por isso a obra de arte está marcada pela sua separação em relação à subjetividade artística. Mas se essa separação é o que a caracteriza, também será característica da obra de arte que a separação entre o que é subjetivo e objetivo seja superada e, assim, o conteúdo da obra seja reconhecido como espiritual. Esse reconhecimento ocorre, porém, apenas quando a obra é exibida para a consciência subjetiva do público espectador. Hegel traz uma imagem bastante interessante dessa característica: “O turco ameaçou o pintor de maneira condenatória porque ele havia pintado um peixe sem alma. Mas o espectador – a comunidade – são sua alma” (HEGEL, idem, p. 237).

A imagem evocada por Hegel tem ao menos duas intenções. A primeira, que não é exatamente o nosso foco, é demonstrar alguma coisa de primitivo na consciência do homem oriental personificado na imagem do “Turco”, como aquele que é incapaz de reconhecer o elemento espiritual no laço comunitário.⁵¹ A segunda,

⁵¹ Novamente, o problema da evocação dessa imagem primitiva da consciência do homem oriental esbarra justamente na rivalidade entre o cristianismo e o islamismo. Tanto é que Hegel, após evocar essa imagem, não aprofunda o porquê dessa suposta incapacidade em reconhecer o elemento espiritual da obra de arte na relação com o público espectador. O “Turco” é o homem muçulmano e é difícil acreditar que na cultura islâmica, que o próprio Hegel reconhece como “o esclarecimento do oriente”, seja de fato tão mais atrasada do que a cultura cristã, já que muito dos avanços filosóficos, artísticos e científicos da Europa ocidental foram tributários dos mil anos de dominação otomana na península ibérica.

e mais relevante, é a de demonstrar que, uma vez que a obra de arte pressupõe a existência de uma comunidade que pensa e se relaciona com ela, é essa comunidade que reconhece o conteúdo da obra como seu elemento subjetivo, não individual e singular, mas comunitário e universal.

A relação da obra de arte com o público espectador, o espírito da comunidade, prepara a transição da intuição artística para a consciência religiosa, na medida em que é nessa relação que “religião e arte estão mutuamente integradas” (HEGEL, idem, p. 237). Aliás, com isso Hegel explica que a própria diferença entre arte e religião surge apenas quando a própria religião coloca a diferença entre si própria e o modo de consciência do artista. Nas palavras do próprio Hegel:

Deste modo, religião e arte estão mutuamente integradas; mas apenas quando ambas passam a se distinguir é que surge algo como a arte. Assim, a arte, que é absoluta, não existe e não pode existir sem a religião e é somente a descrição objetiva do conteúdo da religião sob a intuição sensível ou em imagens e mitos (HEGEL, idem, p. 237)

2.3.2. Representação (*Vorstellung*)

Bem, se não pode haver arte sem religião e se a diferença entre arte e religião é a própria origem da arte, então a religião é, ela própria, a totalidade entre arte e religião. Assim, podemos dizer que a arte, a intuição (*Anschauung*) é marcada pela separação entre o elemento subjetivo de seu conteúdo e o aspecto objetivo de sua forma. Porém, se a reconciliação também aparece como seu conteúdo essencial, essa própria reconciliação é operada pela representação como forma do discurso religioso.

Aqui, Hegel introduz a diferença entre imagem (*Bild*) e representação (*Vorstellung*). Para ele a imagem é sensorial e seu significado está imediatamente atrelado à imagem e dessa forma “ela é mito” (ide, p. 238). O elemento espiritual da imagem está na concepção subjetiva do artista como subjetividade individual. A

representação, por outro lado, é a elevação da imagem e de seu significado ao pensamento universal por meio de sua relação com o espírito da comunidade, isto é, pelo reconhecimento do elemento espiritual na intersubjetividade do laço comunitário. Desse modo, uma vez que a religião é caracterizada pela forma da representação, então ela é caracterizada também por uma doutrina sobre a verdade universal, como a verdade comum a todos.

O conteúdo da religião tem valor de verdade “universal”, pelo menos no que diz respeito aos membros de uma dada comunidade. Ao contrário da imagem, que está em sua imediata unidade com a forma sensível e com a singularidade da subjetividade do artista, a representação envolve o que Hegel chama de “mediação pelo processo de abstração” (idem, p. 239): abstração em relação à mente criativa do indivíduo e abstração em relação à imagem sensível. A representação religiosa tem a característica de ser a verdade que é mediada pela imagem figurativa, mas ao mesmo tempo contrária ao que é meramente figurativo e imagético. Com isso, a representação rejeita a unidade imediata entre imagem e significado, e traz o significado para o lugar de proeminência, por meio da mediação que abstrai o significado de seu atrelamento com a imagem sensível.

Assim, contrariamente ao mito e à imagem sensível, que é, para Hegel, “implicitamente subjetiva, isto é, finita” (idem, p. 240), a representação, por meio da abstração da imagem, faz aparecer a verdade como conteúdo objetivo, como a renúncia da opinião subjetiva em nome de “deveres objetivos” e da “fé objetiva” como aquilo que é comum a todos e, portanto, maior do que as opiniões e idiosincrasias dos indivíduos. Esse elemento de objetividade é o que permite à religião transformar-se em doutrina. A fé é essencialmente a renúncia das opiniões, da contingência subjetiva do eu, em nome de um conteúdo apresentado em oposição a minha subjetividade. Esse conteúdo é, para Hegel, o desenvolvimento da razão objetiva através da formação de uma série de doutrinas que afirmam a verdade universal como o conteúdo objetivo das representações religiosas.

A forma peculiar da religião, segundo a filosofia hegeliana, é a produção da fé, da convicção e da certeza, como “testemunhos do espírito”. A doutrina, portanto,

é o instrumento de produção da fé, isto é, da certeza sobre o conteúdo objetivamente verdadeiro das representações religiosas. O exemplo de um tal conteúdo, utilizado por Hegel nessa parte das **Lições** é justamente a encarnação de Deus:

Por exemplo, a ideia infinita da encarnação de Deus (*Menschwerdung Gottes*) – esse ponto central especulativo – penetra forçosa e irresistivelmente na mente que não está obscurecida pela reflexão, ou que se elevou a partir do processo de reflexão. (HEGEL, 2007, v1, p. 245)

A encarnação de Deus é apresentada aqui como um exemplo de representação religiosa que inevitavelmente tem de se transformar em doutrina para que a verdade objetiva possa “penetrar irresistivelmente” na mente esclarecida, isto é, na mente que se eleva a partir do processo de reflexão. Que a encarnação de Deus seja apresentada por Hegel como “o ponto central especulativo” é uma formulação que está associada à ideia de que o Cristianismo é a consumação do conceito de religião, porque nele temos a unidade do finito e do infinito, do subjetivo e do objetivo (sujeito e substância) nesse mesmo advento da encarnação. A representação religiosa, sobretudo no Cristianismo, tem que se transformar em doutrina da verdade, porque seu conteúdo é racional e especulativo, isto é, seu conteúdo é conceito e é por isso que a reunião das doutrinas religiosas é apresentada por Hegel como o próprio desenvolvimento da razão objetiva.

Assim, vemos desde aqui a importância da encarnação de Deus para a visão Hegeliana da religião cristã como aquela que consome o conceito de religião. Porém, a representação não é ainda igual ao pensamento conceitual, e esse desenvolvimento da razão tem ainda de dar mais um passo em direção à sua plena realização.

2.3.3. Representação (*Vorstellung*) e Conceito (*Begriff*)

É aqui que entra a diferença entre representação e conceito, como aquilo que prepara a transição para o pensamento conceitual, próprio à filosofia. A representação, contrariamente ao pensamento, aparece como “não necessária” se se considera a necessidade em termos do conceito e sua liberdade. Essa liberdade, explica Hegel, será levada em conta a partir da relação das representações entre si e da relação de cada uma delas com a convicção subjetiva.

Nesse sentido, a “liberdade” do pensamento conceitual está no fato de que ele procede a partir da mediação consigo mesmo. Essa automedicação é precisamente o processo de que carecem as representações pois, nelas, o conteúdo não é nem verdadeiro em si, nem necessário, porque elas são caracterizadas pela mediação externa entre o conteúdo da ideia que elas representam, e a imagem que carrega esse conteúdo sob forma sensível. O tipo de relação entre o conteúdo das representações religiosas e a sua imagem não é determinado pelo pensamento enquanto tal, mas pela “analogia com o figurativo” que, “certamente carrega a ideia dentro de si, mas de maneira natural”. O exemplo que Hegel utiliza para ilustrar a diferença entre representação e conceito é a diferença entre os termos “criação” e “geração”. “Criar”, diz ele, é algo que “contém a relação especulativa” de algo que é produzido pela ideia. “Gerar”, ao contrário, é uma expressão figurativa que “deriva da vida”, isto é, de uma relação natural. É isso que Hegel quer dizer quando afirma que o termo *geração* carrega a ideia, porém de maneira figurativa, de modo analógico (idem, p. 249).

Quando se fala em “geração” a ideia especulativa da “criação” está, certamente, envolvida na representação em questão. Porém ela está envolvida pela imagem natural de um filho concebido pela relação entre seus pais, imagem essa “derivada da vida”. Assim, nas representações, a ideia surge a partir do modo de relação entre imagem e conteúdo como aquilo que Hegel chama de “matriz conectiva”: a verdade do conteúdo não é resultado do processo intelectual de automedicação do conceito, mas por meio da analogia ou “conexão” entre o conteúdo da ideia e a forma da imagem.

A representação religiosa, portanto, retém a forma figurativa e analógica como uma relação externa, que separa o sujeito do conteúdo ideal expresso pela representação. E é apenas a abstração da forma analógica que revela o conteúdo por trás da “matriz conectiva” da analogia. Porém, enquanto a forma analógica se apresenta como aquilo que separa o sujeito do conteúdo especulativo da ideia, isto é, da expressão conceitual de sua verdade, o sujeito é movido pelo impulso de apropriar-se desse conteúdo como seu, por meio do pensamento. A filosofia é o que dá vazão a esse impulso, retirando a forma figurativa e pressupondo a matriz conectiva, revelando, assim, a necessidade do conteúdo como conceito, isto é, como aquilo que não está em relação com a forma externa, não é mediado pela imagem sensível, mas é mediado apenas por si mesmo e em si mesmo.

Esse impulso em direção à apropriação conceitual do conteúdo das representações permite a Hegel afirmar que a representação se caracteriza pela necessidade de dissolver-se na forma do pensamento conceitual. Assim, “é essa característica que é adicionada pelo conhecimento filosófico da verdade”. Mas, em 1821, Hegel faz questão de frisar que desde o início, a filosofia não é contrária à religião e não tem o propósito de destruí-la, assim como o pensamento conceitual não pretende derrotar a forma representacional da verdade. Ao contrário, o conceito pressupõe, para Hegel, a “matriz conectiva” da representação, ou seja, pressupõe a ideia que a representação carrega por trás da forma analógica com o figurativo. A religião, assim, não é oposta à verdade, ao contrário, ela é a verdade, só que sob a forma da representação. Assim, é possível afirmar que “a humanidade – segundo Hegel – não teve de esperar a filosofia para poder receber pela primeira vez a consciência ou o conhecimento da verdade” (idem, p. 251).

Desse modo, Hegel conclui a questão da relação entre representação e conceito nos **Manuscritos de 1821** com uma aparente conciliação não-problemática ou, melhor dizendo, pouco problemática entre ambas as formas de consciência da verdade. Nas **Lições de 1824**, porém, Hegel muda ligeiramente o tom de sua formulação e acaba frisando de maneira mais enfática a questão da contradição entre representação e conceito.

Aqui, Hegel compara a representação religiosa do cristianismo com outras religiões, e conclui que a equivalência entre o conteúdo da representação e o pensamento conceitual aparece apenas de modo abstrato em outras religiões anteriores ao cristianismo. Dessa maneira, em religiões como o Hinduísmo e o Judaísmo, o conceito de Deus como espírito aparece, mas apenas de maneira abstrata.

Assim, o conceito no hinduísmo está ainda em unidade apenas consigo mesmo e isso quer dizer que nessa religião, o conteúdo da ideia não é ainda mediado pela imagem da representação. Ao contrário, imagem sensível e conceito estão separados e nisso consiste a unidade abstrata do conceito consigo mesmo, e sua absoluta separação com toda configuração sensível. Do mesmo modo, o Deus do judaísmo é uma abstração, isto é, um conceito separado da representação sensível. Assim

Que exista um Deus é apenas uma afirmação abstrata. As determinações não correspondem ao conceito, em outras palavras, essas religiões não são ainda a religião autêntica, não são ainda a ideia de Deus em sua verdade, pois o conteúdo absoluto do espírito está ainda ausente nelas (idem, p. 332).

Em 1824, portanto, a filosofia é apresentada por Hegel como um discurso sobre a verdade que aparece sempre de maneira contraditória “em guerra com a religião” e, desse modo, não surpreende que o pensamento esclarecido tenha um papel fundamental de atacar as imagens sensíveis da representação religiosa para, segundo o filósofo, “ganhar domínio sobre elas”. Assim, a conciliação entre conceito e representação não pode ocorrer até que, historicamente, uma “religião autêntica” – outra das expressões que Hegel utiliza para denominar o cristianismo – surja como condição fundamental para a correspondência entre a representação e o conceito de Deus.

Assim, Hegel afirma que “a tarefa característica da filosofia é a de transmutar o *conteúdo* que está na representação da religião na *forma* do pensamento”. Desse modo, em linhas gerais, Hegel conclui, como em 1821, pela

diversidade apenas formal entre representação e conceito. Porém, nesse momento, ele indica que a correspondência do conteúdo está condicionada ao aparecimento do cristianismo como “religião autêntica”, isto é, religião cujo conteúdo especulativo, conceitual, não está em guerra com a representação religiosa.

Aliás, é em 1824 que Hegel afirma categoricamente que no catolicismo, a igreja cristã original, “não havia nenhuma separação entre a filosofia e a doutrina da igreja”, pois a filosofia escolástica era a própria doutrina da igreja. Com isso, Hegel pretende reafirmar o fato de que no surgimento histórico da religião cristã, surgem as condições para a articulação entre representação e conceito, religião e filosofia. Mais do que isso, Hegel pretende afirmar essas condições como a própria essência do cristianismo, o que seria interrompido, segundo ele, apenas milênios mais tarde, com o advento da reforma protestante, pois, “a clivagem ocorre pela primeira vez na Igreja Protestante”⁵² (idem, p. 131-132)

2.3.4. A Encarnação de Deus entre a representação e o conceito

A formulação de 1824, segundo a qual a conciliação entre representação e conceito será possível apenas com o advento histórico do cristianismo é decisiva para que se possa compreender a importância da encarnação de Deus como a condição de possibilidade da articulação entre ambas as formas de consciência. Desde 1821, Hegel já havia definido a encarnação de Deus como “o ponto central especulativo” da religião cristã, elemento que faz dessa religião, uma religião

⁵² Feuerbach, como veremos no capítulo posterior, também afirma uma diferença bastante significativa da atividade intelectual no protestantismo e no catolicismo. Para ele, a Igreja medieval estava baseada numa relação de domínio e controle das ciências por parte dos dogmas religiosos e das autoridades eclesiásticas. Assim, de fato a Igreja original não estabelecia diferenças entre a sua doutrina e a filosofia, mas apenas porque, nela, a filosofia estava subordinada à autoridade eclesiástica e tinha como atividade principal, justificar e formular racionalmente, os dogmas religiosos da idade média. O Protestantismo, a partir da ideia de humanismo e de liberdade individual, seria o responsável por libertar, pela primeira vez, a filosofia do domínio imperial exercido pela Igreja. O que explicaria, para Feuerbach, a “separação” entre filosofia e religião no protestantismo: uma “separação” que liberta a filosofia. (Ver Capítulo 2)

completamente especulativa, uma religião na qual o finito e o infinito, a subjetividade e a substância estão postas em sua unidade, unidade essa compreendida apenas em seu conceito.

Assim, para que o conceito de religião se consume, Deus tem de aparecer em sua plenitude para a consciência universal da humanidade. E é aqui que a articulação entre representação e conceito será decisiva. O conhecimento de Deus e de seu conceito, deve vir até a consciência humana tal como ela se apresenta de maneira imediata. O conhecimento de Deus

Deve vir até nós como humanidade em geral, i.e., sem ser especialmente condicionado por uma localidade particular ou por uma cultura, mas apenas do modo como estamos, imediatamente, no modo da consciência religiosa em geral. Este conhecimento deve vir até nós de maneira tal que ele possa ser verdadeira e empiricamente universal, universal para a consciência imediata. (HEGEL, 2007, v3 p. 110)

Assim, o conceito de religião, não pode se consumir se não por meio da consciência imediata na qual toda a humanidade participa, independentemente de suas condições culturais e geográficas particulares. Afinal, se a verdade é universal, ela deve se manifestar universalmente, ou seja, sob um modo de consciência universalmente partilhado pela humanidade em geral. A encarnação de Deus é precisamente a maneira pela qual Deus demonstra sua relação com a consciência imediata e universal da humanidade. Por isto é que Deus aparece de maneira “totalmente temporal e completamente ordinária e mundana” (idem, p. 110) em um ser humano individual.

A revelação de Deus e seu conceito não poderia aparecer sob a forma conceitual e especulativa enquanto tal. Caso contrário, teríamos a figura de um “professor divino”, isto é, de alguém que, instruído nos ensinamentos da filosofia e da ciência, expressasse a verdade sob a forma de um ensinamento.⁵³ Cristo, ao

⁵³ Hegel chega a esboçar algo nesse sentido, quando ainda era aluno do Seminário em Tübingen. Como vimos na obra de Küng, essa é a tônica principal de suas comparações entre Jesus e Sócrates

contrário, é ele próprio “a certeza e a presença imediata da divindade”, não o articulador de um discurso persuasivo a respeito da verdade.⁵⁴ Hegel admite que há ensinamentos importantes de Cristo para seus discípulos, e esses constituem uma passagem a parte da seção sobre a vida de Jesus nas **Lições de 1824**. Porém, esses ensinamentos são, eles próprios, mediados pela certeza imediata da presença de Deus em Cristo. Para o filósofo de Berlin, “a ideia tem de se realizar *para a humanidade*” e isso só é possível porque “sua aparição e existência ocorrem neste *indivíduo singular*” (idem, p. 113).

A consciência imediata e universal da humanidade, identificada por Hegel como a “consciência religiosa em geral”, é justamente a consciência da verdade por meio da representação, isto é, a consciência do conteúdo ideal da verdade, apenas e tão somente mediada pela presença sensível da figura do nazareno. Nele a unidade entre o finito e o infinito, entre o sujeito e a substância, estão presentes sob a forma desse indivíduo singular, e é apenas a certeza imediata de que esse sujeito é *Deus*, que permite a plena revelação da ideia de Deus e seu conteúdo especulativo.

Cristo é a presença imediata de Deus, mas a consciência da humanidade sobre o conteúdo da ideia de Deus, sobre seu conceito especulativo. Isto é possível apenas pela mediação dessa consciência universal por meio da encarnação de Deus, da aparição da ideia especulativa, ou seja, do conceito, em presença imediata e sensível. Não fosse por essa aparição temporal, presencial, sensível, imediata,

(KÜNG, 1970). Aqui, a ideia de Jesus como um “professor divino” já está abertamente descartada por Hegel.

⁵⁴ O que está implícito nessa ideia de que Cristo é a verdade, e não um professor da verdade, nada mais é do que a comparação entre as figuras de Sócrates e Jesus Cristo que tomou um espaço significativo nos escritos teológicos do jovem Hegel (HEGEL, 1961). Para Hans Küng, o tema da relação e diferença entre Sócrates e Jesus Cristo é fundamental para a formação do pensamento de Hegel, sobretudo no período entre Tübingen e Bern, no qual sua filosofia é caracterizada pela importância cada vez menor dada a figura do cidadão livre, Sócrates, e, inversamente, pela importância cada vez maior dada à figura de Jesus de Nazaré que, já a partir de Jena, será um tema central desde a **Fenomenologia do Espírito** até as **Lições sobre a Filosofia da Religião** (essas ministradas no período final da carreira do filósofo em Berlin).

etc. a humanidade jamais atingiria a consciência plena do conteúdo especulativo do conceito de religião. Isso porque a expressão conceitual desse conteúdo pressupõe a educação e iniciação filosóficas, o que não correspondem ao estado imediato e universal da consciência humana.

Nessa conexão, temos que distinguir entre como a ideia é para o *conceito* em seus vários elementos e como isso ganha expressão *representacional*. A religião é universal e não existe apenas para o pensamento educado, conceitual, para a consciência filosófica; em vez disso, a verdade da ideia de Deus é manifesta para a consciência representacional e ela possui essa necessidade característica: de que ela *deve* ser universalmente acessível para a representação (idem, pp. 188-189).

Assim, com a encarnação de Deus, surge a condição histórica para a articulação entre representação e conceito, por meio da qual a filosofia pode “transmudar” a forma representacional em conceito especulativo, explicado por Hegel como a atividade de retirar a forma sensível da representação, pressupondo sua “matriz conectiva”, isto é, apreender o fato histórico da encarnação de Deus como a necessidade do conceito, a “geração” do Filho, como “criação” da ideia. Essa conciliação entre a representação e o conceito é característica da religião cristã e é por isso que, segundo Hegel, a doutrina original da igreja, isto é, a doutrina *católica*, esteve sempre baseada na apropriação teológica da filosofia grega, na conciliação entre a linguagem representacional das escrituras e o discurso erudito e conceitual da filosofia clássica.⁵⁵ Assim, o distanciamento entre religião cristã e

⁵⁵ A formulação hegeliana de que o cristianismo é essencialmente coerente com a articulação e conciliação entre religião e filosofia, pressupondo, portanto, que as outras religiões envolveriam alguma espécie de contradição com a doutrina filosófica é o principal ponto de discórdia de David Friedrich Strauss em sua **Vida de Jesus criticamente examinada**. O jovem hegeliano argumenta, logo nos capítulos iniciais de sua obra, que há uma tendência universal de todas as religiões *escritas*, isto é, possuidoras de textos ou livros sagrados, estão marcadas pelo progressivo distanciamento, ao longo dos séculos, em relação à interpretação literal das escrituras e pela tentativa de conciliar a interpretação religiosa desses textos com a doutrina filosófica e científica. O exemplo principal de Strauss é Philo de Alexandria, judeu erudito, nascido no Império Romano que tentou conciliar a interpretação religiosa da *Torah* com os escritos de Platão e Aristóteles. Para Strauss, não é que o cristianismo seja essencial e singularmente caracterizado pela conciliação entre representação e conceito. Na verdade, a religião cristã é apenas uma religião tardia, nascida numa época histórica em que a tentativa de uma tal conciliação já está amplamente difundida entre os círculos intelectuais do mundo antigo. Daí o fato de a cidade de Alexandria ser também o berço de Orígenes, um dos

filosofia clássica é, para Hegel, um fenômeno relativamente recente, ligado ao surgimento do Protestantismo e, conseqüentemente, do mundo moderno.

2.4. ENCARNAÇÃO ENTRE O SUJEITO INDIVIDUAL E A COMUNIDADE UNIVERSAL DE SUJEITOS.

Vimos como a encarnação de Deus, sua aparição em um ser humano individual, Jesus Cristo, está ligada ao esgotamento ou à consumação da história das religiões para Hegel. Na verdade, segundo Hegel, a encarnação de Deus é um ponto central para a consumação histórica de maneira geral, por meio do surgimento de uma nova época histórica que, na **Filosofia da História**, Hegel denomina de época “Germano-Cristã”. É o historiador da filosofia judeu Karl Löwith quem enfatiza a importância da vinda de Jesus como ponto crucial para a consumação do tempo histórico na filosofia hegeliana. Essa ideia de que a vinda do Filho de Deus está associada à consumação do tempo histórico está presente nas próprias escrituras, nas quais o transcurso do tempo histórico e o nascimento de Jesus são indissociáveis um do outro. Assim vemos Paulo de Tarso, o autor do livro de Gálatas, afirmar: “quando, porém, chegou a plenitude do tempo, enviou Deus o seu filho” (Gal 4:4).

O milagre da encarnação tem ao menos dois aspectos importantes que Hegel leva muito a sério. O primeiro deles, é o fato de que Deus tem de se revelar como indivíduo singular, para revelar-se como espírito absoluto, isto é, como a unidade do finito e do infinito, da subjetividade e da substância, mas principalmente do humano e do divino. O segundo aspecto é o fato de que essa necessidade de aparecer como indivíduo singular está associada à consciência imediata e universal

primeiros doutores da igreja, logo no início da era cristã, e que também recorria a Platão e Aristóteles para a interpretação dos evangelhos (STRAUSS, 2005).

de toda a humanidade. Os dois aspectos existem inseparavelmente um do outro: a encarnação de Deus é a sua revelação como sujeito individual. A revelação individual é necessária, porém, porque ela está em íntima relação com a totalidade universal da consciência humana, isto é, com a consciência de cada um dos sujeitos que compõem a humanidade universalmente considerada e, portanto, livre de circunstâncias e condições particulares. Os dois aspectos cruciais da encarnação, podem assim ser resumidos: a encarnação de Deus é a sua revelação *em um* homem, entretanto, ela o é *para todos os homens*.

Esses dois aspectos, da encarnação *em um homem* e de sua relação necessária com a consciência de *todos os homens*, da humanidade, são fundamentais na reconstrução especulativa e filosófica que Hegel realiza da narrativa cristã. Elas esboçam uma dialética entre o indivíduo e a comunidade, tema que, entre os hegelianos de esquerda, será um dos maiores objetos de crítica e constitui a base da fundação do conceito de espécie em Ludwig Feuerbach, como veremos no próximo capítulo. Para Hegel, trata-se de demonstrar que o espírito não pode se realizar como universal, como espírito da humanidade, a não ser por meio da mediação de um homem singular.

2.4.1. A necessidade da revelação em um indivíduo singular

Para Hegel, a encarnação de Deus é a revelação de um conteúdo essencial da natureza divina, conteúdo que o filósofo expressa desde o início de sua **Filosofia da Religião** como o conceito de religião. Assim, o filósofo se pergunta: “qual conteúdo deve se apresentar nessa aparição”? E a resposta não é outra senão essa: “a história divina como a história de uma única autoconsciência que uniu o divino e o humano em si mesma” (HEGEL, 2007, v3 p. 216). Assim, o que Hegel expressa no conceito de religião como conteúdo especulativo da unidade entre o divino e o humano, aparece aqui como o conteúdo da manifestação concreta de Deus em sua encarnação.

Esse conteúdo precisa ser expresso de maneira sensível, como vimos, porque é necessário que a revelação responda às condições de apreensão da ideia conforme a consciência imediata do homem, que não é a consciência instruída nas complexas fórmulas da filosofia especulativa. Ao contrário, a consciência imediata e universal do homem é a consciência religiosa em geral, consciência que pensa a partir de representações, isto é, a partir da mediação por analogia, por imagens sensíveis. Nisso consiste a necessidade de Deus manifestar o conteúdo da ideia especulativa de unidade do finito e do infinito, do humano e do divino sob forma sensível, e *para* a consciência humana em geral. Assim, diz Hegel:

Consequentemente, Deus aparece em presença sensível; ele não tem outra configuração ou forma (*Gestalt*) senão a do modo sensível do espírito que é espírito em si mesmo – a forma do *ser humano singular*. Essa é a primeira e única forma sensível do espírito – é a *aparição de Deus na carne*. Essa é a realidade monstruosa cuja necessidade já vimos. O que ela manifesta é que as naturezas humana e divina não são intrinsecamente diferentes – Deus está sob a forma humana. A verdade é que há apenas uma razão, um só espírito; vimos que o espírito como finito não possui existência genuína. (HEGEL, *idem*, p. 215)

O que Hegel chama de “monstruosidade de Cristo” consiste justamente nessa aparição sensível da unidade de termos que, para a representação ordinária do entendimento humano, não aparecem senão como opostos um ao outro, o finito *oposto* ao infinito, o humano *oposto* ao divino. Cristo é a aparição sensível de um conteúdo polêmico da ideia especulativa de Deus e, portanto, a aparição chocante e perturbadora dessa unidade entre Deus e o homem.

A filosofia, para Hegel, é justamente o discurso capaz de reconciliar o que as representações do entendimento em geral separam como oposições fixas. Porém, é necessário repetir que a revelação de Deus não pode ser um discurso pedagógico e persuasivo da ideia especulativa, mas a própria ideia especulativa, aparecendo sob a forma (monstruosa) de um indivíduo singular. Hegel diz: “tanto para a necessidade quanto para a representação, deve-se verificar que o que *parece incompatível*”, a essência interior do homem e a essência divina, o finito e o

infinito, “não o são, a antítese é nula e sem efeito, e que a verdade ou o que é afirmativo e absoluto, é a *unidade*” (idem, p. 211).

Como vimos ao tratar da diferença entre os dois termos em alemão traduzidos indistintamente como encarnação, *Inkarnation* e *Menschwerdung Gottes*, o último diz respeito a essa forma singular de encarnação no cristianismo, enquanto o primeiro designa a mera aparição sensível de Deus ou dos deuses, tal como as outras religiões os representam. Aqui, fica claro que a manifestação da ideia de Deus na carne, é para o cristianismo, um momento decisivo na sua posição como religião *consumada* ou *revelada*. Afinal, essa monstruosidade de cristo, manifestação sensível da unidade especulativa dos contrários, só pode ocorrer porque a encarnação de Deus é absolutamente singular. Aqui, “o indivíduo é *único*, e não vários, como os Lamas” (idem, p. 114).

A referência aos Lamas é a referência à religião hindu e budista⁵⁶ em que a encarnação ocorre diversas vezes, em gerações sucessivas, isto é, como *reencarnação*. O Dalai-Lama é a figura encarnada da divindade, um (ou alguns) de cada geração dos povos hindus, é escolhido como homem-Deus e líder religioso. Segundo Hegel, porém, essa noção de encarnação sucessiva, ou reencarnação, como vimos compromete de maneira definitiva a objetividade da ideia de unidade entre o divino e o humano: “é somente *então* quando eu postulo apenas um único “este” que a unidade se torna objetiva, que a ideia é em si e para si pela primeira vez”, (idem, p 114) caso contrário, o conteúdo da ideia carece de determinação.

A necessidade da aparição de Deus em Cristo como o evento único e singular da encarnação de Deus é constantemente referida aos demais sujeitos,

⁵⁶ Em meados do século VI a.C., ocorre uma profunda revolução cultural na sociedade hindu e em sua religião. Buda é fruto dessa transformação, e não é certo que o budismo seja exatamente uma religião particular, diferente do hinduísmo. O grande evento cultural, entretanto, é a incorporação de um novo texto sagrado que, somado aos antigos Vedas, introduzem novos conceitos religiosos. Esse texto é o livro dos *Upanixades*, e o principal conceito que ele introduz é o da *reencarnação* que, a partir desse período, se torna um conceito universal do hinduísmo renovado, isto é, upanixádico, e do budismo, como seita que se espalha por diversos cantos do extremo oriente. Ver ELIADE, Mircea, **História das Crenças e das Ideias Religiosas**.

como a relação “do sujeito” com “um sujeito”, isto é, de todos os sujeitos com o sujeito singular. Este sujeito singular constitui a objetividade necessária para que os restantes dos seres humanos, da humanidade, possam alcançar a compreensão inequívoca de que Deus se fez homem, e de que essa transfiguração de Deus em homem é o próprio objetivo de Deus, sua essência mais íntima. O cristianismo é, para Hegel, a religião revelada, precisamente porque a essência divina está plenamente revelada neste gesto divino de encarnar em Cristo e consumir a unidade do divino e do humano na história da vida de Jesus, seu nascimento, paixão, morte e, finalmente, ressurreição.

Jesus realiza uma espécie de mediação entre essa sua singularidade, e a universalidade da raça humana. Em outras palavras, isso quer dizer que a presença imediata da unidade entre o divino e o humano em Jesus Cristo, serve de elemento mediador para que se consuma a consciência universal dos homens sobre essa unidade, objetivada na encarnação de Deus.

2.4.2. A revelação como origem da Comunidade Cristã.

As escrituras do Novo Testamento, apresentam um Jesus Cristo como sujeito consciente de seu destino, a morte na cruz do Calvário. Porém, Jesus é também consciente do papel mediador que esta vida, transitória e passageira, cumpre na consumação da consciência comum entre os homens da unidade entre o humano e o divino. Assim, ele é também consciente de que seu tempo neste mundo é passageiro e que haverá um tempo em que ele, esse sujeito que é, de uma só vez, homem e Deus, não estará mais presente entre os demais homens. Como então permaneceria essa certeza da unidade do humano e do divino?

As próprias escrituras do Novo Testamento propõem uma resposta enunciada pelo próprio Cristo quando afirma: “Pois onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, ali estou eu no meio deles” (Mt 18:20). Nessa passagem, vemos expressa a consciência de Jesus conforme a narrativa bíblica de que, após o terceiro dia, Cristo ressuscita e é elevado ao lado direito do trono de Deus. Isso

significa que sua presença concreta e imediata é temporal, e tem, portanto, de desaparecer. Essa necessidade é o que realiza a passagem da presença concreta e sensível para a presença espiritual de Cristo, com o surgimento da comunidade cristã, representada, aqui, por esses “dois ou três” reunidos em nome do Deus Filho.

A questão é de crucial importância para Hegel desde a **Fenomenologia**, quando, na terceira parte da terceira seção da obra, o autor discorre sobre a religião como momento da consciência sobre o absoluto. Vemos já em 1806, o mesmo raciocínio de que, conforme o progresso da consciência humana avança, é chegado o momento final, com a Religião Revelada, com o Cristianismo, no qual “o espírito está *imediatamente presente* em um Ser autoconsciente, i.e., como um *homem real*, em que o crente está imediatamente certo do espírito, vê, sente e ouve essa divindade” (HEGEL, 1977, p.458). Presença imediata em um indivíduo singular e sua relação com a universalidade dos homens que “veem, sentem e ouvem” esse Deus encarnado, são aspectos essenciais da consciência religiosa cristã, o que leva Hegel a afirmar que “essa autoconsciência *individual*” está, dessa forma, “em uma antítese com a autoconsciência universal” (idem, p. 461). Essa antítese entre o individual e o universal é o que faz da figura de Jesus Cristo como Deus encarnado, uma espécie de mediador para a consciência humana que, só assim, compreende a totalidade da natureza divina tal como ela é revelada pelo próprio Deus nesse indivíduo singular.

Porém, a história da vida de Jesus, com o desfecho de sua crucificação e ressurreição, é, para Hegel, o momento de superação dessa antítese com o surgimento de uma comunidade cristã. Para o filósofo, a elevação de Cristo, após sua morte na cruz, “imediatamente expressa, portanto, o estabelecimento de uma comunidade” (idem, p. 471). Hegel aponta ainda que é precisamente nesse estabelecimento da comunidade, que o Espírito Absoluto, pode, finalmente, passar do pensamento pictórico para o pensamento enquanto tal, a autoconsciência da comunidade dessa sua relação com Deus, se desvencilha da forma representativa e pictórica, e cria as condições para o pensamento racional e conceitual.

O Espírito é, assim, postulado [...] na *autoconsciência universal*, ele é sua *comunidade*. O movimento da comunidade como autoconsciência que se diferenciou de seu pensamento pictórico

deve tornar explícito o que foi estabelecido implicitamente. O Homem divino ou Deus humano morto é *em si mesmo* a autoconsciência universal (HEGEL, 1977, p. 473)

Desse modo, vemos já em 1806, com a publicação da **Fenomenologia**, Hegel argumentar que a história de Jesus tem a finalidade de estabelecer, no mundo, a presença imediata e sensível de Deus sob a forma de um ser-humano singular, única forma compatível com a consciência imediata da humanidade como consciência representacional, religiosa ou “pictórica”. Assim, a transcendência dessa forma concreta, com a morte e a ressurreição, expressa imediatamente “o estabelecimento de uma comunidade” reunida em nome daquele que já não está mais presente, fisicamente. Essa comunidade será, finalmente, consciente daquilo que a figura pessoal de Cristo trazia em si mesmo: a unidade do humano e do divino, agora, porém, não mais presa sob a forma singular de Jesus, mas liberada dessa forma concreta e sensível. A unidade do humano e do divino, pode se expressar finalmente como autoconsciência universal da humanidade, por meio do estabelecimento da comunidade de fiéis cristãos.

Que essa comunidade se diferencie de seu pensamento pictórico, significa que ela se diferencia da própria necessidade da presença imediata do Deus encarnado e o conceito por trás dessa presença, se revela como o conteúdo da própria consciência universal da comunidade. Cristo é, portanto, o mediador dessa consciência, na medida em que sua presença é condição de possibilidade para sua expressão universal e comunitária: em primeiro lugar, Cristo é a unidade do divino e do humano como presença singular *em antítese* com os demais indivíduos e seres humanos. Essa antítese está na base da concepção hegeliana de que “uma vez é para sempre” (*Einmal ist immer*), de que os homens devem todos, sem exceção, recorrer a um indivíduo singular como critério objetivo da unidade entre homem e Deus.

Porém, em segundo lugar, uma vez que ele ascende ao céu, após a ressurreição, isto é, transcende essa forma sensível e singular, a própria necessidade do recurso objetivo ao indivíduo singular e sua presença sensível, portanto, deve desfazer-se na expressão universal do conceito de Deus e da

unidade espiritual entre o divino e o humano. Cristo, esse homem-Deus, é a própria comunidade de cristãos “reunidos em seu nome”, como diz o evangelista. Sua presença, agora, não é mais sensível e concreta, mas espiritual e, assim, estão criadas as condições históricas para que o movimento da consciência humana em direção ao saber absoluto, consume sua etapa final.

É preciso, no entanto, lembrar que o lugar da religião na **Fenomenologia** apenas prepara a etapa final, na última parte da obra, denominada “Saber Absoluto”, como que apontando a necessidade de superar o pensamento pictórico e representativo, para chegar ao conhecimento da verdade por meio da filosofia. Em 1824, porém, como vimos ao tratar do tema da relação entre representação e conceito, Hegel afirma categoricamente que o homem “não tem de esperar pela filosofia” para conhecer a verdade presente no discurso representativo, analógico e pictórico, da religião.

Guardada essa diferença a respeito da necessidade ou não de se superar o pensamento representativo, é possível dizer que nas **Lições sobre a Filosofia da Religião**, o tema da passagem da autoconsciência individual no ser humano singular para a autoconsciência universal na comunidade de fiéis, é repetido em linhas gerais. O tema da antítese inicial entre a presença individual e singular de Deus em um único ser humano e sua relação com a comunidade é apresentado como o “aspecto essencial” da encarnação, pois “porque ela é a aparição de *Deus*, ela ocorre essencialmente para a comunidade” (HEGEL, 2007, v3 p. 215) e não pode, portanto, ocorrer em isolamento da comunidade.

Assim, se a aparição individual de Deus é necessária para a postulação objetiva do conteúdo da ideia divina, da unidade entre o humano e o divino, é também tão necessária quanto, que essa aparição sensível da ideia seja superada. Por isso Hegel afirma que

O primeiro aspecto dessa história é o ser humano singular, imediato, em toda a sua contingência, em toda a amplitude de relações temporais e condicionamentos. Nesse sentido trata-se de uma alienação do divino. O que deve ser visto aqui é que esse

aspecto é para a comunidade. Existe nele a unidade do finito e do infinito, mas existe, ao mesmo tempo nesse modo sensível, uma alienação da ideia, e isso tem de ser suprasumido (*aufgehoben*) (HEGEL, 2007, v3, p. 216).

O tratamento da encarnação de Deus como uma alienação do divino em relação a si próprio, é expressa pelo conceito de *kenosis*, trazido nas próprias escrituras, no discurso de Paulo em sua carta aos Filipenses:

Ele estando na forma de Deus não usou de seu direito de ser tratado como um deus, mas se despojou, tomando a forma de escravo. Tornando-se semelhante aos homens e reconhecido em seu aspecto como um homem, tornando-se obediente até a morte, à morte sobre uma cruz (FI 2:6-8)

Aqui, as escrituras apresentam a ideia de que a encarnação de Deus é sinal de despojamento, humildade de Deus que se aliena de si mesmo em seu “direito de ser tratado como um deus” para tornar-se semelhante aos homens. É também o próprio Paulo de Tarso quem conclui pela necessidade de que, após a morte, Cristo seja elevado aos céus para que “toda língua proclame que o Senhor é Jesus Cristo, para a glória de Deus Pai” (FI 2:11). O tema neotestamentário é reforçado por Hegel na passagem anterior como a necessidade de a alienação (*Entäusserung*) do divino seja superada.

A questão, portanto, é como conciliar essa ideia de que a presença imediata de Cristo como Deus encarnado tem de ser superada com a afirmação hegeliana de que “a consumação da realidade em uma individualidade singular imediata é o ponto mais belo da religião cristã” (HEGEL, *idem*, p. 115). Mais belo e até mais importante, decisivo, mas de modo algum o *último* ponto. Em outras palavras, a presença singular e imediata de Cristo, da ideia de Deus encarnada em um ser-humano singular, implica ela própria antítese com o restante da consciência humana, com os demais seres humanos. Assim, estão dadas as condições para a superação dessa antítese.

Do mesmo modo que Deus, alienado de si próprio (ou “despojado” na linguagem bíblica) tem de retornar a si mesmo como momento final dessa história, isto é, superar a alteridade de Deus em relação a si mesmo, também a alteridade da

comunidade, como a consciência universal *para a qual* Cristo é a verdade absoluta, tem de superar-se como *outro*, como *alteridade*. Isso quer dizer que a comunidade tem de ser ela própria autoconsciente da verdade absoluta do conteúdo revelado por Deus, ou seja, a unidade entre o divino e o humano, agora não mais como presença imediata do ser humano singular, mas como presença espiritual do nome de Cristo no próprio seio da comunidade, daqueles “reunidos em seu nome”.

A necessidade dessa superação da antítese entre o singular e o universal, está no seio do próprio conceito de singularidade. Assim, Hegel escreve em seus **Manuscritos de 1821**:

A singularidade é exclusivamente *para outros*; ela é imediatez e é o retorno do outro para si mesmo. A singularidade da ideia divina, a ideia divina como *um* ser humano, é pela primeira vez trazida à sua completude efetiva na medida em que inicialmente ela tem *muitos* indivíduos singulares confrontando-a, a quem ela traz de volta para unidade do Espírito com a *comunidade*, e assim ela é presente como autoconsciência universal efetiva. (HEGEL, idem, p. 133)

Singular, é o que está inicialmente em antítese com o universal. Assim a consciência universal da unidade entre o humano e o divino, tem inicialmente de se expressar na forma dessa antítese, com a presença imediata de Cristo entre os demais homens. Mas o momento de completude e consumação da ideia tem de superar a forma imediata e singular para realizar efetivamente a autoconsciência universal do homem como momento da ideia divina.

Vemos, portanto, na base da concepção religiosa de Hegel, que a unidade entre o divino e o humano, conteúdo principal do conceito especulativo de religião, está fundamentalmente ligada à aparição de uma religião particular, a religião cristã, que contém em suas próprias representações e doutrinas, o conteúdo explícito e revelado da unidade entre o humano e o divino. O Cristianismo é, assim, chamado por Hegel de **religião consumada**, porque não há no movimento histórico de determinação das várias religiões nacionais, nenhuma outra etapa a se seguir no que diz respeito à revelação desse conteúdo.

O que faz do cristianismo a religião revelada ou consumada, é precisamente o conceito de encarnação de Deus, como *Menschwerdung Gottes*, determinado como a manifestação sensível de Deus em um ser-humano concreto, Jesus Cristo. Não um conjunto de aparições sensíveis particulares, mas uma só aparição, absolutamente singular. Não também a imaginação poética e artística que empresta formas sensíveis à ideia divina. Tais seriam determinações do conceito de encarnação como *Inkarnation*, isto é, manifestação de Deus (ou dos deuses) em forma concreta, na carne. A encarnação cristã é singular e diferente dessas outras formas representativas, porque ela é presença imediata de Deus como necessidade de a própria ideia divina ser plenamente revelada, como fruto da atividade de Deus e não dos homens.

Como tal, a encarnação de Deus tem de ser atestada pelo conjunto dos homens que testemunharam a presença em vida do Filho de Deus. Mas essa é apenas o momento inicial da encarnação. Sua plena realização é possível apenas com o aparecimento histórico de uma comunidade de fiéis que se reconhecem entre si como sujeitos igualmente livres, universalmente vocacionados para receber e perpetuar a verdade revelada por Deus. O desfecho histórico da religião cristã, portanto, é o surgimento da sociedade cristã e, com ela, da época cristã, sobre a qual Hegel escreve em sua **Filosofia da História**.

Assim, a tensão entre o singular e o universal, que no fundo é expressão da tensão entre o humano e o divino, é resolvida pela união e reconciliação do Espírito Santo, com a comunidade de fiéis. Em termos filosóficos, trata-se da realização do Espírito Absoluto como o conteúdo principal da vida em comunidade de indivíduos universalmente livres e conscientes do infinito valor de sua humanidade, isto é, da vocação para a verdade e para o divino em si mesmos, em seu íntimo. E assim a consumação da história das religiões, tem como condicionante o aparecimento histórico de uma comunidade de sujeitos individuais livres, unidos em nome da ideia divina da unidade entre o humano e o divino como momentos do espírito absoluto. Pois, como disse Hegel, “a realidade divina já contém em si

mesma Deus e seu reino, a comunidade – um conteúdo concreto. Esse é o principal conteúdo” (HEGEL, idem, p. 217).

No capítulo que se segue, apresentaremos o pensamento feuerbachiano como uma visão extremamente crítica da reconstrução filosófica de Hegel sobre a história das religiões e sobre a doutrina da encarnação de Deus. A crítica de Feuerbach, como veremos, não se dirige contra a formulação hegeliana de que a unidade entre o humano e o divino é o conteúdo principal do conceito de religião. Mais do que isso, a crítica está, principalmente, na concepção histórica de *religião consumada*, identificada por Hegel com o cristianismo e no modo como a filosofia hegeliana faz da presença imediata de *um indivíduo*, o momento necessário para a apreensão universal do conceito de religião.

O conceito de espécie (*Gattung*) em Feuerbach está baseado na impossibilidade de que essa unidade entre o humano e o divino seja expressada em apenas *um indivíduo*. Espécie é o nome que Feuerbach empresta à natureza essencial da humanidade, inerentemente social e coletiva. Como tal, ela não depende do advento de apenas *um sujeito* para revelar-se enquanto tal, o que está em direta contradição com a formulação hegeliana de que a consciência universal da unidade entre Deus e o homem necessite recorrer a aparição encarnada em apenas um homem.

CAPÍTULO 3. FEUERBACH: ESPÉCIE E ENCARNAÇÃO DE DEUS EM A ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO.

Ludwig Andreas Feuerbach nasceu em Landshut, na Bavária, em 1804, ano da morte de Immanuel Kant e da revolução haitiana liderada por Touissant L'Ouverture. O pai de Feuerbach foi o jurista Paul Johann Anselm Feuerbach, um dos precursores da teoria moderna do tipo penal, autor do Código Penal bávaro e tutor legal do menino Kaspar Hauser. Os quatro irmãos de Feuerbach, foram intelectuais que se destacaram nos mais diversos campos do conhecimento.

Ludwig Feuerbach, o filósofo, é o mais conhecido dos irmãos. Educado para ser teólogo desde a adolescência no ginásio de Ansbach, decidiu ingressar na Faculdade de Filosofia de Berlim no início da década de 1820. A cidade fora apelidada por ele de “Belém de um novo mundo” (BRECKMAN, 2001, p. 93), por conta da efervescência cultural estimulada em grande parte pelas aulas de Hegel e de Schleiermacher. Em 1824, finalmente conseguiu matricular-se no curso, revelando especial interesse pelas lições de filosofia da religião ministradas por Hegel.

Esse interesse pela filosofia da religião será o principal objeto de sua maior obra, **A Essência do Cristianismo**, de 1841. É principalmente sobre esta obra que fundamentaremos a análise da filosofia feuerbachiana. Há, entretanto, algumas obras anteriores, menos conhecidas, que fundamentam muitas das principais ideias e conceitos presentes na obra máxima de Feuerbach.

Assim, começamos a análise da filosofia feuerbachiana, a partir de alguns textos anteriores à **Essência do Cristianismo**, que ajudaram a forjar as principais ferramentas teóricas do humanismo, da teoria da religião e, sobretudo, da crítica ao cristianismo contidas na principal obra de Ludwig Feuerbach.

3.1. HISTÓRIA E RELIGIÃO SEGUNDO FEUERBACH (EM OBRAS ANTERIORES À ESSÊNCIA DO CRITIANISMO)

O professor norte americano Max Wartofsky afirma, sobre **A Essência do Cristianismo**, que existem “dois níveis a partir dos quais a obra pode ser lida” (WARTOFSKY, 1977, p. 197), segundo suas teses *explícitas* e segundo as teses *implícitas*. Para Wartofsky, em que pese a obra ser escrita em estilo literário de (aparentemente) fácil compreensão, é necessário atentar para elementos, principalmente filosóficos, que estão *implicitamente* presentes na argumentação da mais famosa obra de Feuerbach.

De fato, é o próprio Feuerbach, no prefácio à segunda edição de sua obra, quem alerta aos leitores:

[...] em todos os meus trabalhos, bem como no presente, eu fiz do máximo da clareza, simplicidade e determinação (*Bestimmtheit*) uma lei para mim mesmo, de modo que eles podem ser compreendidos, pelo menos no geral, por qualquer homem culto (*gebildete*) e pensante. Porém, mesmo assim, este meu trabalho pode ser plenamente apreciado e compreendido apenas pelo acadêmico, isto é, pelo acadêmico que ama a verdade, que é capaz de formar o seu juízo, que está acima das opiniões e dos preconceitos do homem vulgar, educado ou não; pois embora trate-se de uma produção completamente independente, ela ainda assim tem seu fundamento lógico e necessário na história. Eu frequentemente refiro a este ou aquele fenômeno histórico sem expressamente designá-lo, entendendo sê-lo supérfluo; e tais referências só podem ser compreendidas pelo acadêmico (FEUERBACH, 2012, p xv).

Esse é um bom exemplo do que Wartofsky quer dizer quando fala dos dois níveis de compreensão de **A Essência do Cristianismo**: o próprio autor alerta que, embora sua obra tenha como lei a clareza e a simplicidade, bem como o intuito de ser compreendida por qualquer homem culto e inteligente, algumas referências são plenamente compreendidas apenas pelo acadêmico, isto é, por alguém familiarizado com os conceitos e temas específicos da filosofia. Entretanto, a passagem revela ainda que é especificamente quando se tratam dos fundamentos

históricos da filosofia feuerbachiana, que entra em jogo a formação intelectual do leitor.

Aqui, a história de que fala Feuerbach é, sobretudo, a *história da filosofia*, tema que é tratado apenas implicitamente em **A Essência do Cristianismo**, mas que recebera tratamento especial em obras anteriores, principalmente: **História da Filosofia Moderna de Bacon a Spinoza** (publicada em 1833); **História da Filosofia Moderna: exposição, desenvolvimento e crítica da filosofia de Leibniz** (de 1837) e, finalmente, **Pierre Bayle: em seus momentos mais interessantes para a história da filosofia e da humanidade** (de 1838).

De acordo com Wartofsky, é nessas obras que Feuerbach “descobre o seu próprio ponto de vista a partir da crítica sistemática das mais importantes figuras da filosofia” (WARTOFSKY, 1977, p. 49). Isso significa que grande parte dos conceitos implícitos, de que fala Feuerbach, aqueles que podem ser compreendidos apenas pelos iniciados nos estudos sistemáticos em filosofia, se encontram justamente nessas três obras. Afinal, é com elas que Feuerbach forja suas próprias concepções sobre os aspectos mais fundamentais da filosofia. Além disso, é ainda Wartofsky quem ressalta um outro aspecto importante desse esforço feuerbachiano em sistematizar a história da filosofia moderna: ganhar acúmulo intelectual sobre um tema dominado por Hegel, nomeadamente, as implicações mútuas entre filosofia e história (*Weltgeschichte*).

Tanto é assim, que podemos ver o esforço filosófico de Feuerbach se concluir não com a publicação de seu **Pierre Bayle**, em 1838, e sim com o artigo, publicado em 1839, intitulado **Para uma crítica da Filosofia de Hegel**. Aqui, o objeto principal da crítica feuerbachiana é a filosofia hegeliana em geral e o tema da relação mútua entre história e filosofia é especialmente problematizado.

O capítulo sobre Hegel se prestou, entre outras coisas, a elucidar de que modo a filosofia da história hegeliana, com o conceito de consumação histórica, está diretamente implicada em sua filosofia da religião. Os trabalhos de Feuerbach sobre *história da filosofia*, por sua vez, também contém uma visão própria sobre a *filosofia*

da *história* com implicações diretas para a filosofia da religião que o autor expõe implicitamente em **A Essência do Cristianismo**. Assim, sua **História da Filosofia Moderna de Bacon a Spinoza**, contém uma parte introdutória (do §1 ao §8)⁵⁷ dedicada exclusivamente à elaboração de uma filosofia da história especificamente feuerbachiana na qual o progresso histórico da cultura e da civilização moderna é visto à luz das principais transformações históricas na passagem do mundo antigo para o mundo moderno. Aqui, a importância histórica do cristianismo, como advento de uma nova consciência religiosa, é comparada à existência anterior de outras formas antigas de religião.

Tanto os parágrafos introdutórios de sua **História da Filosofia Moderna**, quanto a crítica à filosofia hegeliana de seu artigo em 1839 são textos que passamos a analisar para compreender que argumentos implícitos são esses de que fala Feuerbach em **A Essência do Cristianismo**, sobretudo no que diz respeito à relação entre história e filosofia em geral, e entre uma certa concepção de história das religiões e filosofia: Feuerbach se mostra crítico da noção hegeliana de consumação histórica e, principalmente, de que o cristianismo cumpre, na história das religiões, o papel de ser a *religião consumada*.

3.1.1. A reconstrução feuerbachiana da História Moderna.

Como dito anteriormente, Feuerbach elabora, nos parágrafos iniciais de sua **História da Filosofia Moderna**, uma narrativa sobre o advento histórico da religião cristã na consciência religiosa da humanidade. Para o filósofo, havia uma característica muito peculiar comum às religiões anteriores ao cristianismo, por mais díspares que fossem entre si:

⁵⁷ A obra jamais foi traduzida para o português na íntegra. Entretanto, esses capítulos introdutórios foram traduzidos por mim e publicados como anexo à resenha que elaborei sobre o texto na Revista da Faculdade de Direito da UFPR. FIGUEIREDO, Chrysantho, **Desejo de Luz: O Cristianismo e o Surgimento da Filosofia Moderna em Ludwig Feuerbach**. *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, Curitiba, v. 60, n. 1, p. 247-269, 2015.

A essência do paganismo era a unidade da religião com a política, do espírito com a natureza, de Deus com o homem. Porém, homem pagão não era pura e simplesmente o homem, mas o homem nacional, particular: o Grego, o Romano, o Egípcio, o Judeu, conseqüentemente, também o seu Deus [era] nacional, particular, especial, um Ser contrário ao ser de outros deuses e de outros povos - um ser, assim, em contradição com o Espírito, que é a essência da Humanidade e, como tal, a essência da unidade geral de todos os povos e de [todos] os homens (FEUERBACH, 2013 p. 7)

Assim, Feuerbach vê nas religiões pagãs a unidade entre Deus e o homem, entre política e religião, espírito e natureza. Unidade, porém, que estava em direta contradição com o espírito universal da humanidade na medida em que, nessas religiões, a questão nacional, isto é, as particularidades culturais, linguísticas, políticas e geográficas eram definitivas para o estado de relações conflituosas entre os homens antigos. Seus deuses, assim, eram também deuses nacionais, uma vez que estavam diretamente ligados à vida em comunidade de cada nacionalidade, de cada povo. Isso aliás é o que justifica o fato de Feuerbach citar o judaísmo entre as religiões denominadas por ele de “pagãs”. Naturalmente, o judaísmo enquanto religião monoteísta, religião do Deus único e abstrato, está em direto contraste com as demais religiões do mundo antigo. Porém, o fato de essas religiões serem caracterizadas, essencialmente, como religiões *nacionais*, justifica que o judaísmo seja citado ao lado de outras religiões.

Para Feuerbach, a única exceção à importância dada, naquele tempo, ao caráter nacional das culturas e religiões era a filosofia pagã, ou seja, a filosofia grega, que elevava os homens “acima da intolerância, das presunções e dos preconceitos nacionais, enxergando-os sob o ponto de vista cosmopolita” (idem, *ibidem*). Assim, em que pese a religião afirmar a unidade entre Deus (ou os deuses) e o homem, essa unidade estava ainda restrita ao espírito nacional dos diversos povos, e, portanto, contrária ao espírito universal da humanidade. Persistia uma contradição frontal com o espírito universalista da humanidade cuja único antídoto era a filosofia, o único ponto de vista “cosmopolita” disponível no mundo antigo.

Porém, a filosofia, segundo Feuerbach, superava as particularidades e preconceitos nacionais entre os homens apenas abstratamente, no pensamento. Isso é importante para o autor porque, em **A Essência do Cristianismo**, ele define a religião como o aspecto da vida que diz respeito ao homem completo (*der vollkommnen Mensch*), aquele que possui “a faculdade do pensamento, da vontade e do afeto” (FEUERBACH, 2012, p. 3). Pensamento, vontade e afeto são, desse modo, três elementos essenciais para o ponto de vista religioso, segundo Feuerbach⁵⁸. A Filosofia pagã, por outro lado, relacionava-se apenas com a faculdade racional do homem, incapaz, portanto, de apreender o homem por inteiro. Do mesmo modo, a superação da contradição nacional entre os homens por meio da filosofia, implicava em uma superação meramente abstrata, ao menos em relação à vontade e ao afeto, e, de todo modo, restrita aos círculos mais educados da sociedade antiga, não sendo, portanto, popular.

Ficava assim aberto o caminho para uma nova forma de religiosidade que buscasse superar o condicionamento particular das religiões antigas por meio de um Deus livre dos preconceitos e determinações nacionais. Mais do que isso: estava aberto o caminho para uma nova consciência que superasse as contradições nacionais na totalidade da vida humana. A religião, e não a filosofia, seria, assim, a única capaz de revelar ao homem sua essência universal, não apenas por meio de novos conceitos e no pensamento, mas, sobretudo, por gerar no homem o sentimento e a certeza, ou melhor, a fé na essência universal de Deus e da criatura humana. É esse, essencialmente o papel histórico que Feuerbach atribui ao cristianismo:

Essa contradição encontrou sua solução real pela primeira vez no Cristianismo, pois nele o Logos se torna [...] a razão universal, que todos os homens e nações compreendem, todas as diferenças

⁵⁸ A formulação de Feuerbach é muito semelhante à formulação de Schleiermacher encontrada no §3º de sua **Doutrina da Fé Cristã**, muito provavelmente é em Schleiermacher que Feuerbach se baseia para formular a ideia de que o ponto de vista religioso envolve essas três faculdades do homem, o pensamento, a vontade e o afeto.

hostis e antagonismos entre os homens são resolvidos, de modo universal e puro, portanto tal qual o Ser divino, a Essência do homem é também objeto da certeza imediata - o objeto da religião. (FEUERBACH, 2013, p.7)

A ideia de que a essência universal do homem só pôde ser explicitada com o advento histórico de uma nova consciência religiosa é objeto tanto da filosofia de Feuerbach quanto de Hegel. Afinal, é o professor de Berlin quem, em suas **Lições sobre a Filosofia da Religião** afirma que apenas com o cristianismo o homem finalmente se reconhece como ser “determinado para o universal, i.e., elevado acima de toda localidade, nacionalidade, condição, situação de vida, etc.” (HEGEL, 2007, v3 p. 109). Nisso, Feuerbach permanece, em linhas gerais, muito próximo do pensamento hegeliano. Inclusive, a ideia de que essa consciência universal tem de aparecer primeiramente em um indivíduo singular é também glosada por Feuerbach ao definir a consciência cristã como “uma consciência que, com o passar do tempo, se tornaria a consciência histórica mundial (*weltgeschichtliches Bewusstsein*)”, mas que inicialmente reduzia-se “a uma só Pessoa, primeiramente realizando-se como um Indivíduo” (Feuerbach, 2013, p. 7).

Porém, em Hegel o advento da nova consciência religiosa cristã e sua elevação do homem acima das contradições particulares e nacionais é o ponto culminante de sua concepção de história das religiões, com a criação de sujeitos radicalmente iguais e universalmente livres. Por essa razão o cristianismo é designado pelo filósofo como *a religião consumada*, ou seja, a religião que completa o desenvolvimento histórico das religiões em geral. Para Feuerbach, ao contrário, a transformação operada pelo cristianismo no que diz respeito à afirmação do homem universal (e do Deus universal), é apenas o meio e não o fim do caminho. Assim, se por um lado o cristianismo surge como um novo espírito religioso universal que supera as diferenças e preconceitos culturais restritos à nacionalidade dos diversos povos e religiões antigas, é justamente esse espírito cada vez mais abrangente que será a causa de uma nova contradição, dessa vez inaugurada pelo cristianismo: a contradição entre o espírito e a carne, entre o espiritual e o material.

Nas palavras do próprio Feuerbach:

O Espírito, porém, não se faz carne, mas apenas espírito. Com o Cristianismo ficou definida, portanto, de uma só vez a diferença entre o espírito e a carne, o sensível e o suprassensível - uma diferença, porém, que conforme os momentos do Cristianismo avançam em direção a um certo desenvolvimento histórico, aprofundou-se em oposição, ou mesmo em dicotomia entre o espírito e a matéria, Deus e o mundo, o suprassensível e o sensível. (FEUERBACH, 2013, pp. 7 – 8)

Assim, diferentemente de Hegel, o cristianismo não é, aqui, visto como o momento de consumação da história em geral e do desenvolvimento particular das religiões. Hegel, que em sua **Filosofia da História**, atribui ao cristianismo o caráter de última etapa do desenvolvimento histórico, vê a resolução das contradições inerentes às culturas e religiões pretéritas como a providência do Deus cristão, revelando-se aos homens no momento definitivo da encarnação. Feuerbach, por outro lado, entende e até concorda com a visão hegeliana de que o espírito nacional e os particularismos foram superados com o advento histórico do cristianismo. Porém, ao contrário de seu professor, a concepção histórica crítica feuerbachiana vê no cristianismo a resolução de uma antiga contradição e a inauguração de um novo conflito, não entre os homens das diferentes nacionalidades e seus respectivos “deuses nacionais”, mas entre o único Deus, universal, e o mundo material e sensível.

Com isso, Feuerbach esboça um novo contorno para a história das religiões, no qual o cristianismo é a época histórica de um novo conflito entre o espiritual e o material ou, nas palavras do próprio filósofo, entre o suprassensível e o sensível. Isso é importante porque, segundo a tese principal de sua **História da Filosofia Moderna**, o motor principal das descobertas filosóficas e científicas entre o início da era cristã e o advento do mundo moderno está justamente nesse conflito entre o que é espiritual e sagrado e o que é material e mundano. Melhor dizendo, a filosofia moderna é, para Feuerbach, o resultado de um duradouro conflito inerente entre o saber do que é sagrado, ou seja, doutrinado e controlado pela igreja, e o saber do que é profano, isto é, conhecimento do mundo natural e do homem.

O espírito do cristianismo em seus primórdios é definido por Feuerbach como um espírito religioso negativo (*eine negativ religiöse Geist*), porque além do

saber doutrinado pela Igreja, “todo o resto deveria desaparecer como coisas vãs e negativas”. As piores consequências de um tal espírito negativo estariam reservadas para as belas artes e, principalmente, para as ciências naturais, encaradas “sob o conceito de algo meramente vão e mundano, uma mera humanidade (*Menschtandes*)” (FEUERBACH, 2013, p. 8).⁵⁹ Segundo Feuerbach, o “Cristianismo tornava-se em seu desenvolvimento histórico, anticósmico (*antikosmischen*) e negativo” (idem p. 10), isto é, negativo em relação a tudo o que não fosse chancelado pela doutrina eclesiástica e “anticósmico” porque a observação científica e a compreensão sistemática da natureza permaneciam, para o cristianismo, como um interesse secundário.

No que diz respeito às ciências naturais, em que pese Feuerbach reconheça que “alguns na Idade Média se dedicaram com especial zelo ao estudo da natureza”, havendo inclusive mosteiros em que a atividade científica era fomentada com a concessão de bolsas de estudos, a própria clausura monástica dos cientistas revela que as ciências “permaneceram subordinadas às ocupações secundárias do Espírito humano” (idem, p. 8). Subordinadas, assim, ao controle e à autoridade religiosa do poder eclesiástico.

Entretanto, conforme impunha sua autoridade sobre a ciência, a Igreja e seu espírito negativo, foram paulatinamente expandindo sua autoridade, ao longo da idade média, até dominarem também o domínio político e secular do Estado. Assim, o que era inicialmente apenas uma atitude inerente à igreja contra os conhecimentos científicos e estéticos, tornou-se exercício público e aberto de controle e repressão intelectual. Nas palavras do próprio autor:

Como o espírito religioso negativo na igreja se elevou a um poder mundialmente dominante, a atitude, inicialmente apenas interna, de desrespeito e desprezo por tudo o que é chamado de Secular,

⁵⁹ Feuerbach utiliza um neologismo *Menschtandes*, ao se referir ao que é *humano*, isto é, não divino e sagrado, mas material e concreto, de maneira ligeiramente pejorativa. Assim, optamos por traduzir a palavra também com um neologismo, *humanidade*.

finalmente culminou na violenta e material repressão ao Secular e, mesmo a supremacia da igreja, como epítome (*Inbegriffs*) do clero, usurpou o Estado, como epítome do Secular e arrefeceu de tal forma sua negatividade contra as artes e as ciências que as incorporou e capturou para si, não lhes concedendo nenhuma liberdade ou independência, tornando-as apenas meios para a sua própria glória ou, de outro modo, manipulando-as como um acessório. (FEUERBACH, 2013, pp. 10 – 11)

Segundo a narrativa feuerbachiana exposta até aqui, a época cristã impõe um novo princípio cultural, em que a ciência e as artes estão diretamente ameaçadas pela ingerência autoritária de um poder eclesial. Há assim um movimento de negação das artes e das ciências por parte da igreja católica durante a idade média. Porém, é importante que se entenda melhor em que sentido se trata de uma *negação*.

Afinal, segundo o exposto, em nenhum momento o sentido que Feuerbach atribui à palavra *negação*, *negatividade*, se confunde com o mero aniquilamento das ciências e das artes. Ao contrário, vemos o filósofo falar de “subordinação” das ciências e das artes à religião e, mesmo quando fala em repressão, trata-se mais de “capturar para perto de si”, ou seja, de controlar de perto o que se produz em ciência e arte, do que exatamente do aniquilamento de produções científicas e artísticas. O domínio da igreja foi exercido por meio do controle intelectual (mas também físico) da ciência e dos cientistas. O espírito religioso negativo do cristianismo é, para Feuerbach, aquele que enclausura os cientistas em mosteiros, se intromete em questões de Estado para impor sua autoridade, transforma a ciência e as artes em meios para afirmação de sua própria glória.

É importante entender o sentido específico da negatividade que Feuerbach atribui ao espírito da religião cristã porque o filósofo não comete o erro de ignorar os avanços e descobertas próprios aos monges e membros do clero que, durante a idade média, tanto contribuíram para a ciência, as artes e a filosofia. Caso a repressão à vida cultural fosse total, a própria filosofia moderna, a que Feuerbach toma como objeto específico de sua obra durante a década de 1830, seria impossível.

Na medida em que a religião cristã negava o espírito de livre produção intelectual, ela ao mesmo tempo capturava as ciências e as artes, subordinando-as à doutrina da igreja ou, nas palavras do próprio filósofo, “manipulando-as como um acessório”. A negação é, portanto, a negação, por parte da ideologia da igreja, das ciências e das artes e, ao mesmo tempo, a conservação daquilo que se nega, sob a estreita vigilância da igreja.

E, assim, não só o cristianismo não *consuma* a história das religiões, como um momento que reconcilia as contradições das religiões historicamente anteriores, mas é ele próprio o gérmen de uma nova contradição, que prepara a emergência histórica de um novo período: um período em que a contradição entre religião e ciência, será finalmente resolvida.

Assim, o que resultou aniquilado nesse conflito entre ciência e religião, espírito e matéria, foi o próprio espírito do cristianismo. Segundo Feuerbach, o espírito científico, inicialmente enclausurado pela Igreja católica em seus mosteiros, “levou necessariamente à derrocada do domínio” eclesiástico como “consequência inevitável de sua parcialidade limitada e negatividade repressora” (FEUERBACH, 2013, p. 11)

Na tensão e na disputa entre o espírito “parcial e repressor” do cristianismo, a vitória foi consagrada ao espírito de livre investigação e livre pensar, às artes e à filosofia. Para o filósofo isso acontece em dois momentos muito interessantes. Em primeiro lugar, o caráter repressor ou negativo da Igreja, como vimos, não anulou, pura e simplesmente, a atividade científica. Ao contrário, dominou e submeteu as ciências que, assim, passaram a ter como objeto principal de suas investigações os conteúdos estabelecidos pela própria Igreja, os conteúdos da fé religiosa. Assim, num primeiro momento, a filosofia escolástica tinha diante de si a tarefa de explicar, de fundamentar racionalmente os temas principais da religião cristã, sobretudo o conteúdo das escrituras sagradas. Porém, num segundo momento, a ciência que estava, inicialmente, servindo aos propósitos da Igreja,

[...] transformou o objeto da fé em objeto do pensamento, elevou o homem da esfera da fé incondicional à esfera da dúvida, da investigação e do saber e, enquanto buscava provar e confirmar o fundamento das coisas da mera fé autoritária (*Autoritätsglauben*), fundava, em grande parte contra sua consciência e vontade, a autoridade da Razão e trazia, assim, ao mundo um outro princípio, diferente daquele da antiga igreja, o princípio do espírito pensante (*denkenden Geistes*), da autoconsciência da Razão, ou pelo menos, preparava-lhe o caminho (FEUERBACH, 2013, p. 11)

Isso acontece com a atividade científica e filosófica, mas também com as belas artes que “jamais poderia permanecer tanto tempo na posição de agente submisso, pois assim permaneceriam imperfeitas e não chegariam no auge de sua consumação (Vollendung)” (*idem*, p. 12). Assim, também o conflito entre os dogmas da Igreja e o espírito artístico livre resultou em vantagem para as artes em termos semelhantes com os que Feuerbach descreve o processo de emancipação da filosofia e das ciências. Afinal, as artes também tiveram “como seu objeto principal, os temas da doutrina eclesiástica e, assim, transformaram o belo enquanto tal em tema do homem, inaugurando o interesse artístico enquanto tal, como fim em si mesmo” (*idem*, p. 12)

Pouco a pouco, tanto o interesse artístico quanto o interesse científico vão minando por dentro a ideologia e a hegemonia cultural da Igreja católica, até se estabelecerem, nas palavras do filósofo, como “fins em si mesmo”. Desse modo, o próprio cristianismo é ameaçado, segundo Feuerbach, pela fundação de um novo princípio que está fadado a governar o mundo, o espírito em que o interesse científico e o interesse artístico, o livre pensar e o livre criar, se desvencilham do domínio ideológico e físico do poder eclesiástico.

Porém, o momento mais interessante dessa descrição histórica está justamente em apontar qual princípio é este que vem suplantar a dominação da Igreja. Segundo Feuerbach, embora o cristianismo e o poder despótico da igreja venham a ser suplantados por um espírito livre, esse princípio tem, entretanto, de manifestar-se como um princípio religioso, muito embora seu conteúdo sejam as ciências e as artes. Assim, para Feuerbach, esse novo princípio é o Protestantismo:

Na medida em que vem ao mundo como um novo princípio, ele precisa, ao mesmo tempo, falar como um princípio religioso; apenas assim pôde operar (*einschlagen*) no mundo uma ruptura aterrorizante, pois só assim tornou-se coisa comum para os ânimos mundialmente dominantes. É somente assim que a coragem irresistível pode dominar o indivíduo, em nome do qual o espírito se coloca em atividade ao reconhecer em Deus esse ato de deserção do antigo princípio, manifestando-se como uma religião, antes que toda a violência externa desapareça como impotente. O Protestantismo é o novo princípio, que fala, assim, como um espírito religioso. (FEUERBACH, idem, p. 13)

Curiosamente, Feuerbach vê no Protestantismo justamente o início de um novo princípio de livre investigação e criação artística que vem para suplantar a dominação unilateral e violenta da Igreja. Naturalmente que uma primeira objeção a ser feita é que esse princípio não é tão “novo” como parece. Afinal, não se trata da continuidade da consciência religiosa cristã sob uma nova forma? Segundo Feuerbach, a resposta é negativa pois, conforme argumenta, o Protestantismo é o princípio da liberdade científica e artística sob uma aparência de religião, isto é, “manifestando-se como uma religião” sendo apenas um aspecto, uma aparência (*Erscheinung*) religiosa do espírito livre.

Feuerbach argumenta que o espírito que “floresceu da época e da filosofia modernas” é o mesmo espírito evocado pelo Protestantismo que, assim, “permanece em relação íntima com elas”. Muito embora o filósofo reconheça diferenças específicas entre o modo como esse espírito se expressa na filosofia e na ciência e o modo como ele se expressa como religião protestante, ambas são, na verdade, o mesmo espírito que “se expressa no indivíduo como independência e sentimento pessoal de liberdade, cuja consciência ou o sentimento é a divindade inata de sua essência”. Segundo esse espírito de independência e liberdade individuais, é possível inclusive estabelecer um ponto em comum entre a filosofia cartesiana e a religiosidade de Martinho Lutero. Para Feuerbach, “enquanto Descartes diz: penso, logo existo, isto é, *meu pensamento é o meu ser*, Lutero diz, contudo, *minha fé é o meu ser*” (FEUERBACH, idem, p. 14). Novamente, há que se reconhecer a diferença específica entre o pensamento e a fé. Descartes e Lutero têm objetos diferentes diante de si, entretanto, em ambos os casos, é a liberdade do

indivíduo, reconhecida como a “divindade inata de sua essência” que está na base da filosofia cartesiana e da religiosidade luterana.

Enquanto a filosofia moderna se estabelecia a partir da “dúvida sobre a realidade e a verdade da existência sensível”, semelhantemente o Protestantismo, como fé religiosa, é também fundado a partir da “dúvida sobre a realidade de uma existência histórica dominada sob a autoridade da Igreja”. Desse modo, para Feuerbach, é essa “certeza do espírito sobre sua própria objetividade”, em contraposição à dúvida sobre a realidade externa e a autoridade eclesiástica, “que define o Protestantismo em sua estreita relação com a filosofia moderna” (*idem, ibidem*), que define, portanto, a estreita relação entre René Descartes e Martinho Lutero.

Porém, se o novo princípio da racionalidade moderna tinha se iniciado com o Protestantismo, ele foi “interrompido ao esbarrar na Bíblia” e deveria, de outro modo, continuar “até atribuir a razão cognoscente como fundamento de toda a filosofia”. Assim, o que começa a se expressar como religião *Protestante* gerará, posteriormente, “a filosofia como seu verdadeiro fruto”. Para Feuerbach, porém, esse fruto da religião protestante que é a filosofia moderna é “muito diferente de suas sementes” (*idem, p. 15*). A metáfora do fruto e da semente é utilizada, pelo filósofo, para expressar que, num determinado momento da história moderna, haverá uma diferenciação entre o impulso original da consciência moderna, como religião Protestante, e seu desenvolvimento mais acabado, a filosofia.

Assim, a comparação entre Lutero e Descartes não tem o sentido de simplesmente atribuir a ambos a expressão de um pensamento idêntico. Ao contrário, a ideia, aqui, é mostrar que há um fundamento comum, baseado no impulso original da consciência moderna de romper com a autoridade da fé, para inaugurar uma nova forma de racionalidade, baseada, essa sim, na autoridade da razão. Porém, ambos expressam, naturalmente, correntes de pensamento diferentes na medida em que a racionalidade protestante tem a Bíblia como seu limite, enquanto a filosofia é a continuação do mesmo princípio rompendo com a religião em geral e não apenas com o poder eclesiástico católico.

É apenas a partir desse momento que nasce a filosofia moderna enquanto tal, o fruto da religião protestante que é tão diferente de suas sementes. Assim, se Lutero é o fundador do princípio racional expressando-se sob a forma da religiosidade protestante, serão Bacon e Descartes os responsáveis pelo passo seguinte, no qual esse mesmo princípio romperá inclusive com as fórmulas e preceitos das sagradas escrituras. Esse passo será dado na medida em que o novo princípio da autoridade da razão passa a se deter não mais sobre os escritos bíblicos, mas sobre a natureza, como objeto principal de investigação científica e filosófica. Esse passo, segundo Feuerbach, vem acompanhado de uma reabilitação das obras antigas da ciência e da filosofia pagãs. Segundo Feuerbach, “Platão, Aristóteles e os outros sistemas filosóficos e diferentes obras do mundo antigo, foram por essa razão esmiuçados com grande entusiasmo” (*idem*, p. 15). Assim:

Como o espírito pensante, livre, universal foi retomado e teve diante de si um ser-aí objetivo, deu-se um episódio necessário, pelo qual nós retornamos ao antigo mundo pagão para honrar novamente a Natureza, abandonada à posição miserável de mera criatura para mais uma vez exibir a glória e a majestade de sua infinitude e essencialidade. (FEUERBACH, 2013, p. 16).

O passo fundamental da consciência moderna em direção à ruptura com a forma religiosa de sua expressão foi, assim, dado pela reabilitação do interesse pelas ciências naturais e pela observação empírica, a que Feuerbach chama de ponto de vista da *experiência*. Desse modo, a filosofia moderna, enquanto tal, nasce com os pensamentos de René Descartes e Francis Bacon na medida em que ambos realizaram, pela primeira vez, o movimento em direção à livre investigação científica dos fenômenos e leis naturais. Entretanto, se Descartes é o primeiro a definir explicitamente a observação empírica da natureza como objetivo principal da filosofia, Bacon é quem inicia esse percurso de modo ainda imediato e intuitivo fazendo “da necessidade inescapável da experiência uma lei para si próprio e uma reivindicação necessária e (expressando) com severidade implacável, o princípio da experiência como método” (*idem*, p. 17-18).

Naturalmente, a reconstrução histórica de Feuerbach sobre a história da filosofia não para por aqui. Ela será, ao contrário, o objeto principal deste e de outros dois extensos volumes sobre o assunto, nos quais o filósofo esboça uma grande metanarrativa sobre os principais passos do desenvolvimento filosófico da modernidade de Bacon a Leibniz, além do artigo, menos extenso, porém não menos importante, sobre a filosofia de Hegel. O mais interessante nessa reconstrução não é apenas a pretenciosa intenção de abarcar em três volumes (e um artigo) uma ampla história da consciência humana que se inicia no mundo antigo e vai até Hegel. O mais interessante é o fato de essa reconstrução histórica deixar em aberto o seu progresso no tempo, sem postular, como faz Hegel, um ponto final, ou um momento de *consumação (Vollendung)* como vimos no capítulo anterior.

Mais do que isso, não é apenas a ideia de consumação histórica em geral que está ausente na narrativa de Feuerbach, mas a ideia de *religião consumada*, ou religião absoluta. Afinal, o progresso da consciência humana está, segundo Feuerbach, em contínua transformação e não tem porque se esgotar com o advento da religião cristã, porque ela não é o momento final de resolução das contradições abertas pela consciência do homem antigo. Ao contrário, o cristianismo é, ele próprio, a fonte de uma nova contradição e a filosofia, com seu interesse pela observação empírica e pelo método investigativo das leis naturais é, assim, o resultado da contradição própria ao cristianismo, nomeadamente, a contradição entre espírito e matéria sensível.

Desse modo, para Feuerbach a consciência religiosa se esgota com o Protestantismo, o qual é abandonado conforme a consciência moderna vai cada vez mais se aproximando de um interesse científico sobre a natureza, e cada vez menos sobre a religião e seus textos sagrados. Não só o desenvolvimento histórico da consciência humana, do espírito racional e pensante, está em pleno movimento, como a consciência propriamente religiosa é vista por Feuerbach, como etapa superada desse desenvolvimento. Etapa, aliás, que *tem de ser necessariamente superada* para que a filosofia moderna possa surgir com os trabalhos de Bacon e Descartes, filósofos que dão o pontapé inicial para o afastamento definitivo entre

religião e filosofia. Hegel, ao contrário, está aberta e explicitamente preocupado com a conciliação entre religião e filosofia, e o tema da *consumação histórica* em geral e do cristianismo como *a religião consumada*, em particular, será uma peça-chave para esse intuito. Por isso será necessário para Feuerbach, como discípulo crítico de Hegel, desconstruir a noção de consumação e de que o cristianismo é, ele próprio, a etapa final do desenvolvimento histórico da consciência humana.

Aqui, porém, trata-se apenas de uma divergência implícita com a concepção histórica do mestre. Entretanto, é na etapa final dessa empreitada feuerbachiana sobre a história da filosofia que, mais explicitamente, o discípulo critica os pressupostos e fundamentos da concepção hegeliana de *consumação histórica*. Passamos, assim, a esse momento final, quando Feuerbach explicitamente ataca os pressupostos da filosofia hegeliana em seu artigo, **Para uma crítica da filosofia de Hegel**, de 1839.

3.1.2. A crítica feuerbachiana ao conceito de *consumação* na história das religiões.

A natureza sempre combina a tendência monárquica do tempo com o liberalismo do espaço.

- Ludwig Feuerbach

Em 1839, Feuerbach finalmente conclui seu projeto de reconstrução histórica do desenvolvimento da filosofia moderna iniciada com sua **História da Filosofia Moderna de Bacon a Spinoza**, e continuada em dois extensos volumes publicados respectivamente em 1837 e 1838. Nelas, Feuerbach empreende uma análise crítica minuciosa de filósofos como Descartes, Bacon, Giordano Bruno, Jacob Böhme, Leibniz, Pierre Bayle entre outros.

Em 1839, porém, seu objeto exclusivo de crítica é a filosofia hegeliana e sua íntima relação com a história, analisadas no artigo **Para uma Crítica da**

Filosofia de Hegel, publicado originalmente no **Anuário Franco-Alemão** de Arnold Ruge. Logo no início de seu artigo, Feuerbach presenteia seus leitores com mais uma das imagens peculiares a seu vigor literário e sua erudição, ao comparar a filosofia hegeliana com a antiga sabedoria salomônica⁶⁰:

A filosofia especulativa alemã está em direta contradição com a antiga sabedoria salomônica: enquanto esta acredita que não há nada de novo sob o sol, aquela não vê nada que não seja novo sob o sol; enquanto o homem oriental perde de vista as diferenças em sua preocupação com a unidade, o homem ocidental se esquece da unidade em sua preocupação com as diferenças. (FEUERBACH in STEPELEVICH (org.), 1983, p. 95)

A filosofia especulativa alemã que Feuerbach tem em mente é, principalmente, a filosofia hegeliana. A contraposição entre ela e a antiga sabedoria salomônica, isto é, a tradição veterotestamentária do período de Reis⁶¹ está diretamente relacionada, segundo o filósofo, com a questão da unidade e da diferença. Enquanto a antiga sabedoria judaica dos reis se preocupa com a unidade, a filosofia alemã, ou melhor, Hegel se preocupa com as diferenças.

Entretanto, a comparação se presta também à relação entre a filosofia de Hegel e à filosofia da identidade de Schelling, definida por Feuerbach como um desenvolvimento “exótico [...] da antiga ideia oriental de identidade em solo germânico” (*idem*, p. 95). Hegel, ao contrário de seu mestre, Schelling, desenvolve, segundo Feuerbach, um princípio oposto ao da filosofia da identidade.

Entretanto, o modo como a filosofia de Hegel se contrapõe a essa antiga ideia oriental, exoticamente apropriada pela filosofia schellingiana está, segundo

⁶⁰ Referente ao Rei Salomão, do Velho Testamento. A referência evocada por Feuerbach vem do livro de Eclesiastes quando Coélet, filho do rei David afirma, logo no início do livro: “O que foi será/ o que se fez, se tornará a fazer/ nada há de novo debaixo do sol” (Ec 1:9).

⁶¹ Feuerbach faz referência explícita ao Livro da Sabedoria, atribuído a Salomão. Contemporaneamente, sabe-se que este livro não foi realmente escrito por Salomão, mas é muito posterior. Aliás, este é um dos motivos pelos quais a Bíblia protestante não inclui o Livro da Sabedoria. É curioso, porém, que Feuerbach utilize um livro católico em comparação com a filosofia de Hegel.

Feuerbach, diretamente ligada à concepção hegeliana de História. Afinal, é o transcurso do tempo, no sistema hegeliano, o responsável por dissolver a identidade comum de todas as coisas em suas diferenças específicas.

Assim, segundo Feuerbach o espírito dessa filosofia hegeliana das diferenças...

[...] se manifesta particularmente na sua visão e no seu tratamento da história. Hegel determina e apresenta apenas as mais diversas diferenças entre as várias religiões, filosofias, épocas e povos, e numa série progressiva de etapas, mas ignora tudo o que há de comum e idêntico entre eles. A forma da concepção e do método de Hegel é apenas a do tempo exclusivo, não a do espaço tolerante; seu sistema conhece apenas a *subordinação* e a *sucessão*, coordenação e coexistência são desconhecidos por ele. (FEUERBACH in STEPELEVICH (org.), 1983, p. 95)

Feuerbach opõe, assim, as ideias de exclusividade, sucessão e subordinação, que para ele são relacionadas com a excessiva importância dada ao tempo e à história pelo sistema hegeliano, às ideias de coordenação, tolerância e coordenação, relacionadas ao espaço. Com isso, Feuerbach pretende acentuar o quanto a filosofia hegeliana está baseada num método antinatural, ou melhor, uma visão parcial sobre a própria natureza, uma vez que, para ele “a natureza sempre combina a tendência monárquica do tempo, com o liberalismo do espaço” (*idem*, p. 96). As etapas de desenvolvimento da natureza, segundo esse ponto de vista, não têm, “de modo algum, um sentido apenas *histórico*”, mas, ao contrário, são “momentos de uma totalidade simultânea”. Caso contrário, teríamos “um fenômeno ou existência particular [...] reivindicado como predicado”, isto é, como predicado principal do absoluto, reduzindo, assim, outras etapas do desenvolvimento a um sentido histórico que não são “nada mais do que sombras ou momentos, nada mais do que gotas homeopáticas [oriundas] do *absoluto*” (*idem*, p. 96-97).

Ora, para Feuerbach é precisamente essa a característica que faz da filosofia de Hegel uma filosofia *intolerante*. Esse aspecto consiste em uma visão singular de Hegel a respeito do tempo histórico no qual um período histórico em particular é eleito arbitrariamente como o *absoluto* e reduz as outras etapas

históricas à condição de momentos subordinados e, portanto, inferiores a ele. Ao dizer de uma determinada época histórica que ela é *absoluta*, Hegel pretende defini-la como aquela que contém em si a totalidade das determinações particulares de todo o desenvolvimento histórico. A consequência disso, segundo Feuerbach, é que Hegel acaba por inferiorizar ou diminuir a importância de momentos históricos anteriores e diferentes. Logo, o principal problema dessa eleição ou escolha é seu aspecto “arbitrário” por que, do ponto de vista feuerbachiano, o momento que se elege como absoluto, não é senão, ele próprio, um momento particular e determinado, contido na totalidade do desenvolvimento histórico e, assim,

Uma vez que ele próprio é uma existência temporal determinada, contendo, assim, o caráter de particularidade, ele não pode incorporar em si mesmo outras existências sem sugar a própria medula de suas vidas independentes e sem rouba-lhes o sentido que eles podem ter apenas em completa liberdade (FEUERBACH in STEPELEVICH (org.), 1983, p. 96).

Feuerbach menciona explicitamente a *religião* entre os temas que Hegel subordina à lei monárquica do tempo histórico, qualificado de “arbitrário” e “intolerante”. Aliás, o discípulo não poderia deixar de mencionar a história das religiões, tendo sido aluno de Hegel e frequentador assíduo de seu curso sobre Filosofia da Religião em 1824, curso em que o Cristianismo é apresentado, como vimos, como a *religião consumada* ou *absoluta* e, portanto, subordinando as outras religiões à condição de etapas inferiores do conceito de religião. Novamente, o conflito entre tempo *intolerante* e espaço *tolerante* será apresentado, por Feuerbach, como uma contradição inerente desse conceito de religião, no qual são apresentadas apenas as diferenças entre as diversas religiões, a despeito dos elementos comuns em todas elas.

Assim, por exemplo, o Cristianismo – e, com certeza, tomado em seu desenvolvimento histórico-dogmático – é determinado como a religião *absoluta*. No interesse de tal determinação, entretanto, apenas a diferença do Cristianismo com as outras religiões é acentuada, negando, assim, tudo o que há de comum em todas elas; isto é, a *natureza* da religião que, como sua única condição absoluta, reside na base de todas as diferentes religiões. (FEUERBACH in STEPELEVICH (org.), 1983, p. 97).

O que se vê, aqui, é claramente uma releitura crítica da noção hegeliana de *consumação histórica*, e da excessiva importância dada, por ela, ao método histórico, que rouba o sentido independente e livre dos momentos históricos particulares, frente ao momento eleito como *absoluto* ou então como o momento de *consumação* do tempo histórico.

Assim, como vimos no capítulo sobre Hegel, a noção de consumação histórica de um determinado conceito, no nosso caso, do conceito de religião, envolve duas ideias principais. A primeira é de que esse desenvolvimento não é apenas um progresso eterno e indeterminado do tempo, mas um desenvolvimento propriamente dito que, portanto, progride em direção a uma etapa final, no qual o conceito atinge sua plena positividade. No caso do conceito de religião, Hegel afirma que “a consumação da determinação do conceito [de religião] não significa outra coisa senão que o conceito de religião é, ele próprio, completamente positivado” (HEGEL, 2007, v1 p. 111).

A outra ideia essencial envolvida na noção de consumação é que esse momento final, ou o momento da “completa positividade” o conceito não é senão um momento que aparece como um momento particular, mas que, na verdade, contém nele próprio a totalidade das determinações ou positivities do conceito. Assim o conceito de religião atinge sua plena positividade manifestando-se como *uma religião*, ou melhor, manifestando-se em “[uma] religião na qual a religião se tornou objetiva para si própria” (HEGEL, 2007, v3 p. 163). Desse modo, a totalidade do conceito de religião não é, para Hegel, meramente a consideração dos aspectos comuns ou a reunião dos diversos aspectos de todas as religiões, mas a consideração da característica peculiar de uma religião na qual a totalidade do conceito se torna objetiva, plena, *consumada*.

Assim, Feuerbach é altamente crítico da ideia de que um universal (isto é, a totalidade do desenvolvimento histórico de um determinado conceito) possa se manifestar em um momento particular dessa totalidade. Por isso ele pergunta:

Mas é sequer *possível* que uma espécie possa realizar a si própria em *um* indivíduo, a arte como tal em *um* artista e a filosofia enquanto tal em um filósofo? E essa é, ainda, a questão principal: de que me servem todas as provas de que essa pessoa particular seja o messias quando eu sequer acredito que um messias queira, possa ou deva aparecer? (FEUERBACH in STEPELEVICH (org.), 1983, p. 97)

A passagem não é totalmente autoexplicativa e demanda uma análise um pouco mais detida. Em primeiro lugar, os conceitos de arte, filosofia e, implicitamente, de religião estão mencionados aqui como *espécies* em oposição ao *indivíduo*. A intenção de Feuerbach, aqui, é, mais uma vez, opor o que ele considera a natureza “monárquica” da concepção histórica em Hegel e o que ele chama de *liberalismo do espaço*. Assim, uma vez que a tendência monárquica da histórica hegeliana se revela na excessiva preocupação com a diferença entre os momentos determinados de um conceito, o liberalismo do espaço, nas palavras de Feuerbach, seria a visão oposta na qual todos os momentos são concebidos como particularidades determinadas de uma mesma totalidade. É a essa totalidade que o filósofo está, aqui, a designar como *espécie*: a totalidade comum em que participam cada um dos momentos particulares do conceito. Assim, todos os momentos na história da arte, na história da filosofia ou, como é o caso, na história das religiões, enfim, cada um desses momentos poderia ser visto conforme dois pontos de vista antagônicos: em primeiro lugar segundo a visão histórica de Hegel, como totalidades diferentes umas das outras, entre as quais apenas e exclusivamente *uma* delas é que revela a totalidade do conceito. Outro ponto de vista, esse próprio à filosofia de Feuerbach, seria aquele no qual a história dos conceitos revela não apenas as diferenças, mas o caráter comum entre cada um dos momentos concebidos como elementos coexistentes de um mesmo conjunto, ou seja, como *indivíduos* pertencentes a uma mesma *espécie*.

É por isso, aliás, que Feuerbach usa mais uma vez de sua habilidade estilística para definir a história da filosofia: “a história dos sistemas filosóficos é a pinacoteca da razão” (FEUERBACH, *idem*, p. 106). Igualmente poderíamos supor que também a história das artes e das religiões são “pinacotecas” no sentido de serem a reunião total de seus momentos ou épocas como de obras independentes, cujo conceito só pode ser exibido em conjunto ou, para usar o termo de Feuerbach,

em *espécie*. Portanto, não se trata de encadear fenômenos em uma linha histórica como se fossem etapas que se sucedem umas às outras, mas de reuni-los todos num mesmo espaço, onde possam ser exibidos lado a lado.

Além disso, para Feuerbach, não pode haver uma só obra de arte que expresse toda a arte, uma só filosofia que reúna o acúmulo de toda a filosofia e uma só religião que “positive” todo o conceito de religião. Isso significaria que uma tal obra de arte, filosofia ou religião seriam completas e ilimitadas. Porém, tais coisas simplesmente não existem, na filosofia feuerbachiana. Não há arte, filosofia ou religião que não sejam limitadas, pois: “o deus da limitação monta guarda nos portões de entrada do mundo. Autolimitação é a condição de entrada” (FEUERBACH, *idem*, p. 98)⁶².

Porém, o aspecto crucial a que devemos nos deter na passagem sobre a possibilidade da realização da espécie no indivíduo, citada anteriormente, é a menção explícita a ideia bíblica de vinda do messias. Aliás, Feuerbach afirma explicitamente que essa é a “questão principal”: a ideia de que o universal possa se manifestar em um particular, ou em um indivíduo, nada mais é do que a ideia principal do conceito religioso de encarnação⁶³: Deus, o ser absoluto e universal se

⁶² Muito provavelmente Feuerbach está se referindo a uma passagem do *Filebo* de Platão, na qual Sócrates argumenta contra Protarco que a autolimitação é a condição de existência de todas as coisas no mundo, impostas pela *deusa* (PLATÃO, 1997, pp 24a – 26d). Há uma diferença entre as menções no masculino (por Feuerbach) e no feminino (por Sócrates), podem parecer contraditórias com essa nossa suposição. Porém, uma possível evidência é que o próprio Hegel menciona, nas **Lições sobre a Filosofia da Religião** de 1824 a passagem do mesmo texto de Platão ao falar da relação entre o finito e o infinito no conceito de Deus. (HEGEL, 2007, v1, p. 309, n. 99)

⁶³ Vale mencionar que Feuerbach utiliza, aqui, o termo alemão *Inkarnation*, em vez de *Menschwerdung Gottes*. Na nossa opinião, não porque a crítica que ele faz ao conceito de encarnação como *Inkarnation* seja tão diferente da crítica ao conceito de encarnação como *Menschwerdung Gottes*, isto é, como *Deus feito homem*. Antes, Feuerbach pretende expressar que *Inkarnation* tem o sentido amplo de manifestação do universal no particular, do qual *Menschwerdung Gottes* é apenas uma forma. Assim, Feuerbach fala em “Teorias da encarnação nos campos da arte e da ciência” (FEUERBACH, in STEPELEVICH (org.), 1983, p. 99) para se referir à noção hegeliana de que também a história das artes e das ciências “encarnam” em um artista ou cientista, em uma obra de arte ou em um sistema científico em particular. Nesse caso, a utilização do termo *Menschwerdung Gottes*, seria inaplicável no que diz respeito às artes e às ciências, mas não em relação à história específica das religiões.

manifesta por completo, ou seja, revela sua essência divina em um sujeito determinado, particular e finito: Cristo. Assim, a crítica de Feuerbach à noção de consumação histórica vem acompanhada da crítica à encarnação de Deus como manifestação do universal no particular.

Para Feuerbach, a crítica à ideia de encarnação está diretamente ligada a uma certa concepção do tempo histórico na qual a totalidade da história se consoma, e, portanto, “encarna” em um tempo histórico determinado. Tal concepção (hegeliana) da história, porém, leva a própria ideia de tempo à uma contradição insolúvel que, em última análise, fazem da encarnação e da história, conceitos “absolutamente incompatíveis”. Se houvesse algo como a completa manifestação da história em um só momento histórico, então a própria ideia de história estaria ameaçada. Feuerbach encontra no próprio cristianismo antigo a evidência de seu argumento: o cristianismo antigo é a religião no qual a ideia de encarnação está diretamente associada a uma concepção *escatológica* do fim do mundo.

Obviamente, portanto, a crença dos apóstolos e dos cristãos antigos no fim próximo do mundo estava intimamente ligada com sua crença na encarnação. O tempo e o espaço estão *na verdade desde já* abolidos com a manifestação da divindade em num tempo e numa forma particular, e, assim, não há nada mais para esperar a não ser o *fim efetivo* do mundo. Não é mais possível conceber a possibilidade da história; ela não tem mais sentido nem objetivo. A *encarnação* e a *história* são absolutamente incompatíveis: quando a própria divindade entra na história, a história deixa de existir. (FEUERBACH in STEPELEVICH (org.), 1983, p. 98)

Embora oculta, a referência, aqui é à visão de fim iminente do mundo expressa no livro neotestamentário de **Apocalipse**, escrito, segundo reza a tradição religiosa, pelo apóstolo João. Feuerbach pretende demonstrar que a crença religiosa dos antigos cristãos na encarnação de Deus em Cristo vem acompanhada de uma crença também no fim próximo do mundo. Porém, não é isso que vemos o filósofo desenvolver em sua breve reconstrução histórica do advento da religião cristã em **A História da Filosofia Moderna de Bacon a Spinoza**. Lá, ao contrário, Feuerbach revela que o cristianismo não foi o fim da história, mas uma etapa histórica

determinada, ela própria, por contradições que apenas o advento de momentos históricos posteriores resolveria.

Assim, é claro para Feuerbach que a história não se esgota com o advento do cristianismo ou, pelo menos, não com a história do cristianismo antigo. O Protestantismo e seu “verdadeiro fruto”, isto é, a filosofia e as ciências naturais modernas, revelam que a história não cessou, mas ao contrário, continuou e ainda continua seu curso natural após a suposta vinda do messias.

A conclusão é o oposto do que afirmavam os apóstolos e cristãos antigos. Não é a história, como acreditavam eles, que chega a um fim com a vinda do messias, mas, ao contrário, a própria vinda do messias que é anulada pela evidência de que a história segue o seu curso natural. Desse modo “[...] se a história, entretanto, continua da mesma forma como antes, então a teoria da encarnação é, na realidade, anulada pela própria história (FEUERBACH, *idem*, p. 98).

Com isso, Feuerbach desconstrói a teoria hegeliana da consumação do tempo histórico, juntamente com a ideia, diretamente ligada a ela, de encarnação de Deus, como manifestação do universal no particular. Assim, o discípulo de Hegel e frequentador assíduo de suas aulas sobre filosofia da religião em 1824 revela um impasse inerente à filosofia hegeliana da religião na medida em que propõe a relação íntima entre encarnação de Deus e consumação do tempo histórico. O impasse está na seguinte alternativa: ou bem estamos diante de uma postura que organiza o mundo e a natureza conforme um critério *unicamente* temporal e histórico de sucessão e subordinação, desconsiderando que a natureza é também coexistência e coordenação de seus elementos. Ou, no caso contrário, elimina-se a ideia de tempo histórico em favor da crença na encarnação, isto é, de que o universal se manifesta em uma situação histórica ou indivíduo particular.

Em ambos os casos, tem-se uma atitude antinatural que desconsidera que a natureza é essencialmente tempo e espaço, sucessão e coordenação, combinação da “tendência monárquica do tempo com o liberalismo do espaço”.

Assim, não apenas o cristianismo não é a *religião consumada*, como afirma Hegel, como a própria ideia de consumação (*Vollendung*) não é senão uma atitude que ignora a própria natureza essencial e comum a todas as religiões, que só pode ser revelada na reunião conjunta de todas as manifestações religiosas particulares, metaforicamente descritas por Feuerbach como a “pinacoteca” da história.

3.2. A ESSÊNCIA DA ESPÉCIE (*GATTUNGSWESEN*)⁶⁴ E A INTERPRETAÇÃO FEUERBACHIANA DA ENCARNAÇÃO DE DEUS EM A ESSÊNCIA DO CRISTIANISMO.

A Essência do Cristianismo, principal obra de Ludwig Feuerbach, foi publicada em 1841 e despertou imediatamente o entusiasmo dos leitores da época. De acordo com o prefácio escrito para a sua segunda edição, em 1843, o autor descreve a obra como uma “fiel e correta tradução da religião cristã da linguagem oriental imagética para o pleno discurso” (FEUERBACH, 2012, p v)⁶⁵.

⁶⁴ O termo alemão *Gattungswesen* pode ser traduzido tanto como “essência da espécie” como por “ser genérico” uma vez que *Wesen* traz essa ambiguidade de poder ser traduzido como ser ou como essência e *Gattung* pode ser traduzido tanto como *espécie* quanto como *gênero*. Em grande parte, a tradução correta do termo depende do contexto em que aparece. Entretanto, optamos sempre que possível, por traduzir o termo como *essência da espécie* por entendermos que se trata do modo como a natureza humana está implícita, está na base ou no fundamento de toda a vida e atividade humana. Nesse sentido traduzir *Wesen* por “essência” é melhor do que “ser”, não apenas porque o título da obra *Das Wesen des Christentums* é tradicionalmente traduzido por **A Essência do Cristianismo**, mas também porque Feuerbach quer falar da natureza humana como um fundamento implícito de toda vida e atividade humanas e não de um “ser” que se apresenta como dado imediato do conhecimento empírico.

⁶⁵ Na tradução inglesa de George Eliot lemos: “My work contains a faithful, correct translation of the Christian religion out of the oriental language of imagery into plain speech”. No texto original de Feuerbach em alemão, por outro lado, se lê: “[...] meine Schrift eine getreue, richtige Übersetzung der christlichen Religion aus der orientalischen Bildersprache der Phantasie in gutes, verständliches Deutsch ist”. Uma pequena diferença que vale apenas ser mencionada é que embora em ambas apareça o termo tradução (*Translation; Übersetzung*), na versão traduzida por Eliot, ela fala em tradução para “pleno discurso” (*plain speech*), enquanto o texto original fala em tradução para o alemão (*Deutsch*). Provavelmente Eliot preferiu evitar a tradução literal da frase e evitar também a adaptação do sentido da frase substituindo “alemão” por “inglês”, e assim a solução chegada foi “pleno discurso”. Assim, optamos por traduzir a expressão de Eliot.

Assim, estamos diante de um argumento fundamental da obra que, segundo seu autor, está no fato de a religião consistir numa *linguagem* e que seu sentido, o que essa linguagem quer dizer, é visto como a tarefa que o autor atribui a si mesmo. Nesse ponto, é preciso deter-se brevemente na afirmação, que chama a atenção por dois aspectos: primeiramente, a intenção declarada de Feuerbach em, nas suas próprias palavras, *traduzir* o cristianismo, desvelar-lhe o sentido oculto, tal como uma linguagem cuja compreensão não era ainda plenamente possível; em segundo lugar, na percepção de que esta “linguagem”, isto é, o cristianismo, não é apenas oral ou escrita, mas baseada em “imagens”. Linguagem “imagética” cuja origem, inclusive, Feuerbach atribui ao Oriente.

A ideia de que a religião seja como uma linguagem a ser decifrada já havia sido tratada antes por outro jovem hegeliano, David Friedrich Strauss, em 1830, com a publicação de sua principal obra em três volumes **A Vida de Jesus, criticamente examinada** (STRAUSS, 2005)⁶⁶.

Não é a intenção, nesta pesquisa, determo-nos nesta obra. Contudo, ainda que de passagem é importante mencioná-la, uma vez que Strauss – junto com Bruno Bauer – são os únicos contemporâneos a quem Feuerbach se refere expressamente no prefácio à segunda edição de **A Essência do Cristianismo** (FEUERBACH, 2012, p xv).

Strauss ficou conhecido por realizar o que Feuerbach chamou de uma análise crítica “do Sistema da Doutrina Cristã” (FEUERBACH, 2012, p xv)⁶⁷ sobre a vida de Jesus Cristo. Sustenta ele que as escrituras bíblicas do Novo Testamento estão baseadas em um modo de pensar típico da cultura judaica da época de Cristo, nas primeiras décadas de nossa era, o judaísmo tardio. De acordo com Strauss, este pensamento estava baseado na interpretação alegórica das escrituras do Velho

⁶⁶ Os três volumes da obra de Strauss também foram traduzidos do alemão para o inglês pela escritora George Eliot.

⁶⁷ É assim que o próprio Feuerbach caracteriza a obra de David Strauss no Prefácio à Segunda Edição de **A Essência do Cristianismo**.

Testamento cujo principal exemplo é o pensamento de Filo de Alexandria, que propôs a síntese entre a cultura hebraica e a “filosofia pagã” de Platão e Aristóteles (STRAUSS, 2005).⁶⁸

Também o Cristianismo original, contudo, seria resultado deste pensamento judaico tardio, segundo Strauss. Assim, o Novo Testamento seria produto deste modo alegórico de pensar, uma linguagem expressa na forma de imagens que encerram alguns pensamentos ou ideias determinadas (STRAUSS, 2005)⁶⁹. Na obra em três volumes, o autor propõe ainda uma maneira correta de interpretar as Escrituras que permitiria aos estudiosos deduzir certas verdades sobre o “Cristo Histórico” - em oposição ao “Cristo Mítico” - através de um estudo comparado das diversas menções a ele nos Evangelhos.

Porém, a ideia de traduzir a linguagem imagética e oriental da religião cristã em discurso se refere não apenas a Strauss, mas poderia ser remontada, de certa maneira, ao próprio Hegel. Afinal, é particularmente na sua **Filosofia da História**, que encontramos o argumento de que o Oriente é a origem e ponto de partida de toda a cultura e civilização. A história do mundo, para Hegel, tem sentido temporal, mas também geográfico. Assim, é no extremo oriente que se encontram os povos cuja unidade cultural e coesão social se baseiam na riqueza das imagens religiosas e de um forte simbolismo (HEGEL, 2004).⁷⁰ A própria cultura helênica, para Hegel, em que pese ser um divisor de águas na história do mundo, também repete certas tradições épicas e mitológicas de culturas muito mais antigas – como as do Egito, da Pérsia e da Índia – que floresciam no mundo oriental.

⁶⁸ Ver §3 *Allegorical Interpretations among the Hebrews. Philo.*

⁶⁹ Ver §4 *Allegorical Interpretations among the Christians. Origen.*

⁷⁰ Hegel desenvolve o argumento em sua *Filosofia da História*. Para ele, a história antiga começa com os grandes reinos do Oriente, como a China e a Índia em que a ordem social estava estritamente baseada na forte autoridade do Chefe de Estado (China) e na profusão de imagens geradas nas poesias épicas a que se atribuíam um forte valor religioso (Índia). Ver o capítulo sobre a religião Hindu.

Em segundo lugar, as **Lições sobre a Filosofia da Religião de 1824**, que o jovem Feuerbach acompanhou assiduamente durante a estadia em Berlim, estão definitivamente marcadas por essa concepção geográfica da história. Nelas, também encontramos a ideia de que a história das religiões tem seu início no oriente. As formas mais primitivas de religiosidade, a que Hegel chama de *religiões da natureza*, são atribuídas às culturas orientais, principalmente a Chinesa, a Hindu e a Egípcia e mesmo o monoteísmo, amplamente difundido no ocidente, teve seu berço no oriente médio.

Porém, nas **Lições**, Hegel desenvolve também o raciocínio, esboçado em obras anteriores como a **Fenomenologia** e, principalmente, a **Enciclopédia das Ciências Filosóficas**, de que a religião e a filosofia são modos diferentes de abordagem de um mesmo objeto – nomeadamente, Deus – que pode ser apreendido sob a forma da representação ou sob a forma de conceito.

O argumento de Hegel é que a diferença destes dois modos de pensamento consiste em que a representação é pensamento apreendido sob forma imagética ou pictórica, no qual o pensamento é expresso segundo uma analogia com fatos da experiência sensível. O Conceito, por outro lado, é pensamento que ultrapassa a necessidade de mediação pela imagem por meio do mecanismo da abstração na qual o pensamento prescinde da imagem sensível.⁷¹

A ideia de “traduzir” a linguagem imagética da religião em discurso pode, neste sentido, ser remontada à exposição hegeliana sobre a filosofia da religião, no modo como o pensamento deixa a forma representação ou o pensamento pictórico e caminha, ao longo da história, em direção ao Conceito ou ao pensamento filosófico. O próprio estilo das **Lições** revela o intuito de reconstruir as principais narrativas das escrituras, cujas passagens são frequentemente citadas, em termos filosóficos, a partir de conceitos como finito infinito, determinado indeterminado, etc. Há, nesse sentido, um trabalho de “tradução” também em Hegel.

⁷¹ Ver no Capítulo anterior **Encarnação entre Representação e Conceito**.

Entretanto, não devemos tomar uma coisa pela outra. Enquanto a “tradução” de Hegel pretende conciliar a linguagem religiosa e o pensamento filosófico-especulativo, mantendo quase intacto o conteúdo essencial e explícito das escrituras bíblicas, Feuerbach se opõe abertamente a essa conciliação. Para Feuerbach, ao contrário de Hegel, a representação religiosa e o conceito filosófico são incompatíveis.

Em **A Essência do Cristianismo**, as influências de Hegel são mencionadas quase que apenas tacitamente e, quando explícitas, são referidas de modo crítico. Pois, se Feuerbach fora na juventude um hegeliano entusiasmado com as lições do mestre em Berlim, na época da publicação de **A Essência do Cristianismo** as coisas já eram bem diferentes. Aqui, a obra de Feuerbach é marcadamente distinta da filosofia especulativa hegeliana no trato das religiões. Segundo ele:

A Especulação [hegeliana] faz com que a religião diga somente o que ela própria pensa e expressa muito melhor do que a religião; ela atribui um significado à religião sem nenhuma referência ao significado *real (actual)* da religião; ela não olha para além de si. Eu, ao contrário, deixo a religião falar por si própria; eu me coloco como seu ouvinte e intérprete, não como seu instigador. (FEUERBACH, 2012, p. viii)

Não se deve, porém, deixar seduzir pela aparente “passividade” que o autor atribui a si próprio. Ser “intérprete, não instigador”, ao contrário do que possa parecer, não implica em afirmar ou consolidar a religião e suas imagens, referendá-la ou legitimá-la. Esta tradução, que se realiza pacientemente, tomando cada imagem da religião cristã e interpretando-as cuidadosamente, terá como resultado um produto que a própria religião pode não reconhecer como seu.

Ao contrário de Hegel, que defende que Deus é o objeto da própria filosofia e do pensamento conceitual (HEGEL, 1984), Feuerbach parece caminhar em um sentido oposto. Afinal, ao encontrar “a chave para decifrar a religião Cristã”, o autor, segundo suas próprias palavras, acaba por “cometer um sacrilégio”

(FEUERBACH, 2012, p. viii), ao descobrir que o segredo da religião é o ateísmo. A esse respeito, o autor comenta:

Se meu trabalho é negativo, irreligioso e ateu, não esqueçamos que o ateísmo – ao menos no sentido deste trabalho – é o segredo da própria religião; que a própria religião, não evidentemente na superfície, mas fundamentalmente, não na intenção, mas de acordo com sua própria suposição, em seu coração, em sua essência, não acredita em nada a não ser na verdade e na divindade da natureza humana (FEUERBACH, 2012, viii).

Ao atravessar a linguagem imagética da religião cristã, analisar seus elementos e seus simbolismos deixando-os falar por si próprios, a tradução do cristianismo e suas imagens realizadas pela filosofia de Feuerbach não propõe Deus como a Verdade. Ao contrário, ela traz como resultado a revelação de que a natureza humana é a única e verdadeira divindade ou, o que para o autor dá no mesmo, que o ateísmo é o segredo da própria religião.

O objetivo filosófico de Ludwig Feuerbach nesta famosa obra **A Essência do Cristianismo** é revelar que a natureza humana é a única e verdadeira divindade na religião cristã e, neste sentido, que o ateísmo seja o seu segredo, revelado após um trabalho minucioso de tradução. Assim, se a religião é uma *linguagem*, o que essa linguagem *quer dizer* ou revelar, é o fato de que o homem é o único Deus de si próprio.

A tarefa de Feuerbach é duplamente árdua, afinal não basta demonstrar a descoberta, ou “o segredo”. Mais do que isso, deve-se levar o leitor a concluir que esta revelação é apreendida da leitura fiel e honesta não apenas de sua filosofia, mas da própria religião cristã. A principal dificuldade reside no fato de que também Hegel pretendeu realizar uma leitura fiel da religião cristã, chegando, porém, a conclusões muito diferentes das de Feuerbach.

A hipótese que temos seguindo neste trabalho é que o principal motivo para que ambos, mestre e discípulo, tenham chegado a resultados tão díspares está na leitura que ambos fazem da imagem bíblica da encarnação de Deus e a importância que a ela atribuem cada um dos projetos de reconstrução ou tradução

filosófica da religião cristã. De um lado, Hegel define a encarnação de Deus em Cristo como o “ponto central especulativo” do cristianismo (HEGEL, 2007, v1 p. 245), dando centralidade à imagem do Filho de Deus, no projeto de reconstrução filosófica e especulativa da narrativa cristã. Isso permite a Hegel formular a ideia de que o cristianismo é a religião consumada porque nela se encontra o momento decisivo da ideia especulativa de Deus, na qual sua natureza infinita tem de ser revelada na realidade concreta, isto é, no homem finito.

A representação bíblica da encarnação de Deus permite a Hegel reconstruir a narrativa religiosa do cristianismo a partir de conceitos filosóficos como finito e infinito, espírito e natureza, substância e subjetividade. Porém, mais do que isso, é a própria representação do Deus encarnado que, para o filósofo, opera uma transformação histórica na consciência universal da humanidade: é apenas com o cristianismo que religião e filosofia, representação e conceito tornam-se linguagens conciliáveis.⁷²

Feuerbach, por outro lado, suplanta a centralidade conferida ao milagre da encarnação de Deus por seu professor a partir de uma antropologia filosófica na qual o conceito de espécie é que está em foco. Assim a tradução da religião cristã realizada por Feuerbach está baseada em primeiro lugar na investigação filosófica sobre o papel da natureza humana como essência da espécie humana, essencialmente coletiva, e marcada pela relação intersubjetiva entre os indivíduos que a ela pertencem. Aqui, diferentemente de Hegel, a “comunidade” ou a coletividade humana aparece como o pressuposto da individualidade, e, portanto, como o principal e o essencial. Este será um dos principais motivos da crítica a Hegel que, em suas **Lições sobre a Filosofia da Religião**, faz a coletividade universal aparecer apenas ao final de sua consumação histórica com o surgimento da comunidade cristã. A comunidade cristã surge, para Hegel, *a partir* da mediação realizada pela individualidade de um sujeito singular, o Cristo: Deus tem de se revelar, primeiramente, em um indivíduo da espécie humana, para que, só então, os

⁷² Ver no capítulo 1: **A Encarnação de Deus entre a representação e o conceito.**

demais membros da espécie possam reconhecer a sua própria humanidade como um momento do divino e, assim, reconhecerem-se entre si igualmente como seres humanos, livres dos condicionamentos culturais, locais e particulares. A comunidade universal entendida como a coletividade de indivíduos radicalmente igualitária é, para Hegel, o ponto final da história das religiões.

Nesse sentido, Feuerbach inverte os passos da filosofia hegeliana da religião e faz da coletividade universal, apresentada aqui sob o conceito de espécie, o primeiro passo, ou melhor, o pressuposto sobre o qual toda e qualquer individualidade está fundamentada. Por trás da linguagem pictórica e oriental da religião em geral, e do cristianismo em particular, Feuerbach faz ver o pressuposto coletivo de toda e qualquer religião. Assim, o filósofo encara o ponto de vista religioso como um fenômeno inerente ao contato social e intersubjetivo da interação entre indivíduos, e não da revelação imediata de Deus num indivíduo singular.

Feuerbach pressupõe, como veremos adiante, que a natureza da espécie humana é desde sempre coletiva, social e universal. Assim, embora o homem individual seja limitado e finito, as possibilidades de interação social entre indivíduos da espécie humana são literalmente infinitas, sendo infinita, portanto, a própria natureza da espécie humana. Para Feuerbach, o que é infinito diz respeito à natureza coletiva e social da espécie, o que é relativo ao sujeito individual, é da ordem do finito. Assim, um segundo aspecto importante da filosofia feuerbachiana é que toda a tentativa de transformar os predicados finitos do indivíduo humano em limitações da espécie humana – e, vice-versa, toda tentativa de transformar a natureza infinita da espécie em atributos de um indivíduo singular - consiste em um erro e é nesse erro que estão baseadas todas as formas de discurso religioso. Assim, o que para Hegel é um momento decisivo da ideia especulativa de Deus, a aparição do infinito no finito, para Feuerbach trata-se de um erro que reduz o infinito ao finito, o erro típico das religiões em geral.

Com isso, embora Feuerbach apresente um lugar especial ao cristianismo na história das religiões e da humanidade, a religião cristã está, *fundamentalmente* baseada nos mesmos pressupostos de todas as religiões: a) o caráter social e

comunicativo da espécie humana, sua essência, que faz da natureza humana uma natureza *infinita* e b) o erro que consiste em atribuir a espécie humana uma natureza limitada e finita e, vice-versa, atribuir a um sujeito singular “não-humano” (o Deus encarnado), uma natureza infinita que, na visão de Feuerbach, pertence apenas à espécie humana.

Assim, iniciamos agora a exposição da obra **A Essência do Cristianismo** de Ludwig Feuerbach da seguinte forma: em primeiro lugar partiremos da exposição das principais ideias e conceitos da obra, em especial o conceito de essência da espécie (*Gattungswesen*) e o modo como ele se relaciona com os conceitos de religião e de natureza humana. Com isso, teremos uma visão geral do modo como Feuerbach interpreta as principais ideias e imagens do Cristianismo conforme os princípios e conceitos de sua própria filosofia.

É necessário, porém, pontuar que o presente estudo não se deterá sobre a religião Cristã a não ser como objeto de análise da obra filosófica de Ludwig Feuerbach em **A Essência do Cristianismo** e, comparativamente, de Hegel em suas **Lições sobre a Filosofia da Religião**. Assim, não será necessário entrar especificamente em detalhes sobre a teologia e a doutrina da fé cristãs, mas apenas entender de que modo as interpretações ou “traduções” de Hegel e de Feuerbach divergem e apontam para conclusões, se não apenas diferentes, abertamente antagônicas.

Tentaremos, na medida do possível, sermos fiéis ao modo como o próprio autor estrutura **A Essência do Cristianismo** em 1824, suas divisões internas e a sequência de seus capítulos, principalmente no que diz respeito à apresentação geral da obra. Especificamente no que diz respeito aos capítulos destinados a interpretar e “traduzir” as imagens da religião cristã, que são inúmeras, tentaremos focar no modo como Feuerbach, a partir dos conceitos da exposição geral, interpreta a encarnação de Deus, o advento histórico do cristianismo (em sua diferença com as demais religiões), e a imagem das Personalidades Divinas, a Trindade. O foco na interpretação dessas imagens ou conceitos religiosos são determinantes para entendermos de que modo a interpretação do cristianismo realizada por Feuerbach

diverge da de Hegel, em temas comuns a ambos: encarnação de Deus, história das religiões e a subjetividade de Cristo em sua relação à comunidade cristã.

A obra, como a descreve o próprio autor:

Está dividida em duas partes, das quais a primeira, em relação à sua ideia principal, é *positiva*, a segunda, incluindo o apêndice, não inteiramente, mas em grande parte, é *negativa*: em ambas, entretanto, as mesmas posições são provadas, só que de maneiras diferentes, ou melhor, opostas. A primeira exhibe a religião em sua *essência*, sua *verdade*, a segunda exhibe suas *contradições*; a primeira é desenvolvimento; a segunda é polêmica (FEUERBACH, 2012, p. ix).

A primeira parte traz por título **A Essência Verdadeira ou Antropológica da Religião**. A segunda, qualificada pelo seu próprio autor como negativa, se chama **A Essência Falsa ou Teológica da Religião**. O intuito de Feuerbach é “resolver a teologia em antropologia” (FEUERBACH, 2012, p. ix), demonstrando que o mistério da religião é a natureza humana, e, portanto, a essência da religião é, como diz o título da primeira parte, antropológica e não teológica.

A antropologia de que fala Feuerbach é a antropologia filosófica, o conhecimento por meio do qual “a natureza latente do homem” (FEUERBACH, 2012, p. 206), sua essência, torna-se um objeto para o próprio homem. Na primeira parte da obra, portanto, se apresentam os conceitos que permitem resolver as imagens religiosas, de modo a tomar a natureza humana como seu fundamento. O conceito principal é o de essência da espécie, apresentado como fundamento da natureza humana. Este sem dúvida será o conceito protagonista da filosofia feuerbachiana. Juntamente com ele, porém, Feuerbach articulará os conceitos de indivíduo humano e de religião.

Devemos lembrar que antropologia é também o título do primeiro capítulo da **Filosofia do Espírito**, o terceiro volume das **Enciclopédias das Ciências Filosóficas** de Hegel. A antropologia é apresentada como primeiro momento do espírito subjetivo – a antropologia e a psicologia como percepções de si do sujeito – negados pelo espírito objetivo, o Direito, a Moral e a Ética, o domínio das relações

públicas. É só quando o espírito objetivo é reconhecido como produto da vontade livre do espírito que o Espírito Absoluto se manifesta essencialmente de três maneiras: como arte, como religião e como filosofia.

Feuerbach, em oposição a Hegel, apresenta a antropologia não como ponto de partida, mas como resultado; não como impulso em direção à religião, mas como a verdade que está por trás da religião: o resultado da religião, criticamente analisada ou “desconstruída”. Já a teologia, por sua vez, segundo essa filosofia, é “a reflexão da religião sobre si própria” (FEUERBACH, 2012, p. 206), e, deste modo, é conhecimento não da natureza humana, mas da natureza divina que nada mais é do que a natureza humana projetada em um outro. Aqui, a teologia é apresentada como um discurso ou forma de saber que abarca o lado negativo da análise, uma espécie de prova *a contrario sensu* do argumento principal.

A teologia nega a natureza humana, afirmando a natureza divina por meio de suas conjecturas e reflexões elaboradas. Por isso, na segunda parte da obra se encontram conceitos que implicam em contradições aparentemente insolúveis. Estas contradições são apresentadas como uma forma de desviar o homem do conhecimento de si, portanto, da antropologia.

Passamos a expor, assim, primeiramente o que sejam a Antropologia feuerbachiana e, em seguida, seu lado negativo, a teologia como reflexão negativa sobre a natureza humana. Em cada momento, será demonstrado de que modo os conceitos expostos estão relacionados com a exposição geral da filosofia da religião hegeliana que tem a encarnação de Deus como seu ponto central, conforme o afirma o próprio Hegel. Por fim, apresentaremos o resultado do trabalho de “tradução” das imagens religiosas apresentadas por Feuerbach, com ênfase na interpretação do filósofo sobre o tema da encarnação de Deus, com base no seu conceito de “essência da espécie”, construído a partir de sua antropologia e de sua crítica à religião.

3.2.1. A Antropologia Feuerbachiana

3.2.1.1. Espécie e consciência

Na introdução de seu **Manuscrito de 1821**, Hegel inicia sua filosofia da religião apontando o que, para ele, constitui a diferença entre os seres humanos e o restante dos animais: “A consciência ou o pensamento é o que distingue os seres humanos dos animais” (HEGEL, 2007, v1, p. 84). Entre as formas de consciência e de pensamento apontadas por Hegel, a religião como consciência ou pensamento sobre Deus, constitui uma diferença essencial entre os homens e os animais.

Também Feuerbach, no início de **A Essência do Cristianismo** (§1 A Natureza Essencial do Homem) inicia sua obra demonstrando o que, para ele, constitui a diferença entre o homem e os seres da natureza, as bestas (*Die Tiere*), em seus próprios termos. Cabe notar que antes da publicação desta obra, Feuerbach permaneceu no retiro rural de Bruckberg, na propriedade da família. Lá aventurou-se pelos estudos das ciências naturais e da biologia. Muito provavelmente inspirado por estes estudos ele desenvolve o que acredita ser a essência do homem, em oposição às bestas, aos seres da natureza.

Para ele, a religião possui seu fundamento na diferença essencial entre o homem e a besta – as bestas não têm religião (FEUERBACH, 2012, p. 01). Note-se, não é que a religião *seja* a diferença essencial e sim que *seu fundamento* está na diferença essencial, como ainda será observado. Por ora, será apresentado apenas o que, para Feuerbach, constitui a diferença entre homem e besta:

A mais simples, genérica e mais popular das respostas para esta questão é: consciência – mas consciência no sentido estrito; pois a consciência implicada no sentimento-de-si, na discriminação dos sentidos, na percepção e mesmo no julgamento de coisas externas de acordo com sinais sensíveis definidos, esta [forma de consciência] não pode ser negada às bestas. (FEUERBACH, 2012, p.01).

Observe-se o argumento de forma mais detida. Primeiramente, a diferença essencial entre o homem e os animais é apresentada por Feuerbach, assim como por Hegel, como a consciência – não qualquer consciência, mas uma consciência específica. Em segundo lugar, uma forma mais rudimentar de consciência, que Feuerbach define como sentimento-de-si, também está presente em outros seres vivos. Resta definir que tipo de consciência é, portanto, característica do homem.

Porém, enquanto Hegel parece igualar consciência em geral e consciência de Deus afirmando que todas as formas de pensamento “encontram seu centro último no pensamento *único* de Deus” (HEGEL, 2007, v1 p. 84), Feuerbach parte de uma definição bastante diferente do que seja consciência. A consciência especificamente humana, para Feuerbach, é consciência no sentido estrito, é ciência:

Consciência no sentido estrito está presente somente em um ser para o qual sua *espécie*, sua natureza essencial, é um objeto do pensamento. [E mais:] onde há tal consciência superior, existe a capacidade para a ciência. Ciência é o conhecimento da espécie. (FEUERBACH, 2012, p. 01).

A ciência é equiparada a esta forma superior de consciência que define a essência do homem. Na ciência se lida com espécies, afirma o autor. (FEUERBACH, 2012, p. 02). A espécie, portanto, é algo que só o homem consegue distinguir, ao contrário das consciências mais rudimentares. Os animais possuem consciência apenas no sentido do “sentimento de si” (FEUERBACH, 2012, p.01)⁷³, não podendo ter consciência das espécies, pois isso é atributo apenas de um ser capaz de fazer ciência.⁷⁴ Mas disso decorreria também que o homem é o único ser “para quem sua

⁷³ A expressão é do próprio Feuerbach, “*Selbstgefühl*”.

⁷⁴ É interessante que “Sentimento de Si” é precisamente o que, em Hegel, define sua Antropologia na Filosofia do Espírito. Novamente vemos a filosofia feuerbachiana se distanciando do sistema hegeliano quando ele aponta o sentimento de si também como atributo da vida animal.

própria espécie, sua própria natureza, é um objeto para o pensamento”. (FEUERBACH, 2012, p.02)

A diferença específica entre o homem e os outros animais não é, portanto, somente o fato de possuir a consciência científica, explicada como a capacidade de conhecer as espécies em geral. Pois, como consequência da capacidade de conhecer as espécies, e, assim, de fazer ciência, surge a capacidade humana de conhecer também sua própria espécie e, assim, reconhecer a si próprio como indivíduo pertencente a uma espécie.

Este detalhe é fundamental para a filosofia de Feuerbach, porque é nesse momento em que aparece a primeira definição de seu conceito de espécie. Espécie é aquilo que somente a consciência científica reconhece e o homem é o único ser que se sabe pertencente a uma espécie, a única dentre as espécies que possui consciência de ser espécie.

Desde já, vemos Feuerbach marcar uma importante diferença entre sua própria filosofia e a de Hegel. Afinal, vimos no capítulo anterior, que Hegel tem uma concepção daquilo que denomina “consciência imediata da humanidade”, como aquela consciência restrita às formas representacionais e pictóricas da religião. Porém, mais do que isso, a consciência imediata da humanidade é apresentada por Hegel como aquela que tem de recorrer ao que é singular e individual para ter acesso à verdade, no caso da filosofia da religião, à verdade revelada por Deus. Aliás, é por isso mesmo que Hegel justifica a necessidade da encarnação de Deus em um indivíduo singular, definida como “ponto central especulativo” da religião cristã.

Assim, não é que a consciência humana, para Hegel, seja incapaz de reconhecer o que é genérico e universal, isto é, de reconhecer *espécies*. Mas que esse reconhecimento das espécies é apresentado pela filosofia de Hegel, e pela Filosofia da Religião em particular, como o resultado de uma mediação por meio da qual a consciência imediata, apenas por meio do recurso ao que é singular e individual, se eleva ao reconhecimento do que é geral e universal. Por isso, inclusive

a chamada “autoconsciência universal”, própria à comunidade cristã, tem de ser precedida, do ponto de vista hegeliano, pela aparição de um indivíduo singular, Cristo.

Os dois pontos de vista são antagônicos, na medida em que a consciência imediata da humanidade é apresentada, no caso do discípulo, como consciência das espécies (e da própria espécie humana) enquanto Hegel parte de uma concepção de consciência imediata como aquela capaz de reconhecer apenas o que é individual e singular e que, apenas pela mediação do que é individual e singular, pode se elevar ao conhecimento do que é universal. Feuerbach, como veremos a seguir, vincula a consciência individual do homem à necessidade de sua natureza social e coletiva e apresenta o indivíduo como resultado da interação social e comunicativa da espécie humana.

3.2.1.2. A Natureza Social e Comunicativa do homem

Os animais, por sua vez, não podem reconhecer algo como a espécie, porque em sua vida natural são capazes, tão somente, de se relacionar com outros indivíduos em sua presença imediata, forma rudimentar de consciência, a que Feuerbach chama de “sentimento de si”. Para Feuerbach, a consciência que reconhece apenas o que é imediato e singular não é tipicamente humana, mas animal.

Esta consciência rudimentar existe em outros animais como a lagarta, que, segundo Feuerbach, pode discriminar entre esta e aquela planta, entre a planta em que vive e a planta que consegue ver de longe, mas que não sabe nada além disto (FEUERBACH, 2012, p. 02). Uma consciência que apesar de poder distinguir entre si mesma e o outro, ainda permanece tão limitada que sequer pode ser chamada de consciência, mas de instinto, nas palavras do próprio autor (FEUERBACH, 2012, p.02).

A vida interior do homem é a vida que tem relação com sua espécie, com seu ser genérico [ou a essência de sua espécie] (*Gattungswesen*), como algo distinto de sua individualidade, de sua natureza. O homem pensa – isto é, ele conversa consigo mesmo. A besta não pode exercitar nenhuma função que tenha relação com sua espécie sem [estar na presença de] outro indivíduo externo a ela; mas o homem pode executar as funções do pensamento e do discurso, que implicam necessariamente uma [relação com sua espécie], sem a presença de outro indivíduo. (FEUERBACH, 2012, p. 02)⁷⁵

Contrariamente às bestas, o homem é capaz de reconhecer que pertence a uma espécie, conhecimento que para ele não depende da presença imediata de outro homem, porque pertence à sua natureza mais essencial. Este conhecimento é oposto à sensação imediata e ao instinto, é conhecimento do genérico, do geral e não do singular.⁷⁶

Mas a passagem transcrita não revela apenas isto, revela também que o homem conhece o gênero e não somente o singular e o imediato. Assim, o homem individual só pode obter consciência de si próprio, conversando consigo mesmo, isto é, exercendo em relação a si mesmo uma função típica de sua relação com outros da mesma espécie. Esta ideia permite a Feuerbach perceber que as funções executadas pelo homem em coletividade podem perfeitamente ser executadas por ele também sozinho, como é o caso da fala e do pensamento, vinculando a consciência de si individual, às funções fundamentais da espécie.

⁷⁵ Nessa citação, transcrevemos a tradução do termo em inglês *species being* (ser genérico), na tradução de Mary Ann Evans e incluímos, entre colchetes, a tradução que mais utilizamos nesse trabalho, *essência da espécie*.

⁷⁶ A distinção feuerbachiana entre instinto ou conhecimento imediato como conhecimento do que é singular e pensamento ou conhecimento científico como conhecimento do que é genérico já está latente na filosofia feuerbachiana desde a sua dissertação. Assim, diz Feuerbach:

Os sentimentos internos, como, por exemplo, a percepção do prazer e da dor, são sentimentos verdadeiros, e não podem ser separados do sujeito, enquanto o objeto que é o estímulo de minha sensação pode ser compartilhado com outros. Ao descrever o objeto, eu sou capaz de tornar pública a minha sensação, e o outro pode entender minha condição. Os fundamentos de tal entendimento não residem na sensibilidade em si, no entanto, mas no pensamento [...]. A palavra é sempre a expressão de um universal, a sensibilidade oferta apenas o particular. (FEUERBACH, apud WARTOFSKY, p 31)

Ou seja, justamente porque o conhecimento humano não é apenas imediato e instintivo, mas mediado pela ciência, pelo reconhecimento de sua vida em espécie, o homem pensa por intermédio destas mediações, mesmo quando está sozinho. Por isto Feuerbach afirma que a besta possui apenas uma vida simples, enquanto o homem possui uma vida dupla, isto é, eternamente dividido entre sua vida íntima, o reconhecimento de si como indivíduo, e sua vida externa em contatos com outros indivíduos da espécie.

O interessante no argumento exposto consiste em que mesmo em sua vida interior o homem não deixa de executar as funções próprias à sua espécie que pressupõem a vida social e comunicativa. Aliás, é precisamente porque a natureza do homem é social e comunicativa que aparece esta divisão entre o íntimo e o público, o individual e o coletivo. E, desta forma, o homem é o único ser capaz de sentir-se verdadeiramente sozinho, porque sua natureza é inescapavelmente social, coletiva.

Assim, se pode notar outro elemento importante do conceito de espécie: ele é definido em sua relação com o conceito de indivíduo, de sujeito individual, isto é, aquele que pensa e fala consigo mesmo. Como será observado, desde já é importante considerar que a espécie e o sujeito individual se relacionam oposta e suplementarmente. Porém, para Feuerbach, a consciência individual é apresentada como a consequência de sua capacidade de conhecer espécies em geral, e de se reconhecer como membro da espécie humana em particular.

A preocupação de Feuerbach com a noção de espécie não surge pela primeira vez em **A Essência do Cristianismo**. Na verdade, ela já aparece desde sua dissertação e o conceito começa a tomar protagonismo em **Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade**, demarcando especialmente seu distanciamento em relação a Hegel. Afinal, Feuerbach também atribuiu à razão (*Vernunft*), desde a sua pesquisa de dissertação de 1828, nos tempos de juventude, os atributos da universalidade e a infinitude, que evidenciavam as fortes influências do mestre. Entretanto, a noção de Encarnação de Deus apresentada por Hegel na terceira parte de suas **Lições sobre a Filosofia da Religião**, faz do reconhecimento universal dos

indivíduos da espécie humana, chamada por ele de “autoconsciência universal”, um resultado da mediação exercida pela presença histórica do indivíduo Cristo.

Nesse sentido, Feuerbach parece inverter os termos da filosofia da religião hegeliana, fazendo da consciência humana, uma consciência baseada nas relações sociais e coletivas ou “comunitárias”, o fundamento da autoconsciência individual e singular do sujeito humano. Porque a natureza humana é essencialmente social e comunicativa é que o homem individual tem consciência de si e conversa consigo mesmo. Assim, a consciência de pertencer a uma coletividade universal não é, como pretende Hegel, o resultado histórico da encarnação de Deus em um sujeito individual, mas, ao contrário, o próprio fundamento da individualidade e do sentimento de si.

Desde os **Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade**, cresce uma resistência à filosofia da religião hegeliana com a formulação do conceito de espécie, que ganha protagonismo porque com ele, segundo Warren Breckman, Feuerbach:

[...] investiu seu entendimento da Universalidade de uma importância sócio-política. Ele cita [nos Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade] o argumento de Aristóteles segundo o qual fora da ‘sociedade humana’ só existem as bestas ou os deuses para sustentarem a própria noção de que todo o pensamento é atividade comunicativa e social. (BRECKMAN, 1999, p.97)

De fato, outros autores⁷⁷ notaram esta importância social e comunicativa da Razão, investida por ele desde a obra de 1830 (no caso de Breckman), ou mesmo antes, com a dissertação de 1828 (como observa Wartofsky), o que marca profundamente **A Essência do Cristianismo** ainda em 1841⁷⁸. O conceito de

⁷⁷ Marx WARTOFSKY, John Edward TOEWS e Wolfgang SCHIRMACHER.

⁷⁸ Também para Jodl, além de Wartofsky, as funções comunicativas e sociais da humanidade já aparecem desde o início da obra de Feuerbach em sua Dissertação escrita em latim, *De Rationae Una, Universalis, Infinita*, embora não se veja ainda o conceito de espécie explicitamente formulado (JODL, 1904).

espécie, portanto, tem a função de atribuir à razão esta função social e comunicativa que o autor empresta, segundo Breckman, dos escritos de Aristóteles para marcar sua distância em relação a Hegel e ao tema da mediação entre imanência e transcendência, tema que perpassa tanto a Filosofia da História quanto a Filosofia da Religião.

Em Feuerbach, uma dimensão social e intersubjetiva constitui a natureza do homem, pois para ele o homem é em si ao mesmo tempo Eu e Tu e sua característica essencial é que pode colocar-se no lugar de outro (FEUERBACH, 2012, p. 02). Esta condição irremediavelmente intersubjetiva da razão é o que Feuerbach chama de “relação Eu – Tu”. A Dissertação é uma obra de especial interesse nesse sentido, já que, embora não desenvolva explicitamente o conceito de espécie, traz à luz a noção de que o homem é um ser essencialmente coletivo, cuja natureza está baseada nessa relação Eu – Tu.

É Wartofsky quem comenta a respeito da maneira feuerbachiana de ver a razão e o pensamento, marcas distintivas dos seres humanos em relação às bestas, como atividades baseadas na função comunicativa e social da espécie humana. Segundo Wartofsky, esse traço coletivo da natureza humana, descrito por Feuerbach já na Dissertação, é o fundamento para o conceito de espécie e de essência da espécie que o filósofo desenvolveria em obras posteriores, como o ato de “transcender” a condição individual para tornar-se um membro da coletividade humana:

Na formulação de Feuerbach [encontrada na Dissertação] o *Tu* não é este ou aquele *Tu*; [...] [mas] a forma geral da alteridade, em suma, o princípio da auto diferenciação do *eu-espécie*, não do eu particular. A relação do indivíduo com a espécie, portanto, é uma relação de autotranscendência, uma transformação do ser natural no ser humano, no ato peculiar da consciência pensante. O indivíduo não se torna um membro da espécie, como um indivíduo em um agregado. Ao contrário, o indivíduo se torna um ser espécie, em sua negação da individualidade determinada ou finita. (WARTOFSKY, p 36).

Entretanto, o que marca a formulação feuerbachiana em relação à filosofia da religião de Hegel é que esse traço coletivo ou intersubjetivo da espécie

humana não está condicionado historicamente e tampouco restrito a uma cultura ou uma religiosidade em particular, como o cristianismo. Ao contrário, para o filósofo, o ele é o fundamento universal da razão o que implica, como veremos adiante, em uma interpretação crítica da noção de encarnação de Deus tal como Hegel a expõe em sua filosofia da religião, descrita no capítulo anterior.

3.2.1.3. Espécie e Consciência do Infinito

Para Feuerbach, como mencionado anteriormente, os homens possuem uma natureza não finita e limitada, mas infinita, ilimitada, precisamente por serem naturalmente sociais e comunicativos, por viverem nesta relação Eu-Tu, que é marcada pela necessidade de cada indivíduo se colocar em relação com o outro. A necessidade decorre da limitação de cada indivíduo quando tomado isoladamente.

Porém, considerados em sua totalidade, isto é, como espécie, “os homens se compensam uns aos outros, de modo que tomados como um todo eles [...] apresentam o homem perfeito” (FEUERBACH, 2012, p. 154). Neste ponto encontra-se um elemento importante da definição de espécie, apresentada como a totalidade que anula as limitações, isto é, a finitude e a negatividade dos indivíduos humanos. Em Feuerbach, a espécie é infinita.

Feuerbach oferece uma coloração nova ao tema hegeliano da consciência do infinito ou consciência infinita esboçada na Filosofia da Religião. Para ele, as bestas, os animais também possuem uma forma rudimentar de consciência que, porém, mais mereceria o nome de intuição (*Anschauung*), já que só conhecem o finito e o imediato. A consciência humana, entretanto, é capaz de conceber não só o finito e determinado, mas também o infinito, o indeterminado. Entretanto, ao fazê-lo, a consciência do infinito afirma a si própria como consciência infinita, caso contrário, a própria concepção de infinito seria impossível.

Porém, diferentemente de Hegel, que atribui a consciência do infinito à consciência do “pensamento *único* de Deus”, isto é, da infinitude de Deus como objeto da consciência, para Feuerbach o objeto propriamente infinito da consciência

são as próprias capacidades cognitivas, intelectuais e sensoriais da espécie humana.

Neste sentido:

Segue-se que, se tu pensas o infinito, tu percebes e afirmas a infinitude do poder de pensar; se tu sentes o infinito, tu sentes e afirmas a infinitude do poder do sentimento. O objeto do intelecto é o intelecto objetivo para si; o objeto do sentimento é o sentimento objetivo para si. (FEUERBACH, 2012, p. 08)

O homem pode conhecer sua própria natureza conhecendo sua espécie, e, ao fazê-lo, tem um objeto infinito diante de si. E, se o homem é o único ser que tem consciência do infinito, é porque, na consciência do infinito, o sujeito tem como seu objeto a infinitude de sua própria natureza, de sua própria essência. (FEUERBACH, 2012, p. 03)

Até este momento, Feuerbach apresentou a ideia de universalidade da razão, influenciado pelo sistema hegeliano, porém apontando uma diferença crucial em relação a Hegel: o fundamento da razão reside no próprio conceito de espécie como essência social e comunicativa do homem, que faz do gênero ou espécie humana a totalidade compensatória das limitações de cada homem considerado individualmente. Hegel ao contrário, fala da razão como presença do “divino no humano” (HEGEL, 2007, v1, p. 130). Assim, o discípulo se distancia do mestre, na medida em que o fundamento infinito da razão, não está no impulso para conhecer aquilo que, segundo Hegel, constitui o “pensamento *único* de Deus”, mas na própria interação social entre os homens, cujas capacidades e potencialidades são infinitas.

Faz-se necessário retornar ao tema introduzido no princípio. Inicialmente, fizemos questão de frisar que a Religião não é o que constitui a diferença entre o homem e a besta, mas sim o que tem seu *fundamento* em tal distinção. Ou seja, a diferença entre o homem e a besta é que o homem é capaz de conhecer as espécies em geral e, ao fazê-lo, reconhecer-se pertencente a uma espécie.

A espécie agrupa tantos indivíduos quantas são as suas qualidades genéricas. Desta feita, o homem é capaz de reconhecer-se individual e limitado, singular e isolado, justamente porque pertence a uma espécie cujo traço distintivo é a infinitude de suas qualidades, porque são infinitas as possibilidades de interação social entre os indivíduos desta espécie.

3.2.2. A Religião, segundo Feuerbach

3.2.2.1. Religião e erro

Ao distinguir entre a consciência humana (consciência em sentido estrito, ciência, etc.) e a consciência que os animais têm – aquela que mereceria ser chamada de instinto – Feuerbach aponta para a natureza social e comunicativa da espécie humana, origem do caráter singular da consciência individual.

Mais do que isso, para ele não há objeto do conhecimento que não reflita, de algum modo, a natureza da espécie humana, ou melhor, a *essência da espécie* (*Gattungswesen*). Segundo ele, o objeto com o qual um sujeito se relaciona jamais será nada além da própria natureza deste sujeito feita objetiva (FEUERBACH, 2012, p. 04). Ou, ainda: qualquer tipo de objeto, portanto, de que estejamos conscientes a qualquer momento, estaremos sempre, ao mesmo tempo, conscientes de nossa própria natureza (FEUERBACH, 2012, p. 05).

Desse modo, toda consciência é também uma forma de autoconsciência. Tal ideia não deixa de ser verdade para a religião que, entendida como consciência desse “objeto” peculiar, Deus, também é uma forma de autoconsciência do homem. Quando o homem conhece Deus, conhece a si próprio, como espécie. Porém:

[...] quando a religião - consciência de Deus - é designada como a autoconsciência do homem, isto não deve ser entendido no sentido de que o homem religioso esteja diretamente consciente desta identidade [entre consciência de Deus e autoconsciência]; pois, ao

contrário, ignorar [esta identidade] é fundamental para a natureza peculiar da religião. (FEUERBACH, 2012, p. 13)

De acordo com Feuerbach, a religião é a “mais primitiva e indireta forma de autoconhecimento” e é por isso que “a religião, em qualquer lugar, precede a filosofia” (FEUERBACH, 2012, p. 13). Neste ponto, o autor glosa um tema tipicamente hegeliano que consiste em apontar a passagem da representação ao conceito, como passagem da religião para a filosofia, um dos temas centrais da **Filosofia da Religião** e que também aparece na **Fenomenologia** e no terceiro volume da **Enciclopédia, A Filosofia do Espírito**.

Hegel também sugere que a religião precede a filosofia, mas diferentemente do mestre que vê Religião e Filosofia como manifestações da verdade, Feuerbach vê nesta passagem a superação da forma religiosa como a superação de um erro. Enquanto para Hegel a unidade entre a natureza humana e a natureza divina é o conteúdo principal do próprio conceito de religião, para Feuerbach consciência religiosa é a consciência que ignora que conhecendo Deus, o homem conhece sua própria natureza humana, infinita e ilimitada.

Ora, para Feuerbach, toda limitação da razão ou, em geral, da natureza (infinita e universal) do homem, reside em uma ilusão, em um erro (FEUERBACH, 2012, p.07). Assim toda vez que o homem atribui à sua espécie as limitações e negatividades que só podem pertencer ao homem individual, já que a espécie é infinita, a consciência humana é como que iludida pelo erro:

Se [o homem] faz da sua própria limitação a limitação de sua espécie, isto leva ao erro de identificar-se imediatamente com a espécie - um erro que está intimamente ligado ao amor do indivíduo pelo menor esforço, pela preguiça, pela futilidade e pelo egoísmo. Pois uma limitação que eu conheça como sendo apenas minha, me humilha, me envergonha, me perturba. Assim para libertar-me deste sentimento de vergonha, deste estado de insatisfação, eu converto os limites da minha individualidade em limites da espécie humana em geral (FEUERBACH, 2012, p. 07).

A religião, segundo a argumentação feuerbachiana, está baseada neste erro, nesta ilusão, pois, ao afirmar que somente a natureza divina é infinita e

ilimitada, ela nega à espécie humana seus atributos naturais – na visão de Feuerbach, a infinitude e a perfeição, como observado. Mas o erro também ocorre em sentido inverso, isto é, atribuindo o que é próprio à espécie (a infinitude) a um indivíduo, ou uma pessoa. Em todas as religiões, Deus é este ente que, diferentemente dos seres humanos, encerra em si atributos que lhe conferem natureza infinita e perfeita. A religião Cristã, que tem como ponto central a história da encarnação de Deus será, assim, a maior expressão de um Deus ao mesmo tempo infinito e individual.

Tanto em Hegel como em Feuerbach, o Cristianismo será o objeto privilegiado de análise da consciência religiosa. Na filosofia de Hegel, isto será delineado de modo a mostrar como o conteúdo da verdade revelada na religião Cristã permanece em acordo com o desenvolvimento do Espírito Absoluto. No sentido oposto ao de Hegel, porém, a análise feuerbachiana consistirá em explicitar que, se o Cristianismo é a religião absoluta, não é porque seu conteúdo revele a verdade. Ao contrário, o que ele revela é o erro fundamental de todas as religiões ao louvar um Deus encarnado num sujeito individual.

O homem é capaz de saber-se infinito, mas a capacidade de fazê-lo não significa que ele, de fato, o faça. Pois o homem que se percebe limitado, é também o homem envergonhado, humilhado e perturbado. O homem não é apenas atravessado pela lógica universal da razão, pela atividade infinita do pensamento. Por isso, para Feuerbach, Deus é não somente um ser do Entendimento (*Verstehen*)⁷⁹, mas também e sobretudo um ser moral que demanda do homem sua perfeição moral, apelando às suas fraquezas e sentimentos.

⁷⁹ O Capítulo 2 da **A Essência do Cristianismo** se chama **Gott als Wesen des Verstandes**, ou “Deus como ser do entendimento”, no qual Feuerbach argumenta que sem dúvida o entendimento não pode contrariar a religião, no sentido de que Deus é a Razão Superior. Mas, para ele, a imagem de Deus não se esgota na ideia de Razão, pois Deus também é um ser moral, que se dirige aos homens demandando sua perfeição moral e atuando sobre seu sentimento de culpa. Ver **Gott als moralisches Wesen oder Gesetz**. (FEUERBACH, 2012)

A partir dessas considerações, nos pontos subsequentes se buscará demonstrar como Feuerbach desenvolve dois argumentos cruciais da seguinte maneira: a) em primeiro lugar seu intuito é mostrar que Deus possui natureza humana, o que o filósofo explica por meio da atribuição de qualidades humanas a Deus, tema da identidade entre o humano e o divino que é central também para a filosofia da religião hegeliana; b) porém, a filosofia feuerbachiana argumenta que, mais do que a *unidade* entre o humano e o divino, trata-se mesmo de uma *identidade* entre ambos e que é por meio da negação desta identidade que está baseada a imagem do Deus individual e subjetivo, gerada pelo discurso teológico. Vejamos o argumento mais detalhadamente a seguir.

3.2.2.2. A identidade entre o humano e o divino

Para Feuerbach, portanto, todo pensamento que consista em atribuir à espécie humana as limitações que pertencem somente ao indivíduo, incorre em um erro, em uma ilusão. A religião Cristã está baseada no fato de que, ao negar a infinitude da própria natureza humana, o homem precisa apontá-la em outro ser, cuja natureza é diferente da sua.

[A Religião Cristã] é a relação do homem consigo mesmo, ou, mais corretamente, com sua própria natureza (isto é, sua natureza subjetiva); mas uma relação com ela, vista como natureza diferente da sua. O ser Divino não é nada além do ser humano, ou melhor, da natureza humana purificada, libertada dos limites do homem individual, tornada objetiva - i.e., contemplada e reverenciada como um outro, um ser distinto. Todos os atributos da natureza divina são, deste modo, atributos da natureza humana. (FEUERBACH, 2012, p.14)

A identidade entre a natureza divina e a natureza humana é demonstrada por Feuerbach a partir dos predicados que os homens atribuem ao seu Deus e que não podem ter origem senão na própria natureza da espécie humana que é, como exposto, essencialmente comunicativa, social e infinita. Assim, atribuir predicados a Deus é um ato baseado na natureza comunicativa da espécie humana e que tem,

essencialmente, uma estrutura linguística baseada na diferença entre Sujeito e Predicado, o que é, para Feuerbach, fundamental.

Naturalmente, o tema introduzido por Feuerbach remonta à questão central da filosofia da religião hegeliana, nomeadamente, a da unidade entre o humano e o divino. Entretanto, em Hegel esse tema é desenvolvido a partir do conceito de espírito absoluto que, para o filósofo de Berlin, constitui a unidade especulativa entre o humano e o divino, como a unidade entre o finito e o infinito, tema que pertence tanto à lógica quanto à filosofia da religião. Assim, tanto a natureza humana quanto a natureza divina são, para Hegel, momentos do espírito absoluto, e a religião é, para Hegel, o “processo produtivo do divino na humanidade” (HEGEL, 2007, v1, p. 130). Como tal, a religião mantém o divino e o humano como momentos fundamentais do espírito absoluto, como sua “conexão interior” (idem, p. 318) revelados como tal na religião consumada, isto é, no cristianismo com a encarnação de Deus em Cristo.

Em Feuerbach, diferentemente, não se trata apenas da unidade entre o humano e o divino, mas da *identidade* de ambos, identidade essa que envolve uma contradição fundamental. Afinal, do ponto de vista feuerbachiano, não há que se falar em humanidade e divindade como momentos de um espírito absoluto. Ao contrário, a análise aprofundada de ambas as naturezas humana e divina, envolve uma contradição baseada no erro fundamental da religião em atribuir a um outro, nesse caso, Deus, aspectos que não pertencem a ninguém exceto à humanidade, isto é, à espécie humana.

A contradição reside justamente em que os predicados atribuídos ao Sujeito Divino, são predicados humanos, que refletem a natureza de nossa espécie. Isto porque “a medida da espécie é a medida absoluta, a lei e o critério do homem” (FEUERBACH, 2012, p.16).⁸⁰ Assim é na ciência, como na religião. Quando

⁸⁰ Apesar da proposição de Max Wartofsky de que “o núcleo da dialética feuerbachiana é socrático”, se referindo ao modo como a biografia intelectual do filósofo revela um “processo de autodescobrimento e de autotransformação” (WATOFSKY, 1977, p. vii), é interessante notar que a afirmação do homem como “medida absoluta” remonta mais ao sofista Protágoras, do que a

conhecem Deus, os homens atribuem a ele qualidades que expressam a natureza humana:

Tu acreditas no amor como atributo divino porque tu mesmo é quem amas; tu acreditas que Deus é um ser sábio, benevolente, porque tu não conheces nada melhor em ti mesmo do que a benevolência e a sabedoria; e tu acreditas que Deus exista e que, portanto, ele é sujeito [...] porque tu mesmo existes e és tu mesmo um sujeito. (FEUERBACH, 2012, p.18)

Para Feuerbach é neste ato comunicativo e linguístico de atribuir predicados ao sujeito divino que reside grande parte da contradição da consciência religiosa. Afinal, sabedoria, amor e benevolência são atributos do homem e atribuí-las a Deus seria como cair numa espécie de antropomorfismo. Nesses termos, frequentemente ocorre entre os homens religiosos, abandonarem os predicados divinos, fazendo a existência de Deus persistir como uma certeza estabelecida, incontestável e absoluta. Inicia-se, desse modo, uma separação espontânea entre sujeito e predicado na consciência religiosa, que aponta a sua distinção com o intuito de afastar o antropomorfismo sem negar a existência certa de Deus.

Para Feuerbach, porém, esta distinção é apenas aparente, pois é impossível conceber um sujeito sem predicados. “O que o sujeito é, reside apenas no predicado”, pontua ele, de tal modo que o sujeito “é apenas o predicado personificado e existente, o predicado concebido como existente” (FEUERBACH, 2012, p. 18).

O fato de o homem atribuir qualidades humanas a Deus se explica precisamente pelo fato de que Deus é afirmado como existência suprema, na medida em que as qualidades atribuídas a Ele são identificadas como qualidades supremas. Assim, “os deuses homéricos comem e bebem; - o que implica: comer e beber são prazeres divinos” (FEUERBACH, 2012, p. 20); igualmente como para os

Sócrates. No fragmento B1 (cuja fonte é Sexto Empírico), Protágoras afirma que “o homem é a medida de todas as coisas”, numa interessante semelhança com a frase de Feuerbach, em que pese o filósofo alemão não mencionar Protágoras em **A Essência do Cristianismo**.

antigos povos Germânicos, “as maiores virtudes eram as do guerreiro; deste modo, seu deus supremo era o deus da guerra, Odin” (FEUERBACH, 2012, p.20).

O ato de atribuir a Deus predicados humanos tem, para a filosofia feuerbachiana, o sentido de eleger as melhores qualidades reconhecidas por uma dada sociedade em um dado tempo histórico como divinas, como virtudes supremas. Mais do que mero antropomorfismo, atribuir predicados humanos a Deus é o que caracteriza a essência das religiões.

Aliás, a religião, para Feuerbach está em constante guerra contra as acusações de antropomorfismo. Os próprios motivos que levam uma religião a suplantar a outra ao longo movimento histórico, na visão de Feuerbach, estão baseados na contradição entre o sujeito divino e seus predicados humanos.

Assim, o progresso histórico da religião consiste nisto: que o que numa religião anterior foi considerado como objetivo, agora é considerado como subjetivo; isto é, que o que foi formalmente contemplado e louvado como Deus é agora percebido como algo *humano*. O que foi antes religião, se torna mais tarde idolatria (FEUERBACH, 2012, p.13).

E assim, incessantemente na história das religiões, uma religião supera a outra acusando sua antecessora de idolatria, apontando que o Deus da religião pretérita era, na verdade, um falso Deus, não um Deus objetivo, mas um Deus com qualidades ou atributos meramente humanos.

Porém, ao fazê-lo, a religião mais recente “imputa a outras religiões o que é culpa, se é que se trata de culpa, da religião em geral” (FEUERBACH, 2012, p.13). Ora, toda religião consiste na divinização de certos atributos humanos porque seu fundamento consiste precisamente na identidade entre sujeito (divino) e predicado (humano). Identidade esta que é:

[...] claramente evidenciada pelo desenvolvimento progressivo da religião, que é idêntica com o desenvolvimento progressivo da cultura humana. Uma vez que o homem esteja em mero estado de natureza, seu deus será um deus-da-natureza - a personificação de

alguma força natural. Quando o homem habita casas, ele também encerra os seus deuses em templos. O Templo é somente a manifestação do valor que o homem atribui às belas edificações. Os templos em homenagem à religião, são na verdade templos em homenagem à arquitetura. (FEUERBACH, 2012, p. 20)⁸¹

O Sujeito divino e sua natureza se explicam pelo fato de que eles afirmam o predicado, pois, nas palavras de Feuerbach, o “sujeito é apenas o predicado personificado” (FEUERBACH, 2012, p. 20). O que na religião são os predicados do sujeito divino, para Feuerbach são apenas a expressão do gesto humano de divinizar seus próprios atributos. Ideia que Feuerbach expressa com a bela imagem segundo a qual a arquitetura dos templos revela templos em homenagem à própria arquitetura.

Nas palavras do autor: “O fato não é que a qualidade seja divina porque Deus a possui, mas que Deus a possui porque ela é, em si mesma, divina” (FEUERBACH, 2012, p. 21). Assim, para Feuerbach a natureza de Deus é humana, precisamente por causa da identidade entre o sujeito e o predicado. Por isso, ao contrário da unidade entre o humano e o divino no espírito absoluto, como afirma Hegel, Feuerbach opta pela noção pura e simples de *identidade* entre o humano e o divino, porque Deus nada mais é, segundo ele, do que a própria espécie humana, personificada na imagem de um outro. Porém, a teologia, que é a reflexão da religião sobre si própria não reconhece esta identidade, mas, ao contrário, afirma a infinidade de atributos do ser Divino como o que está em franca oposição à natureza humana de Deus.

Na compreensão feuerbachiana, porém, a infinita riqueza de predicados do Ser Divino não é suficiente para negar a identidade entre sujeito e predicado,

⁸¹O teólogo católico romeno, Mircea Eliade, desenvolve uma ideia próxima em sua **História das Crenças e das Ideias Religiosas**, Rio de Janeiro: Zahar, 2010. Para ele, o homem primitivo, antes da descoberta da agricultura, cultuava um “Senhor das Feras”. Depois da revolução da Agricultura, o culto foi oferecido às “Deusas da Fertilidade”, após a invenção do Ferro, os deuses são ferreiros (como Hefesto), Guerreiros, andam armados e usam armaduras (Thor, Hermes, etc.). Conforme o modo de vida do homem em sociedade são as imagens e os cultos aos seus deuses.

entre as naturezas humana e divina. A abundância de predicados, na verdade, é uma qualidade da humanidade, ou melhor, da espécie humana. É assim...

[...] que a natureza humana apresenta uma abundância infinita de diferentes predicados, pela mesma razão que ela apresenta uma abundância infinita de diferentes indivíduos. Cada novo homem é um novo predicado, uma nova *phasis* da humanidade. Tantos quantos são os homens, são os poderes, as propriedades da humanidade. (FEUERBACH, 2012, p. 22)

Novamente, a formulação feuerbachiana ameaça a reconstrução especulativa que Hegel faz da encarnação de Deus em Cristo, porque nela trata-se do reconhecimento dos dois momentos, o humano e o divino, no sujeito individual. Porém, na medida em que Feuerbach nega o tema da unidade entre ambos em favor da identidade entre o humano e o divino, ele nega também a possibilidade de que o advento da encarnação seja possível. Para Hegel, Cristo é ao mesmo tempo homem e Deus. Para Feuerbach, todo Deus, em qualquer religião, é sempre humano, no sentido de ser a personificação de atributos da espécie humana projetados na imagem de um outro. Não há, na filosofia feuerbachiana, unidade possível entre o humano e o divino, seja no conceito especulativo de “espírito absoluto” seja na figura histórica do Filho de Deus, como conciliador entre Deus e o mundo.

3.2.2.3. Deus, um *outro* Sujeito

Por todo o exposto, tem-se que a identidade entre o humano e o divino, expressada como identidade entre sujeito e predicado, afirma que a natureza de Deus não é divina, mas humana. Também que é próprio à teologia negar a natureza humana de Deus. A partir disso, a conclusão lógica do pensamento de Feuerbach é que aquilo que “a teologia e a filosofia afirmaram ser Deus, o Absoluto, o Infinito, não é Deus; mas o que elas afirmaram não ser Deus, é Deus” (FEUERBACH, 2012, p.21).

Sob este ponto de vista, a teologia seria caracterizada pela insistente negação dos atributos humanos ao Ser Divino e, conseqüentemente, pela afirmação da natureza divina de Deus, isto é, de que Deus é um Sujeito radicalmente diferente de seus predicados.

Se o sujeito é apenas o predicado personificado (FEUERBACH, 2012, p. 18), para a religião em geral – e o Cristianismo em particular – Deus seria o próprio sujeito personificado. Por isso, a certeza da existência de Deus, segundo o filósofo bávaro, é mais certa para o homem do que sua própria existência (FEUERBACH, 2012, p. 19).

E isso assim o é porque toda a infinidade de predicados do sujeito divino, que Feuerbach demonstra ser nada mais do que a infinidade de indivíduos que compõem a espécie humana é, no sentimento religioso, reunida em uma pessoa em particular, a que o homem chama de Deus. Segundo ele:

Não é até que tantos e tão contraditórios atributos sejam reunidos em um ser, e este ser concebido como [um ser] pessoal - sendo assim conferida à personalidade uma proeminência especial - [que se perde de vista] quem era originalmente o verdadeiro sujeito (FEUERBACH, 2012, p. 21).

O verdadeiro sujeito, o homem, compreendido não individualmente e em isolamento, mas como a espécie humana, o homem genérico, é assim esquecido pela consciência religiosa no momento em que os atributos da própria espécie humana, tidos em mais alta estima, são tomados como atributos de um ser, de um Sujeito distinto do homem. A consciência religiosa, deste ponto de vista, se caracteriza pela proeminência especial que o homem religioso confere à personalidade e à subjetividade de Deus.

O que são atributos da totalidade de indivíduos a que Feuerbach chama de espécie tornam-se qualidades da personalidade divina. Neste movimento próprio à consciência religiosa e em decorrência direta da diferenciação que a teologia estabelece entre sujeito e predicado, some a consciência da espécie e do gênero, e surge em seu lugar um sujeito individual e determinado: Deus. “Assim, Deus é um

ser real, existente, na mesma medida em que ele é um ser particular e definido”. (FEUERBACH, 2012, p. 19).

Essa formulação de Feuerbach, de que a subjetividade divina nada mais é do que a projeção dos predicados humanos em um *outro* sujeito, divino e não humano, não deixa de lembrar a formulação de Hegel ainda em 1806, com a publicação da **Fenomenologia**, sobre a identidade entre a substância e o sujeito (HEGEL, 1977, pp 10 e ss). Substância é, para Hegel, aquilo que “abarca o universal”, aquilo que constitui o fundamento de tudo o que existe, isto é, a essência universal das coisas. Subjetividade, por sua vez, é definida como atividade pensante, “movimento da positivação de si mesmo, ou a mediação de sua própria alteridade consigo mesmo” (idem, p. 10).

Porém, enquanto Hegel vê na sua formulação as bases para a (até então) nova concepção de espírito absoluto, fundamento de seu sistema filosófico, com o que o filósofo identificará o Deus de sua filosofia da religião, Feuerbach vê nessa concepção hegeliana a mesma atitude teológica que consiste em alienar o homem de sua própria existência. Afinal, o que é verdadeiramente universal em Feuerbach, a substância, não é o ser divino em si, mas a essência da espécie humana verdadeiramente universal enquanto reúne em si a infinita pluralidade de indivíduos humanos e suas qualidades. E se a subjetividade de que fala Hegel é atividade e movimento de “positivação de sua própria alteridade consigo mesmo”, em Feuerbach, esse movimento é a atividade da própria espécie humana que projeta na figura de um *outro*, o que, na verdade, é sua própria essência racional e pensante.

Assim, temos a unidade da substância e do sujeito, em Hegel, como a afirmação da existência de uma autoconsciência universal de Deus, isto é, do espírito absoluto, na qual a consciência da espécie humana é apreendida apenas como um momento interno, inerente à autoconsciência divina. Para Feuerbach, ao contrário, o substancial e o subjetivo, o universal em si e a atividade pensante são igualmente momentos da essência universal da espécie humana, na qual a atividade de posicionar o outro de si mesmo é equivalente à atividade de projetar em um *outro* sujeito, os atributos próprios à humanidade. Assim, tanto a teologia quanto a filosofia

especulativa hegeliana consistem, para Feuerbach, na negação dos atributos fundamentais da espécie humana, sua essência em favor da afirmação da existência de Deus, isto é, da projeção dos predicados da espécie personificados em um *outro* Sujeito.

3.2.2.4. Religião e negação do homem

De acordo com Feuerbach, a distinção entre Deus e o homem, com a qual começa a religião é a separação entre o homem e sua própria natureza (FEUERBACH, 2012, p. 22). Na religião, o homem está distante de si, em estado de desunião com sua própria natureza, isto é, com a sua espécie.

Assim, a teologia nega a natureza humana não apenas de um ponto de vista teórico. Negando a verdade sobre a espécie humana, sua natureza infinita e ilimitada, para afirmar a personalidade particular e determinada de Deus, a teologia nega a humanidade ao próprio homem.

Nesse sentido, para Feuerbach “conhecer Deus e não a si próprio como sendo Deus” é permanecer “em um estado de desunião, de infelicidade” (FEUERBACH, 2012, p.17). Estado de infelicidade que, por sua vez, é característico da consciência religiosa:

Mas aqui é também essencial observar, e este fenômeno é extremamente notável, caracterizando o cerne da religião, que na mesma proporção em que o sujeito divino é na verdade humano, maior é a aparente diferença entre Deus e o homem; isto é, mais pela reflexão sobre a religião, pela teologia, é a identidade do divino e do humano negada e o humano, assim considerado, é [cada vez mais] depreciado. (FEUERBACH, 2012, p. 25)

Assim, é preciso compreender que, na filosofia feuerbachiana, na mesma proporção em que a natureza infinita do homem é negada, a personalidade de Deus, por sua vez, é afirmada, com toda pompa. “Para enriquecer Deus, o homem deve tornar-se pobre, para que Deus seja tudo, o homem não deve ser nada”

(FEUERBACH, 2012, p. 25). Por isso o homem oferece a Deus apenas o que tem de melhor, a despeito de seu próprio bem-estar, como o judeu que oferece em holocausto a Javé apenas os animais mais saudáveis, a despeito de sua própria fome. (FEUERBACH, 2012, p.26)

Na filosofia de Feuerbach, a miséria e o sofrimento humano são resultado desta proeminência da personalidade de Deus a que a teologia vem afirmando apesar das inúmeras provas da natureza compartilhada entre Deus e o homem. O tom, inclusive, parece se alterar ao comentar:

O homem abandona sua personalidade, mas em troca Deus, o Todo-Poderoso, o ser infinito e ilimitado, é uma pessoa; ele nega a dignidade humana, o ego humano, mas em troca Deus é, para ele, um ser egoísta, interesseiro, que em todas as coisas busca apenas a Si mesmo, a sua própria honra e seus próprios fins. (FEUERBACH, 2012, p. 27)

Apesar do tom, Feuerbach não é exatamente um pessimista no que diz respeito à capacidade de o homem retomar sua própria natureza. Para ele se a religião é a negação de tudo o que há de bom no homem e a afirmação da bondade somente em Deus, é porque de algum modo ela revela o interesse do homem pela própria bondade.

A Religião, além disso, nega a bondade como qualidade da natureza humana; o homem é mal, corrupto, incapaz de [cometer atos de] bondade; mas ao contrário, Deus é apenas bom - o Ser Bondoso. A Natureza humana demanda a bondade como objeto, personificado em Deus.

Mas, uma vez que o homem tem a bondade por objeto, isto é, tem um Ser Bondoso como objeto de sua adoração, “deste modo ele contempla em Deus a bondade de sua própria natureza” (FEUERBACH, 2012, p. 28).

Na verdade, Feuerbach chega mesmo a defender que o Deus egoísta que honra apenas os seus próprios fins é o “Deus oriental niilista ou panteísta”, o Deus “sem vontade ou ação” (FEUERBACH, 2012, p. 28). Aqueles, entretanto, que concebem a Deus como dotado de vontade e de ação “apenas aparentemente negam a atividade humana” (FEUERBACH, 2012, p. 28), pois este Deus “tem um

interesse vivo e profundo em que o homem seja bom, Ele deseja que o homem seja bom e feliz” e assim, conforme Feuerbach, “a atividade divina não é distinta da humana” (FEUERBACH, 2012, p. 29), pois:

O homem - este é o mistério da religião - projeta o seu ser na objetividade, e assim novamente faz de si mesmo um objeto da imagem projetada de si, convertida em sujeito; ele pensa em si mesmo, é um objeto para si mesmo, mas como objeto de um objeto, de outro ser diferente de si. [...] O homem é um objeto para Deus. Que o homem seja bom ou mau, não é indiferente para Deus. (FEUERBACH, 2012, p. 29).

Há, aqui, pelo menos duas coisas que merecem ser mencionadas. Em primeiro lugar, Feuerbach apresenta a consciência que os homens têm de Deus, como objeto para sua consciência, como um momento necessário da própria consciência humana. A filosofia da religião hegeliana, ao contrário, afirma a autoconsciência humana, definida como autoconsciência *finita*, como um momento necessário da autoconsciência de Deus, infinita. Desse ponto de vista, não é Deus que toma a si próprio como objeto a partir da consciência que os homens têm de seu ser infinito, e sim os homens é que são conscientes de sua própria infinitude a partir da religião, isto é, de sua relação com Deus. Assim, toda a base da argumentação de Hegel em suas **Lições sobre a Filosofia da Religião** é negada a partir da afirmação da essência infinita da espécie humana.

Porém, não se trata apenas de inverter o argumento fundamental de Hegel. O segundo aspecto importante da filosofia humanista de Feuerbach e do seu conceito de espécie é o modo como ela está em aberta contradição com a reconstrução filosófica que Hegel faz da encarnação de Deus. Afinal, em Hegel, a encarnação é concebida como um momento necessário e lógico do ser divino na medida em que expressa a unidade entre o divino e o humano, encarnadas em um sujeito singular. Jesus Cristo é, segundo a filosofia hegeliana, a aparição de Deus, isto é, do infinito no finito. Assim sendo, ela revela a necessidade da finitude como momento do espírito absoluto.

A aparição do infinito no finito, de Deus como homem, tem o sentido de revelar, segundo Hegel, a vocação do ser humano que, como ser *finito*, está “determinado para o universal” (HEGEL, 2007, v3, p. 109). É a própria finitude do homem que determina a empatia de Deus para com a espécie humana, na medida em que “a finitude é ela própria uma determinação de Deus” (idem, p. 220), isto é, um dos momentos fundamentais do espírito absoluto como a unidade do finito e do infinito.

Ora, para Feuerbach, isso nada mais é do que a afirmação sentenciosa e inequívoca de que a espécie humana é para sempre e inescapavelmente finita, já que sua única relação com o infinito consiste unicamente em ser partícipe da atividade infinita da autoconsciência de Deus como autoconsciência de um outro. Porém, Deus é tomado por Feuerbach como a projeção da própria essência humana infinita que, pensando em Deus, pensa na verdade em si mesma, em sua própria infinitude. A formulação de Feuerbach, portanto, vai de encontro ao fundamento com o qual Hegel expõe a lógica e a necessidade da encarnação de Deus como a uma espécie de empatia do Deus infinito pela finitude humana, como a revelação de que a finitude humana é momento constitutivo da natureza infinita de Deus. Feuerbach, ao contrário, faz da infinitude de Deus a projeção de um predicado próprio a espécie humana, a essência da espécie projetada como o atributo de um *outro*, de modo que a religião em geral, e o cristianismo em particular, são modos de negação dos atributos próprios à espécie humana e de um atributo em especial: a infinitude do homem.

3.2.3. O Cristianismo interpretado

Feuerbach, como já analisado, apresenta sua própria obra como uma fiel e correta tradução da religião cristã. Traduzir é transpor de uma língua para outra o sentido expresso num discurso, num texto. A tradução a que se refere o autor é a transposição do sentido da religião Cristã de sua língua original, a que chama de “linguagem oriental imagética”, na forma do “pleno discurso” (FEUERBACH, 2012, p.

v). Neste sentido, a tradução feuerbachiana é a interpretação das principais imagens da religião Cristã, conforme as ideias e conceitos expostos sobre Antropologia e Religião na compreensão do autor.

Inicialmente, fez-se questão de frisar que o objetivo de Feuerbach não é apenas provar as suas ideias em oposição à religião Cristã. Segundo suas próprias palavras, **A Essência do Cristianismo** persegue um objetivo ainda mais ousado: demonstrar que o próprio Cristianismo, segundo a interpretação proposta, revela que Deus nada mais é do que a essência do homem personificada como um *outro*, ou a aparição dos predicados humanos como predicados de um *outro* sujeito.

Isto é, não só Feuerbach apresenta os conceitos e princípios de sua filosofia – como o conceito de espécie, a ideia de que o homem é naturalmente social, etc. – como ele quer demonstrar que é a partir da própria Religião Cristã interpretada ou traduzida que ele chega a tais conclusões. O primeiro capítulo da *A Essência do Cristianismo*, intitulado *A Essência Verdadeira ou Antropológica da Religião* traz inúmeras interpretações como estas.

Porém, o que Feuerbach realiza, de fato, é uma interpretação do cristianismo em oposição à interpretação hegeliana sobre o mesmo objeto, especialmente em suas **Lições sobre a Filosofia da Religião** que aponta a encarnação de Deus como “o ponto central especulativo” de sua filosofia. Assim, Hegel relaciona sua interpretação da encarnação de Deus com o conceito de consumação histórica, ao designar o cristianismo como *religião consumada* e à articulação conceitual entre indivíduo e comunidade, mediados, segundo Hegel, pela encarnação de Deus em Cristo.

A seguir, serão trazidas algumas das imagens da religião cristã, elencadas por Feuerbach, a fim de demonstrar de que maneira o autor enxerga no Cristianismo os princípios e conceitos de sua própria filosofia. Demonstraremos, também, de que modo a interpretação feuerbachiana das imagens cristãs são contraditórias com a exposição hegeliana da filosofia da religião, em geral, e da imagem religiosa da encarnação de Deus, em particular. Conforme os objetivos da

pesquisa, foram selecionados apenas as menções mais diretamente relacionadas com a exposição até este ponto realizada, com o intuito de esclarecer o argumento.

3.2.3.1. Deus como ser do entendimento;

Feuerbach inicia sua interpretação da religião cristã, a partir da definição de religião como “a desunião (*Entzweiung*) do homem consigo mesmo”. Assim, a relação religiosa não é a relação entre dois seres, isto é, entre o homem e Deus. Ao contrário, nessa relação, é o próprio homem quem, para Feuerbach, “coloca um Deus diante de si como a antítese de si próprio” (FEUERBACH, 2012, p. 32).

Assim, se é verdade que o homem é finito e Deus, infinito, se é verdade que o homem é imperfeito enquanto Deus é perfeito, etc., nessas antíteses o homem não contempla senão a “sua própria natureza latente” como se fosse a natureza de um *outro*, uma outra natureza. Para que tal afirmação possa ser verificada, porém, Feuerbach admite que se “deve ser demonstrado que essa antítese (*Gegensatz*), essa diferenciação (*Zwiespalt*) entre Deus e o homem, com a qual a religião começa, é uma diferenciação entre o homem e a sua própria natureza”.

Feuerbach procede a essa demonstração por meio do argumento segundo o qual a própria ideia de uma diferenciação implica uma unidade implícita entre as naturezas humana e divina de modo que, o que parece serem dois seres são, na verdade, um só ser, uma só natureza. Assim, diz Feuerbach:

A necessidade inerente dessa prova está aparente no fato de que se a natureza divina, que é o objeto da religião, fosse realmente algo diferente da natureza humana, uma antítese (*Entzweiung*), uma desunião (*Zwiespalt*) não poderia acontecer. [...] Desunião existe apenas entre seres que estão em variação (*zerfallen*), mas que devem ser um, que podem ser um, que, conseqüentemente, em sua natureza, verdadeiramente, são um. (FEUERBACH, 2012, p. 32)

Nisso, o argumento de Feuerbach ecoa o de Hegel em suas **Lições sobre a Filosofia da Religião**, especialmente no tocante ao conceito de religião

que, em todas as lições, aparece exposto na primeira parte da obra. Também em Hegel, a filosofia da religião tem diante de si, o fato de que a natureza divina e a natureza humana são apenas aparentemente duas naturezas distintas e opostas quando, na verdade, em sua essência, trata-se de uma só e mesma natureza, o *espírito* ou a razão em geral.

Porém, em Hegel essa unidade entre o humano e o divino, revela que a natureza humana, finita e imperfeita, é apenas um momento da vida infinita de Deus. Assim, o homem está em unidade com uma natureza superior à sua, participando da natureza infinita de Deus como apenas um momento dessa natureza. Para Feuerbach, ao contrário, não há unidade “superior”, da qual a natureza humana seja partícipe, porque não há senão natureza humana. É a própria natureza humana que, para o filósofo, é infinita, perfeita e, assim, “a natureza em relação a qual o homem se sente em desunião, deve lhe ser inata, imanente nele próprio” (*idem*, p. 32).

Ora, para Feuerbach essa natureza inata ao homem, em relação à qual ele se sente em desunião, em antítese, não é senão “a inteligência – a razão (*Vernunft*) ou o entendimento (*Verstand*)”. E, assim, se o homem coloca um Deus diante de si como antítese de si próprio, é porque Deus “é a natureza objetiva do entendimento”. O entendimento, segundo o ponto de vista feuerbachiano, é em si o não-contraditório, pois é a “medida das medidas”, é o critério universal de qualquer juízo ou distinção.

Porém, por essa mesma razão, o entendimento é que nos leva “à dolorosa colisão conosco mesmos, com nossos próprios corações” (*idem*, p. 33). É por esse argumento que Feuerbach pode justificar a separação do homem de sua própria natureza. Afinal, o entendimento é poder de abstração, e, portanto, de separação e divisão, em relação à vida concreta e sensível dos homens. Nas palavras do filósofo, “o entendimento não conhece nada dos sofrimentos do coração”. Entendimento e coração, razão e experiência sensível, pensamento e sentimento, são assim opostos por Feuerbach: essa é a origem da separação o homem e sua própria natureza, com a qual começa a religião. O entendimento é

essencialmente o poder de abstração das condições físicas e corpóreas dos homens.

Apenas através do entendimento “o homem tem o poder de abstração de si mesmo, de seu ser subjetivo” e pode, conseqüentemente, “distinguir entre os objetos e as impressões que eles produzem em seu sentimento”, pode distinguir, portanto, entre o ser e a essência das coisas. Também em relação a Deus, que é um Ser do entendimento, o homem distingue entre Seu ser e Sua essência, pois os “antropomorfismos religiosos [...] são abertamente contraditórios com o entendimento”, porque eles apresentam um Deus sob forma sensível, um Deus para o coração, e não para a razão. O Deus que a razão procura, no entanto, é o “Deus, liberado de todo antropomorfismo [...]” e assim, Ele “nada mais é do que a própria natureza do entendimento”, liberada das condições particulares da vida humana.

Por isso a ideia de Deus é irrepresentável, é impossível de ser concebida sob formas concretas, sensoriais ou perceptíveis, porque “Deus é a natureza objetiva do poder de pensar”. Assim, o homem se sente separado de si próprio, porque sua natureza mais essencial é o poder de pensar, a razão ou o entendimento. Porém, a natureza essencial do homem é diferente de sua vida concreta, na mesma medida em que o entendimento infinito nada mais é do que “a inteligência desembaraçada dos limites da individualidade e da corporeidade”. O homem é um ser dividido porque, como vimos anteriormente, é o único ser que vive ao mesmo tempo uma vida individual e coletiva, particular e universal. Assim, “o entendimento é o poder que tem relação com a espécie: o coração representa circunstâncias particulares, individuais – o entendimento, circunstâncias gerais e universais” (*idem*, p. 34).

Deus, como ser supremo, é a natureza objetiva do entendimento. Ele é não-contraditório, o que quer dizer que o entendimento, a razão, é ela própria não contraditória. Desse modo, para Feuerbach, “a impossibilidade de o entendimento pensar dois seres supremos, duas substâncias infinitas, dois Deuses, é a impossibilidade de o entendimento contradizer a si próprio, negar sua própria natureza, pensar a si próprio como dividido” (*idem*, p. 36).

Assim, se o homem “coloca um Deus diante de si como antítese de si próprio” é porque o homem vive uma antítese entre sua condição particular, individual ou subjetiva, e a natureza mais essencial de sua espécie, essa sim, infinita, perfeita e racional.

O entendimento é o ser infinito. A infinitude está imediatamente envolvida na unidade, e a finitude na pluralidade. Finitude – no sentido metafísico – reside na distinção entre a existência e a essência, entre o individual e a espécie; infinitude, na unidade da existência e da essência. Assim, finito é o que pode ser comparado com outros seres da mesma espécie; infinito é o que não possui nada como ele, que, conseqüentemente, não está como um indivíduo perante uma espécie, mas é espécie e indivíduo em um só, essência e existência em um só. (FEUERBACH, 2012, p. 41)

Desse modo, Deus é a natureza objetiva do entendimento e é espírito *infinito*, porque, justamente “não está como um indivíduo perante uma espécie, mas é espécie”. Assim, a antítese com a qual começa a religião, a antítese entre Deus e o homem, é revelada pelo entendimento crítico e filosófico, como a antítese inerente à condição humana: a antítese entre a *espécie humana* (ilimitada, perfeita e infinita) e o ser humano individual (passional, sensível e determinado). Deus, como ser do entendimento, nada mais é do que a natureza objetiva do entendimento e essa, por sua vez, nada mais é do que a *essência da espécie* humana, uma qualidade que lhe é inata.

3.2.3.2. Deus como um ser moral

Embora Deus seja a natureza objetiva do entendimento, segundo Feuerbach, e embora em Deus o homem encare tão somente a sua própria natureza específica, a *essência de sua espécie*, como a natureza de um outro, esse fenômeno é sistematicamente negado pela religião. Assim “Deus enquanto Deus – o Ser infinito, universal e não-antropomórfico do entendimento tem tanto significado para a religião, quanto um princípio geral e fundamental tem para uma ciência” (FEUERBACH, 2012, p. 43). No caso, as ciências que têm Deus diante de si como

um princípio fundamental de sua atividade científica, são, para Feuerbach, a filosofia e a teologia, que disputam visões sobre a natureza de Deus.

Porém, a própria religião não é uma ciência, mas um fenômeno cultural universal da civilização humana. Assim, “Um Deus, portanto, que expresse apenas a natureza do entendimento, não satisfaz a religião, não é o Deus da religião” (*idem*, p. 44). Segundo Feuerbach, o entendimento possui um interesse universal pelas coisas do universo, pelo universo da criação. Já a religião, por outro lado, é “rigorosamente antropoteística”, isto é, tem seu interesse maior voltado para a vida do homem e pelo comportamento humano, e não pelas coisas da criação em geral.

“De todos os atributos que o entendimento prescreve a Deus, aquele que na religião, e especialmente na religião cristã, tem preeminência é a perfeição moral” (*idem*, p. 45). Segundo Feuerbach, esse é o atributo divino que existe como uma lei para o comportamento humano, de modo que por meio da perfeição moral, o homem é confrontado com seu estado de imperfeição.

A concepção do ser perfeitamente moral não é uma concepção inerte, meramente teórica, mas uma concepção prática, que me chama para a ação, para a imitação, que me lança para a ruptura, para a desunião comigo mesmo; pois enquanto ela proclama para mim o que eu deveria ser, ela também me diz, na minha cara, sem qualquer lisonja, o que eu não sou. E a religião faz dessa desunião a mais dolorosa, a mais terrível, a que coloca a própria natureza do homem diante dele como uma natureza separada, e mais do que isso, como um ser pessoal, que odeia e amaldiçoa os pecadores e os exclui de sua graça, a fonte de toda salvação e felicidade (FEUERBACH, 2012, p. 46)

Assim, tido apenas como uma lei moral, Deus é compreendido, pelas faculdades racionais do homem, como esse ser que amaldiçoa o pecado. Entretanto, como o interesse da religião está voltado para o comportamento humano e, sobretudo, para a relação entre o comportamento do homem e a sua *salvação*, então a perfeição moral é um atributo divino juntamente com o *amor*. O amor, para Feuerbach, é justamente o responsável por desfazer o estado de ruptura, separação ou maldição dos pecados humanos. “O amor é o termo médio, o laço substancial, o

princípio da reconciliação entre sem-pecado e o pecador, entre o universal e o individual, entre o divino e o humano” (*idem*, p. 47).⁸²

Assim, Deus, como ser do entendimento, é, entre outras coisas, a perfeição moral, como uma lei que separa os homens de sua própria natureza, separando seu ser de seu “dever-ser”, instaurando a “desunião mais dolorosa e terrível” entre o homem e a essência de sua espécie. Mas justamente, na religião, esse homem separado e dividido, é chamando para a ação que pode alça-lo para fora de sua condição pecadora. Porém o homem não teria condições de agir em nome de sua própria salvação se as condições dessa salvação não fossem oferecidas por Deus mesmo. Deus, assim, não é apenas um Ser perfeitamente moral, como uma lei moral que os homens vislumbram, sem que jamais possam atingi-la. Ao contrário, por meio do Amor, a reconciliação é reestabelecida entre Deus e o homem, entre a lei moral e o pecado, por meio do perdão divino e do amor infinito.

Assim, Deus não perdoa os pecados do homem como o Deus abstrato do entendimento, mas como homem, como Deus feito carne, como o Deus visível. Deus como homem não peca, é verdade, mas ele conhece, ele traz para si, os sofrimentos, os desejos e as necessidades dos seres sensíveis (FEUERBACH, 2012, p. 48).

Assim, se Deus é um ser abstrato do entendimento, ele é também um ser moral que ama e perdoa, um ser que “traz para si” os sofrimentos e as necessidades da vida sensível. Desse modo, o que o entendimento separa, como ideal abstrato, isto é, separado da vida concreta e sensível, do “coração”, para usar um termo do próprio Feuerbach, o Amor reconcilia, como atributo de um Deus que não é indiferente à vida do homem, mas que experimenta ele próprio a vida humana. Deus

⁸² É incrível a semelhança entre o que diz Feuerbach, nessa passagem, e os escritos religiosos do jovem Hegel, que também trazem o tema do amor como o termo médio que unifica Deus e o homem (KÜNG, 1970 pp 117-122). De fato, Löwith, Lukács entre outros já haviam notado a semelhança entre o velho Feuerbach e o jovem Hegel, embora Wartofsky seja categórico em afirmar que Feuerbach jamais chegou a conhecer os trabalhos de juventude de Hegel (WARTOFSKY, 1982, pp 46-47)

é um ser do entendimento como um princípio científico para a filosofia e para a teologia. Para a religião, entretanto, Deus é um ser sensível, amável, um ser que conhece os sofrimentos humanos e perdoa os pecados do homem. Um ser, portanto, que se reconcilia com a natureza humana porque ele próprio é, a natureza humana, a essência da espécie posta diante do homem como de um outro.

3.2.3.3. O Mistério da Encarnação, Deus como Amor.

Vale insistir que para Feuerbach, o entendimento é infinito, enquanto as paixões e experiências sensíveis são finitas. Como vimos anteriormente, o motivo dessa distinção está em que as designações do finito e do infinito, estão relacionadas, respectivamente, com os conceitos de indivíduo e de espécie. Desse modo, o que é finito “é o que pode ser comparado com outros seres da mesma espécie”, enquanto o infinito é o que “não está como um indivíduo para uma espécie”, mas, segundo Feuerbach, “é espécie”. Segundo tal distinção, a encarnação envolve uma contradição para o entendimento, afinal, como é possível que Deus, um ser infinito, possa se manifestar em um indivíduo da espécie humana?

Assim, a imagem da encarnação no Cristianismo é compreendida por Feuerbach como a maior prova do amor de Deus pelo homem. A encarnação é interpretada não como uma necessidade “lógica” de Deus, como um “Ser do entendimento”, mas como a manifestação desse Deus da religião que se dirige aos corações dos homens, porque é capaz de amor, de compaixão. A encarnação, portanto, não é um objeto do pensamento racional, da atividade pensante, mas é expressão do *pathos* religioso, daquele sentimento inerente à vida concreta do homem, que surge da necessidade de reconciliação entre o homem e Deus, isto é, entre o homem, como ser individual, e a própria natureza de sua espécie, a essência da espécie.

Com isso, Feuerbach chega a uma interpretação da encarnação de Deus radicalmente diferente daquela apresentada por Hegel. Na verdade, o próprio Feuerbach reconhece que é a interpretação da encarnação de Deus que “exibe

claramente a distinção entre o método de nossa filosofia e aquele da velha filosofia especulativa”, isto é, da filosofia de Hegel. Pois o método feuerbachiano não encara a encarnação “como um mistério peculiar e fantástico, à maneira da especulação deslumbrada com o esplendor místico; ao contrário, [este método] destrói a suposição ilusória de um mistério peculiar supernatural”, reduzindo, assim, o fenômeno “a seus elementos naturais, imanentes ao homem, a seu princípio original e seu ponto central – o amor” (*idem*, p. 51)

Passamos a analisar um pouco mais detalhadamente, de que maneira a filosofia de Feuerbach se distingue da de Hegel no que diz respeito à interpretação a encarnação de Deus que, reduzida a seus elementos naturais e imanentes ao homem, resulta na redução do mistério especulativo a um elemento natural da vida humana, o amor.

a) Deus é amor: reduzindo o mistério da encarnação a seus elementos naturais

Feuerbach inicia sua interpretação da encarnação de Deus afirmando que “Deus não se torna homem para o seu próprio bem”, mas, ao contrário, para o bem do homem. É a misericórdia de Deus, contida no conceito religioso de *kenosis*, como vimos, que o leva a tornar-se homem, para atingir os corações dos homens. Assim, para o filósofo, se é a necessidade humana que leva à encarnação de Deus, revelando a infinita compaixão do ser divino pelo ser humano, então há algo humano na própria necessidade da encarnação. “A encarnação não é nada além da manifestação prática, material, da natureza humana de Deus” (*idem*, p. 49).

Se na encarnação, ficarmos justamente no fato de Deus tornando-se homem, certamente isso parecerá um evento surpreendente, inexplicável, maravilhoso. Porém o Deus encarnado é apenas a manifestação aparente do homem divinizado, pois a descida de Deus ao homem é necessariamente precedida pela exaltação do homem a Deus (FEUERBACH, 2012, p. 49).

Assim, o que parece um evento inexplicável e surpreendente, o Deus feito homem, é, na verdade, a manifestação da natureza humana de Deus, implícita na consciência religiosa como a consciência da natureza humana sob a forma de uma *outra* natureza. Porém, como vimos, não perceber que Deus é, na verdade, a própria essência da espécie humana, divinizada, é o que constitui o tipo específico de consciência envolvida na experiência religiosa. A religião está baseada no erro de apreender o que é humano como se fosse divino.

Partindo da consciência religiosa, portanto, a encarnação de Deus não pode senão ser entendida senão como um *milagre*. Partindo, porém, da filosofia antropológica proposta por Feuerbach, a encarnação não é um milagre ou um evento sobrenatural, mas justamente a manifestação, na própria consciência religiosa, da verdade implícita da religião: Deus é, na verdade, humano. Causa e consequência aparecem, portanto, de maneira invertida na consciência religiosa. Pois, como diz Feuerbach:

[...] aquilo que é, na verdade da religião, a causa, assume, na consciência religiosa, a forma de uma consequência; e assim, a elevação do homem a Deus é apreendida como a consequência da humilhação ou da descida de Deus ao homem. Deus, diz a religião, se fez homem para que o homem se tornasse divino (FEUERBACH, 2012, p. 50).

O erro pressuposto na consciência religiosa, envolve não apenas a confusão entre o que é humano e o que é divino, mas também a confusão entre o que é a causa e o que é a consequência do fenômeno da encarnação de Deus. A encarnação, portanto, não é um “fato puramente empírico, que se faz conhecido apenas por meio de uma revelação no sentido teológico”, mas, ao contrário, “a encarnação é uma conclusão que se assenta em uma premissa bastante compreensível”. Revelar uma tal premissa, é a tarefa da filosofia feuerbachiana que, segundo o próprio autor, “destrói a suposição ilusória de um mistério peculiar sobrenatural” com o intuito de “reduzi-la a seus elementos naturais, imanentes ao homem, a seu princípio original e seu ponto central – o amor” (*idem*, p. 51).

Para Feuerbach, é da encarnação que surge a famosa frase de João, o Evangelista: “Deus é Amor”, em outras palavras, é o fenômeno da encarnação que dá significado à frase de João. Para Feuerbach há, porém, uma dubiedade nesta frase, que envolve justamente a problemática relação entre sujeito e objeto, com a qual a religião está relacionada. Afinal, quando se diz que Deus é o amor, ou se quer dizer que Ele é um sujeito à parte, que possui a qualidade ou o predicado do amor, ou então que ele é diretamente o amor e nada mais do que o amor.

Se Deus é algo “junto do amor”, ele é um sujeito em relação ao seu predicado, devendo haver um mínimo de diferença entre sujeito e predicado e, assim concebido, Deus se tornaria como que um “monstro desamoroso”. (FEUERBACH, 2012, p. 53). Contudo, não é nada disso que a imagem da Encarnação expõe. Ao contrário, o mistério da encarnação revela um Deus que se deixa conquistar pelo amor. Na encarnação “O amor conquista Deus” como um predicado que conquista o Sujeito a quem pertence. E isso deve ser assim, pois, segundo Feuerbach: “se não sacrificamos Deus em nome do amor, sacrificamos o amor em nome de Deus, e, em vez do predicado do amor, temos o Deus - o ser maligno - do fanatismo religioso” (FEUERBACH, 2012, p. 53).

O mistério da encarnação é mais uma prova da natureza humana de Deus, desta vez sob a prova da unidade da relação sujeito/predicado, expressa na oração “Deus é Amor”. Para que Deus seja verdadeiramente o amor, não há outra opção senão considerarmos a unidade imediata entre sujeito e predicado. A separação, a que, segundo Feuerbach, procede o pensamento teológico, gera como um resíduo o “ser maligno do fanatismo religioso” (*idem*, p. 53). Deus é diretamente o amor, Deus é o amor encarnado.

A redução do mistério da encarnação de Deus à verdade do amor, é, segundo Feuerbach, a verdadeira importância do fenômeno, “o amor puro e absoluto [...] sem distinção entre o amor divino e o humano” (*idem*, p. 52). Com isso, Feuerbach entende ter “reduzido o mistério aparentemente sobrenatural e suprarracional à simples verdade inerente à natureza humana” (*idem*, p. 53).

Entretanto, há detalhes no modo como Feuerbach constrói o seu argumento de que o mistério revelado da encarnação é o amor, detalhes que valem a pena serem esmiuçados na tentativa de demonstrar como a interpretação filosófica da encarnação de Deus, no cristianismo, é disputada entre as visões hegeliana e feuerbachiana. Afinal, o próprio Feuerbach reconhece que a interpretação sobre a encarnação de Deus é o que “claramente exhibe a diferença entre a nossa filosofia e a velha filosofia especulativa” (*idem*, p. 51), isto é, a filosofia de Hegel.

b) A encarnação em Feuerbach: *Inkarnation* e *Menschwerdung Gottes* no cristianismo e em outras religiões.

Como vimos no capítulo sobre a filosofia da religião hegeliana, há um problema de tradução do alemão para o português (e também para o inglês) que envolve uma certa ambiguidade. Vale repetir que em Hegel, há duas expressões que podem ser traduzidas como *encarnação* para o português, *Inkarnation* e *Menschwerdung Gottes*. *Inkarnation*, aparece como a mera manifestação da divindade sob forma sensível, e pode ser aplicada a todas as religiões nas quais Deus, ou os deuses, se manifestam sob formas sensíveis, sejam elas formas humanas (antropomórficas) ou formas naturais, como astros, animais, plantas, enfim, seres da natureza. A encarnação própria ao cristianismo é, em Hegel, apresentada como *Menschwerdung Gottes*, a manifestação singular de Deus em um ser humano individual, isto é, o Cristo.

Hegel aponta diversas diferenças entre ambas, das quais podemos destacar três características básicas que definem *Menschwerdung Gottes* como um tipo peculiar de encarnação: a) *Menschwerdung Gottes* não é um conjunto de aparições concretas de Deus, mas um único acontecimento, a aparição de Deus em um só indivíduo e em um só momento histórico; b) ela não é fruto da atividade de poetas e artistas que empregam sua imaginação na configuração sensível da(s) divindade(s), mas é fruto da atividade de Deus e, por isso mesmo, se opõe às opiniões e representações pré-estabelecidas entre os homens; e finalmente c) ela

não é a adoração de Deus por meio da idealização de qualidades humanas elevadas à condição de sobre-humanas, mas o reconhecimento da presença imediata de Deus na finitude, isto é, no sofrimento, na angústia, enfim, na crucificação.

Feuerbach, porém, não parece seguir rigorosamente as distinções apresentadas por Hegel. Ao contrário, no próprio título de sua exposição sobre a interpretação da encarnação de Deus, nomeadamente, *O mistério da encarnação de Deus, ou Deus como Amor*, Feuerbach opta pelo termo *Inkarnation*, em vez de *Menschwerdung Gottes*. O termo *Menschwerdung Gottes*, aparece algumas vezes na exposição e uma leitura superficial poderia supor que o filósofo usa indiscriminadamente ora um termo, ora o outro, sem muitos critérios rígidos.

Porém, é possível ver que o modo com que Feuerbach faz uso dos dois termos tem o sentido de contestar as distinções apresentadas por Hegel. Distinções essa que envolvem a interpretação da encarnação de Deus no cristianismo como “o ponto central especulativo” da filosofia hegeliana da religião e a distinção entre a encarnação de Deus própria ao cristianismo e as outras formas de encarnação tais como elas aparecem em religiões anteriores ao cristianismo.

Como vimos, Feuerbach discorda da formulação de Hegel segundo a qual a encarnação de Deus é o “ponto central especulativo” da filosofia da religião. Segundo o filósofo bávaro, a “velha filosofia especulativa”, a filosofia de Hegel, encara a encarnação como um “mistério fantástico” e, assim, ela está “deslumbrada pelo esplendor místico”, próprio à consciência religiosa. Feuerbach, ao contrário de Hegel, pretende reduzir o mistério místico da encarnação a seus elementos naturais e imanentes à natureza humana, chegando, assim, à conclusão que o elemento chave na interpretação da encarnação é o amor.

Assim, um dos raros momentos em que Feuerbach utiliza o termo *Menschwerdung Gottes*, para designar a encarnação de Deus, é justamente o momento em que ele empreende a desconstrução da interpretação “deslumbrada” do hegelianismo sobre o fenômeno. Diz Feuerbach: “o Deus encarnado é apenas a

manifestação aparente do homem divinizado” (*idem*, p. 49). Deus encarnado é a tradução do termo alemão *menschgewordene Gott* – *gewordene* sendo a conjugação no pretérito perfeito do verbo *werden* – e a expressão “homem divinizado” aparece no original em alemão como *gottgewordene Menschen*. Nesse caso, Feuerbach chega a essa expressão por meio da inversão dos termos *Deus feito homem* (*Menschwerdung Gottes*) por *homem feito Deus* (*Gottwerdung Menschen*).

Pode-se supor, portanto, que os usos que Feuerbach faz dos termos *Inkarnation* e *Menschwerdung Gottes*, não são acidentais ou aleatórios, mas, ao contrário, revelam a consciência do filósofo de Landshut, da distinção utilizada por Hegel em sua filosofia da religião. A especificidade da encarnação de Deus no cristianismo, designada como *Menschwerdung Gottes*, por Hegel, a qual ele concede um lugar privilegiado em sua filosofia, como um “ponto central especulativo”, é assim desconstruída por Feuerbach por meio de uma criativa inversão de termos (*Menschwerdung Gottes* – *Gottwerdung Menschen*), que parece, inclusive, um chiste, uma brincadeira com a seriedade com que Hegel trata a questão.

A profundidade especulativa do fenômeno da encarnação de Deus, como *Menschwerdung Gottes*, é assim desconstruída pela redução de seu mistério à uma verdade natural, invertendo-se os termos da expressão. O mistério da encarnação de Deus (*Menschwerdung Gottes*), nada mais é do que a *Gottwerdung Menschen*, isto é, a divinização do homem, por meio do amor.

Com isso, ao menos uma das características com que Hegel define a encarnação de Deus tipicamente cristã, é ameaçada pela formulação de Feuerbach, nomeadamente, a característica de que no cristianismo a encarnação de Deus não é a idealização de qualidades humanas elevadas a condições sobre-humanas, divinas. Na verdade, segundo a visão feuerbachiana, a encarnação é sim o resultado da premissa que eleva o amor, como sentimento humano, à condição de um predicado divino, e a encarnação de Deus é apenas a conclusão assentada na premissa de que o amor humano é divinizado.

As outras características peculiares a encarnação cristã, segundo Hegel, são o fato de que no cristianismo a encarnação é um fenômeno singular, e não múltiplo, e de que ela é fruto da atividade da própria divindade, e não da criação artística de poetas e contadores de histórias. As encarnações próprias a outras manifestações religiosas pré-cristãs, são designadas por Hegel com o termo *Inkarnation*. Feuerbach parece desconstruir a ideia de que a encarnação cristã seja, em essência, muito diferente das encarnações manifestadas nas demais religiões.

Assim, com a exceção do trecho comentado, em toda a interpretação feuerbachiana da encarnação de Deus, o termo que surge é *Inkanation* e não *Menschwerdung Gottes*. Feuerbach tem plena consciência de que a distinção entre a encarnação de Deus típica do cristianismo e as encarnações típicas de outras religiões são apresentadas, na teologia e na filosofia especulativa, como duas coisas diferentes. Assim, diz o filósofo:

Pode-se objetar em relação à importância dada a encarnação, que a encarnação cristã é em todo peculiar, que ao menos ela é diferente (o que é bem verdade em relação a alguns aspectos [...]) das encarnações das divindades pagãs, sejam gregas ou indianas. Essas últimas são meros produtos do homem, ou do homem divinizado; mas no cristianismo é dada a ideia de um verdadeiro Deus; aqui a união da natureza divina com a natureza humana é pela primeira vez significativa e “especulativa”. Júpiter se transforma em um touro; as encarnações pagãs são meras fantasias. No paganismo não há nada mais na natureza de Deus do que em suas manifestações encarnadas no Cristianismo, ao contrário, é Deus, um ser em separado, sobre-humano, que aparece como homem (FEUERBACH, 2012, p. 55).

Porém, logo nos momentos seguintes, Feuerbach desencoraja a interpretação segundo a qual a encarnação de Deus em Cristo seja essencialmente diferente da encarnação de Deus em outras religiões. Pois, a encarnação do cristianismo, como demonstra o filósofo, contém em sua premissa mais fundamental, a natureza humana, um Deus que é humano, e não sobre-humano, divino, enfim, um *outro* em relação ao homem. “Assim, também aqui não há nada mais na natureza de Deus do que na manifestação encarnada de Deus” (*idem*, p. 55)

Nesse sentido, a filosofia feuerbachiana não compartilha das distinções entre a encarnação no cristianismo e nas outras religiões. Ao contrário, o mistério da encarnação é revelado, segundo Feuerbach, como o mesmo em todas as religiões, não permanecendo, portanto, a distinção que Hegel estabelece entre o cristianismo e as religiões, principalmente grega e hindu, no que diz respeito à encarnação de Deus.

Assim, diz Feuerbach, a encarnação de Deus, em todas as religiões, “não é uma composição misteriosa de contrários, um fato sintético, tal qual ela é tratada na filosofia especulativa da religião”, mas, ao contrário, a encarnação é “um fato analítico – uma palavra humana com um significado humano” (*idem*, p. 55), nomeadamente, o amor. Com isso, Feuerbach retoma o tema da tradução da linguagem oriental religiosa em pleno discurso: “‘Deus ama o homem’, um orientalismo (a religião é essencialmente oriental), que em pleno discurso significa, o mais elevado é o amor do homem” (*idem*, p. 57)⁷

CAPÍTULO 4. O CONCEITO DE ESSÊNCIA DA ESPÉCIE EM FEUERBACH COMO CRÍTICA À INTERPRETAÇÃO HEGELIANA DA ENCARNAÇÃO DE DEUS.

No primeiro capítulo, analisamos o contexto histórico da formação do pensamento hegeliano, com os principais desenvolvimentos e características do Estado Prussiano e do modo como esse Estado introduz transformações históricas importantes para a formação da Europa moderna e, conseqüentemente, do mundo moderno. Para tanto utilizamos a obra de Christopher Clark, **The Iron Kingdom: The Rise and Downfall of Prussia – 1600 – 1947** como a principal referência histórica para entender a origem e o desenvolvimento inicial do reino prussiano.

Utilizamos também de John Edward Toews e de Warren Breckman, autores que se debruçaram em interpretar a filosofia de Hegel e dos jovens hegelianos, a partir do modo como essa filosofia entende e incorpora em seu pensamento as transformações históricas da então emergente nação prussiana, seu contexto político, ideológico e religioso. Nessas obras, seus autores propõem leituras da filosofia hegeliana com base no problema da relação entre indivíduo e comunidade, no conceito de “integração cultural” apresentado por Toews, mas também em voga na ideologia Pietista do século XVIII. No caso de Breckman, o principal conceito apresentado para a interpretação da filosofia hegeliana foi a relação entre o si-mesmo (o conceito de *Selbst*, na filosofia alemã) e o conceito de sociedade civil.

Entretanto, nossa intenção foi demonstrar, a partir da leitura dessas obras que, embora os debates e controvérsias a respeito do conceito de encarnação de Deus, não ocupem, nelas, um lugar central, ele é referido com uma certa constância, demonstrando que as leituras de Toews e de Breckman corroboram da importância que o debate filosófico sobre a religião cristã e seu conceito de encarnação, tinham um certo prestígio entre os círculos hegelianos. Não é senão em Max Wartofsky, em sua obra, **Feuerbach**, de 1977, que o debate sobre a encarnação de Deus é referido com um pouco mais de detalhe.

Com isso, acreditamos ser justificável uma leitura sobre a filosofia dos jovens hegelianos, a partir da controvérsia a respeito do conceito de encarnação de Deus, muito embora uma tal obra, com esse intuito, não exista ainda na literatura filosófica sobre o assunto. Nosso intuito, porém, não é a leitura mais geral sobre o jovem-hegelianismo, mas uma compreensão mais específica da filosofia de Feuerbach, naquilo em que ela está relacionada, de maneira crítica, com a leitura de Hegel sobre a encarnação de Deus, principalmente nas **Lições sobre a Filosofia da Religião**, obra em que a encarnação de Deus é central, referida, aliás, pelo próprio Hegel como o “ponto central especulativo” de sua filosofia sobre a religião.

Assim, no segundo capítulo, apresentamos o modo como Hegel desenvolve suas **Lições**, especialmente as **Lições de 1824**, a que Feuerbach assistiu pessoalmente, o conceito de encarnação de Deus como um conceito central para a compreensão da religião cristã. Especialmente porque, esse conceito, envolve a) uma leitura sobre o modo como o conceito de encarnação de Deus revela uma relação específica entre o universal e o singular, uma unidade entre ambos por meio da qual o universal se revela no singular; b) uma leitura sobre o impacto da ideologia religiosa cristã na história das religiões, apresentada por Hegel no conceito de *Religião Consumada*, com a consequente diferença entre a encarnação de Deus na religião cristã e o conceito de encarnação em outras religiões e c) uma leitura de como o conceito de encarnação está relacionado a uma relação entre indivíduo e comunidade inaugurada, historicamente, pela religião cristã.

No capítulo sobre Feuerbach, apresentamos uma leitura geral da obra do filósofo, com ênfase em sua principal obra, **A Essência do Cristianismo** de 1841 de modo a demonstrar, na linha do que diz Wartofsky, que o conceito de *espécie* em Feuerbach também envolve uma relação entre o universal e o singular que se constitui a partir de uma leitura crítica do fenômeno da encarnação de Deus na religião cristã, principalmente, e na obra de Hegel, de modo *implícito*. Entretanto, tentou-se demonstrar também que os principais temas que Hegel relaciona ao conceito de encarnação de Deus, nomeadamente, o do impacto do cristianismo na história das religiões e da humanidade, em geral e a relação entre indivíduo e

comunidade também são enfrentadas por Feuerbach. A filosofia antropológica de Feuerbach, nesse sentido, também envolve uma leitura crítica sobre o cristianismo e a história e, principalmente, sobre a relação entre o indivíduo e a comunidade que, para Feuerbach, é apresentada como a relação entre o ser humano individual e a espécie humana.

A partir de agora, apresentaremos de modo mais específico, as diferenças e relações entre Hegel e Feuerbach, a partir da centralidade que o conceito de encarnação de Deus ocupa na filosofia hegeliana e de como Feuerbach forja seu conceito de *essência da espécie* como uma resposta crítica ao papel da encarnação de Deus na filosofia especulativa da religião.

4.1. ENCARNAÇÃO DE DEUS E ESSÊNCIA DA ESPÉCIE: O UNIVERSAL E O SINGULAR EM HEGEL E EM FEUERBACH

Em **Feuerbach**, Max Wartofsky afirma que “o conceito de *espécie* é um dos aspectos com que Feuerbach aborda a relação entre o universal e o particular. Um aspecto cognato dessa mesma relação problemática é o seu tratamento da *Encarnação*” (WARTOFSKY, 1977, 226). Assim, *espécie* e *encarnação* são dois conceitos que, para Feuerbach, abordam a mesma relação entre o universal e o singular, embora de maneiras diferentes e até antagônicas.

O modo como universal e singular são tratados no conceito de encarnação, remonta à reconstrução filosófica de Hegel sobre a religião cristã em suas **Lições sobre a Filosofia da Religião**. Já no *conceito de religião*, Hegel pretende demonstrar o modo como a consciência religiosa é um fenômeno que aborda a relação entre Deus e o homem, portanto entre o infinito e o finito, entre o universal e o particular. Como ser religioso, o homem está diante de Deus como de um ser infinito. Na vida cotidiana, entretanto, o homem está diante apenas de outros homens ou de objetos do entendimento finito. Ou seja, na vida cotidiana, o homem

está apenas diante de objetos finitos, na vida religiosa, o homem tem, diante de si um ser *infinito*.

Não, entretanto um *objeto infinito*, mas um *sujeito infinito*, um ser que pensa e age racionalmente, que tem consciência e, principalmente consciência de si. O homem também tem consciência de si, do que se conclui que ambos, homem e Deus, são espírito. O homem é espírito finito, Deus é espírito infinito, o homem é espírito singular, particular, Deus é espírito universal, absoluto. Assim, ao pensarmos no fenômeno da consciência religiosa, diz Hegel,

[...] temos em mente a relação do espírito com o espírito enquanto tal. Mas esta não é meramente a conexão separável entre o espírito finito e o espírito absoluto, ao contrário, ela é o que há de essencial, sua conexão interior. (HEGEL, 2007, p. 318).

A tarefa da filosofia da religião é pensar a consciência religiosa como essa relação entre espírito finito e espírito absoluto. Essa relação constituirá o conteúdo principal do *conceito de religião*, para Hegel, que consiste na unidade entre o espírito finito e o espírito absoluto que, entretanto, Hegel ressalta, “não é meramente conexão separável” entre ambos, mas “sua conexão interior”.

É difícil entender ao certo de que se trata essa conexão interior de que fala Hegel. Entretanto, o filósofo sugere que o conceito de religião expressa essa relação entre dois seres espirituais, isto é, seres que pensam e pensam a si mesmos. Na medida em que ambos têm consciência-de-si, a “conexão interior” envolve uma relação na qual o homem é partícipe da própria consciência-de-si do ser divino. Deus tem consciência-de-si, a partir da consciência que os homens têm de si e de sua relação com Deus. O singular, o finito, é um momento decisivo do universal, do infinito.

Concebido dessa forma, porém, o conceito de religião permanece uma relação abstrata entre homem e Deus e, como tal, essa relação, esse conteúdo do conceito, estará implícita, isto é, presente de modo determinado, em cada uma das religiões históricas particulares, tema da *Religião Determinada*: em cada uma das

religiões determinadas, a participação da consciência particular do homem na consciência universal de Deus está implícita na consciência religiosa.

No Cristianismo, porém, segundo Hegel, a *conexão interior* entre o espírito finito e o espírito infinito é revelada de um modo inusitado, pela manifestação do universal no singular, do espírito infinito no espírito finito. A revelação, assim, é concreta, porque Deus aparece sob forma sensível, na carne, revelando a conexão entre o homem e Deus de maneira concreta, na figura histórica de Jesus Cristo.

Consequentemente, Deus aparece na presença sensível; ele não tem outra figura ou forma (*Gestalt*) senão a do modo sensível do espírito que é espírito em si – a forma do *ser humano singular*. Esta é a primeira e única forma sensível do espírito – é a *aparicação de Deus na carne*. (HEGEL, 2007, v3, p. 214)

Há um aparente paradoxo, portanto na religião cristã. A revelação do que é universal e infinito, *no* singular e finito. Hegel argumenta, porém, que o ponto de vista especulativo é capaz de apreender a lógica por trás dessa contradição: a única forma sensível, isto é, concreta na qual se possa revelar a unidade entre o humano e o divino é sob a forma humana, ou seja, a forma concreta do espírito. A unidade do humano e do divino é, assim, revelada como a aparição da essência universal de Deus, na realidade particular, singular e, portanto, concreta do homem.

Assim, o cristianismo é a única religião que *revela* essa unidade, na medida em que nas outras religiões, a unidade permanece implícita, no modo como o singular participa, abstratamente, do universal, isto é, no modo como os homens representam o seu Deus (ou os seus deuses) para si mesmos. Nas outras religiões, Deus é *implicitamente* algo diferente das representações de Deus. No Cristianismo, ao contrário, Deus é o que Ele revela ser na pessoa de Jesus Cristo.

Por isso, também, o cristianismo é a religião *consumada*, porque, no processo histórico de desenvolvimento do *conceito de religião*, uma das etapas históricas é apresentada como aquela que contém, em si, a totalidade dos momentos históricos anteriores. Em outras palavras, uma das religiões, o

cristianismo, apresenta a totalidade dos momentos do conceito de religião, implícito em todas as demais religiões. A história *universal* (*Weltgeschichte*) das religiões revela a totalidade de seus momentos em uma *religião particular*, ou *singular*: o cristianismo.

O conceito religioso de *encarnação de Deus*, é decisivo para o cristianismo, segundo Hegel, não apenas por conta da pretensa historicidade do evento, mas sobretudo por causa da lógica por trás do evento, isto é, o evento da encarnação é essencialmente *racional* uma vez que se tenha atingido o ponto de vista especulativo que, para Hegel, é o único capaz de apreender a relação concreta entre o universal e o singular, na forma da necessidade de o universal se revelar *no singular*. Deus *em Cristo*, o conceito *no momento de sua consumação* e a história, *na teleologia ou na etapa final* de seu desenvolvimento.

A concepção de Feuerbach do que seja a *consciência religiosa* é, entretanto, bastante diferente da de Hegel. Para Feuerbach, o homem religioso é aquele que tem consciência de Deus como um ser infinito que confronta a finitude de sua humanidade. Porém, a própria atribuição de *infinitude* a Deus é, em última medida, impossível porque, na consciência religiosa, a natureza de Deus é concebida como uma *outra* natureza, uma natureza que *transcende* as capacidades e faculdades humanas (portanto, finitas) de conhecê-la.

No entanto, a impossibilidade de se conhecer Deus, com a qual a razão humana finita é confrontada, reside, para Feuerbach não na transcendência do ser divino, mas no fato de que a religião não é um fruto da *razão*, mas da *imaginação humana*, fundamentalmente baseada em um erro (do ponto de vista racional): projetar na imagem de uma *outra natureza* o que, na verdade, é a própria natureza humana, a essência da espécie humana. Assim, diz Feuerbach

[...] quando a religião - consciência de Deus - é designada como a autoconsciência do homem, isto não deve ser entendido no sentido de que o homem religioso esteja diretamente consciente desta identidade [entre consciência de Deus e autoconsciência]; pois, ao contrário, ignorar [esta identidade] é fundamental para a natureza peculiar da religião. (FEUERBACH, 2012, p. 13)

Concebida dessa forma, a consciência religiosa não é a relação entre o homem e Deus, mas a relação entre o homem e o homem, o homem individual e os atributos essenciais de sua espécie que, entretanto, são projetados como atributos de um *outro*, gerando a *ilusão de transcendência*. Assim, no lugar de Feuerbach afirmar, como faz Hegel, a *unidade entre o humano e o divino* como o conteúdo principal do conceito de religião, Feuerbach afirma a *identidade entre o humano e o divino*, Deus é, na verdade, a essência da espécie humana, projetada na imagem de um *outro* ser.

A religião se distingue fundamentalmente da ciência e da filosofia porque, a ciência e a filosofia são faculdades racionais do homem fundamentadas essencialmente na sua capacidade de conhecer *espécies*. Ciência ou consciência no sentido estrito, diz Feuerbach, “está presente apenas em um ser para o qual sua espécie, sua natureza essencial, é um objeto do pensamento” (FEUERBACH, 2012, p. 01). Na religião, a natureza essencial da espécie está presente para o pensamento sob a forma de um erro, ou ilusão transcendental que atribui a Deus o que são, na verdade, atributos essenciais da natureza humana, a essência da espécie. “O ser Divino não é nada além do ser humano”, diz Feuerbach, “da natureza humana purificada, libertada dos limites do homem individual”, finito, particular, determinado. Deus, é a antítese do ser humano individual porque Ele é a essência da espécie ou, nas palavras de Feuerbach “todos os atributos da natureza divina são, deste modo, atributos da natureza humana” (FEUERBACH, 2012, p.14).

Para Feuerbach, portanto, ao interpretarmos a consciência religiosa como a relação entre o homem (individual) e o homem (em sua essência, isto é, na natureza essencial de sua espécie), vemos que os atributos de infinitude e universalidade são atributos não de um *ser divino*, mas da essência humana, atributos essenciais da relação entre o homem e ele mesmo. Assim,

Segue-se que, se tu pensas o infinito, tu percebes e afirmas a infinitude do poder de pensar; se tu sentes o infinito, tu sentes e afirmas a infinitude do poder do sentimento. O objeto do intelecto é o intelecto objetivo para si; o objeto do sentimento é o sentimento objetivo para si. (FEUERBACH, 2012, p. 08)

Se, entretanto, a consciência religiosa não é senão a relação do homem consigo mesmo, então deve haver um motivo pelo qual o sentimento religioso, como fruto de um *erro* de uma *ilusão*, faz a natureza humana aparecer como a natureza de um *outro* ser. Esse motivo, segundo Feuerbach, está no fato de que o homem projeta, como uma divisão *exterior* a ele, isto é, como a cisão entre ele e um *outro*, o que, na verdade, é uma cisão *inerente* à vida humana, a diferença interior a cada homem entre seu ser individual e a essência de sua espécie. Para Feuerbach, “a vida interior do homem é a vida que tem relação com sua espécie, a essência de sua espécie”.

Assim, segundo Feuerbach, “se [o homem] faz da sua própria limitação a limitação de sua espécie, isto leva ao erro de identificar-se imediatamente com a espécie” (FEUERBACH, 2012, p. 07), isto é, se o homem encara a essência de sua espécie, como uma essência *finita e particular* em oposição à essência infinita e universal de Deus, é o erro de identificar o que é próprio do ser humano particular com o que é próprio do ser humano universal, isto é, a *espécie humana* (*Menschliches Gattung*).

Assim a identidade entre o humano e o divino não significa, em absoluto, a identidade entre o universal e o singular, a unidade imediata entre ambos. Para Feuerbach, ao contrário, que o homem esteja em relação consigo mesmo, na *consciência religiosa*, revela que Deus é, na verdade o homem. Entretanto isso também revela que o homem é, por sua vez, inerentemente dividido entre seu ser particular e o seu ser universal, isto é, a essência de sua espécie. Assim, para Feuerbach,

A infinitude está imediatamente envolvida na unidade, e a finitude na pluralidade. Finitude – no sentido metafísico – reside na distinção entre a existência e a essência, entre o individual e a espécie; infinitude, na unidade da existência e da essência. Assim, finito é o que pode ser comparado com outros seres da mesma espécie; infinito é o que não possui nada como ele, que, conseqüentemente, não está como um indivíduo perante uma espécie, mas é espécie e indivíduo em um só, essência e existência em um só. (FEUERBACH, 2012, p. 41)

O ser humano concreto, particular, “leva uma vida dupla” (*idem*, p. 02), ou seja, está em relação consigo mesmo como ser particular e como membro de uma espécie. O ser humano universal, a espécie humana, é o que está em unidade consigo mesmo, isto é, é espécie, essencialmente um universo de indivíduos, mas, ao mesmo tempo, não é, ela própria, um indivíduo pertencente a uma espécie.

Assim, finitude e infinitude, singularidade e universalidade, estão unidos, para Feuerbach, apenas na espécie humana, na *essência da espécie*. A unidade entre o singular e o universal é possível apenas na universalidade da espécie. O ser humano finito e, portanto, particular está, ao contrário, dividido, isto é, persiste nele “a distinção entre essência e existência, entre indivíduo e espécie”.

Nesse sentido, pode-se argumentar que a principal força crítica dos conceitos de espécie (*Gattung*) e essência da espécie (*Gattungswesen*) em Feuerbach, não está exatamente na ideia ou no conceito de Deus. Em outras palavras, ao afirmar o seu conceito de espécie, Feuerbach não pretende, com isso, meramente propor a tese de que *Deus não existe*. O próprio autor admite que, em sua tese principal, “enquanto eu reduzi Deus ao homem, eu transformei o homem em Deus” (*idem*, p. xi) e, assim, argumenta que o conceito de *espécie* não necessariamente derruba o conceito de Deus, mas é, ao contrário, Deus concebido de forma antropológica.

Entretanto, o que Feuerbach propõe, isso sim, é que *a encarnação de Deus* como fenômeno de revelação do universal no particular, ou a essência universal do homem *consumada* em um ser individual – isso não existe. Wartofsky está correto, portanto, em propor que o conceito de *encarnação de Deus* e os conceitos de *espécie* e *essência da espécie* são conceitos cognatos no que diz respeito a relação entre o universal e o particular. A afirmação de Wartofsky é tanto mais verdadeira quando vemos a reconstrução filosófica que Hegel empreendeu da encarnação de Deus em suas **Lições sobre a Filosofia da Religião**, a relação entre o universal e o particular como um problema pensado e, de certa forma, “legitimado” pela filosofia especulativa, como o aparente paradoxo da revelação do universal no

singular – aparente porque, segundo Hegel, a tarefa da filosofia da religião é explicar a lógica por trás desse fenômeno.

Feuerbach, ao contrário, não vê possibilidade de o que é próprio à essência universal do homem, a essência de sua espécie, se consumir na realidade empírica de um ser humano individual. O ser humano individual está, conceitualmente, ligado à diferença entre o universal e o particular. Assim, Hegel e Feuerbach disputam, sobretudo, a determinação do *concreto* a respeito da unidade entre o universal e o particular. Enquanto Hegel concebe que a unidade concreta do universal e do particular é a manifestação do universal no particular, isto é, “na carne”, Feuerbach afirma justamente o contrário: concreto é o que manifesta sua essência universal em uma realidade universal, isto é, o que manifesta a essência da espécie em uma espécie e não em um indivíduo da espécie.

Os conceitos feuerbachianos de *espécie e essência da espécie* são forjados, assim, para combater o conceito de encarnação de Deus concebida como “uma composição misteriosa de contrários, um fato sintético, tal qual ela é tratada na filosofia especulativa da religião”, isto é, na filosofia de Hegel. Unidade sintética de contrários que faz do universal uma essência capaz de se consumir na realidade empírica do ser individual.

4.2. HISTÓRIA E CRISTIANISMO EM HEGEL E EM FEUERBACH

Vale insistir que o conceito de encarnação de Deus está diretamente relacionado à ideia de consumação do tempo histórico em Hegel. Como vimos, Karl Löwith em seu estudo **De Hegel a Nietzsche**, ressalta centralidade desse conceito de *consumação histórica* na filosofia de Hegel. Para Löwith, em Hegel “todo o seu sistema é historicamente orientado de tal maneira que não se verifica em nenhuma filosofia anterior” (LÖWITH, 1991, p. 31). Isso implica não apenas a centralidade da história, como curso temporal, na filosofia de Hegel. Mais do que isso, a ideia de

consumação histórica implica um modo específico de se computar o tempo histórico, no qual a história é vista como um processo cíclico que consoma em sua etapa final, o que estava implícito em seu começo.

Segundo o filósofo judeu, o surgimento histórico do cristianismo na pessoa de Jesus Cristo é visto por Hegel como um evento responsável por uma mudança decisiva na consciência humana: “a substância espiritual se torna o sujeito em uma personalidade histórica individual. Desse modo a unidade do divino e do humano é finalmente trazida à consciência”. Para Löwith, o significado fundamental dessa transformação não é apenas religioso em sentido estrito, porque em Hegel, essa transformação é apontada como o evento responsável pela inauguração de um modo europeu de computar o tempo, “que não possui importância apenas temporária e condicional, mas um significado histórico absoluto”. Com a encarnação de Deus “o mundo europeu se tornou cristão para sempre” (LÖWITH, 1991, p. 34), isto é, com a encarnação de Deus, a história da consciência humana, a história das religiões, enfim, a história em geral é consumada.

Para Hegel, o cristianismo é a religião consumada, porque, na história das religiões, o cristianismo é apresentado como uma religião singular: ela contém, em si, a totalidade dos elementos que constituem o conceito de religião, implícitos nas outras religiões determinadas. O cristianismo, assim, consoma o conceito de religião, em desenvolvimento na história das religiões. A consumação, assim, é o momento final dessa história na qual “o conceito se tornou completamente objetivo para si próprio” (HEGEL, 2007, v3, pp. 110-111) A história universal das religiões, assim concebida, revela a totalidade de seus momentos em uma religião particular, ou melhor, singular: o cristianismo.

O conceito de encarnação de Deus é aquele com o qual Hegel desenvolve a relação entre o universal e o particular, na qual o universal se revela, se torna completamente objetivo no singular. É possível ver como esse conceito está ligado ao conceito de consumação histórica, já que a completa positivação ou objetivação dos momentos da história universal ocorre em um momento histórico singular: *a história universal “encarna” em um momento histórico específico.*

A noção de consumação histórica é central na filosofia hegeliana da história que divide a história universal em quatro épocas: o mundo oriental; o mundo grego; o mundo romano e, finalmente, o mundo germano-cristão, sendo esse último, a consumação do tempo histórico. Hegel ressalta que a história do cristianismo, que nasce numa colônia oriental do Império Romano e atravessa os séculos do mundo medieval até a transição para o mundo moderno, contém em si os momentos mais decisivos da história universal. Mais do que isso, Hegel ressalta que o mundo germano-cristão “como o reino da totalidade, vemos claramente *a repetição das épocas anteriores*” (HEGEL, 2004 p. 345). Em outras palavras, para Hegel a história do cristianismo será a repetição de momentos históricos anteriores, formulação a que o filósofo chega ao comparar o reinado de Carlos Magno com o Império Persa, o período de Carlos Magno a Carlos V com o mundo grego, e o período do Imperador Carlos V em diante com o Império Romano (HEGEL, 2004).

De todo modo, o conceito de consumação histórica revela um modo de computar o tempo diretamente ligado com o conceito de *encarnação de Deus*, não apenas porque é o cristianismo que providencia o termo final da história, a etapa de sua consumação total, mas principalmente porque o conteúdo essencial do conceito de encarnação, como vimos, é o da completa objetivação do universal no singular. Também a história é vista por Hegel, a partir do conceito de *consumação*, de modo que a história universal também se objetiva em um período histórico particular ou singular. No que diz respeito especificamente à história das religiões, essa relação entre o conceito de consumação histórica e de encarnação de Deus é ainda mais íntimo: o cristianismo, por ser a única religião em que há encarnação de Deus é também a única religião em que o ser universal de Deus se revela por completo no sujeito individual, Jesus Cristo. Assim, não apenas o cristianismo contém os elementos essenciais das religiões anteriores, como ele revela de maneira completa e objetiva o próprio conteúdo do conceito de religião, apenas *implícito* nas outras religiões anteriores.

Feuerbach também esboça uma concepção própria de história e de um modo de se computar o tempo. Na introdução de sua obra, **Geschichte der Neuern Philosophie**, de 1833, Feuerbach esboça sua própria concepção de história e,

sobretudo de história das religiões. Nela, de fato o cristianismo é apresentado como uma transformação da consciência histórica do homem, uma transformação na qual “O *logos* [...] se torna a razão universal, que todos os homens e nações compreendem, todas as diferenças hostis e antagonismos entre os homens são resolvidos” (FEUERBACH, 2013, p.7). Em outras palavras, as diferenças e hostilidades que caracterizavam o homem pagão, isto é, “o homem nacional, particular” são resolvidas no cristianismo a partir do momento em que o caráter nacional e particular é superado em favor de uma concepção universalista do homem e da natureza humana.

Porém, ao contrário de Hegel, Feuerbach não pretende, com isso, dizer que o cristianismo consuma ou põe término ao movimento histórico. Até porque, a superação dos antagonismos nacionais e culturais dá lugar ao antagonismo entre o espírito e a carne, a vida intelectual e espiritual do homem, e a sua vida concreta, material. Nas palavras do próprio autor, “com o Cristianismo ficou definida, portanto, de uma só vez a diferença entre o espírito e a carne, o sensível e o suprasensível” (*idem*, pp. 7), em outras palavras, o cristianismo inaugura um “espírito religioso negativo” em relação à vida concreta, ao conhecimento da natureza e, sobretudo, da natureza humana.

Essa contradição entre o espírito e a carne, entre o espírito e a natureza, será, para Feuerbach, superada pelo espírito científico e filosófico moderno, inaugurado com a filosofia de Bacon que fez “da necessidade inescapável da experiência uma lei para si próprio e uma reivindicação necessária, [expressando] com severidade implacável, o princípio da experiência como método” (*idem*, p. 17-18). Assim, com a filosofia moderna, é dado um primeiro passo para a superação da contradição entre espírito e natureza, iniciada com a religião cristã: o espírito investigativo de Bacon será justamente o primeiro a postular a natureza como o interesse maior do espírito.

Podemos ver, desse modo que, segundo Feuerbach, não só o cristianismo não *consuma* a história, reconciliando apenas algumas das contradições dos momentos históricos anteriores, mas, ele próprio, inaugura uma

nova contradição, a contradição entre espírito e natureza, cuja reconciliação será a causa e a motivação de um novo período histórico da consciência humana, o mundo moderno. Nesse período resolver a contradição entre espírito e natureza, será a tarefa prioritária da ciência e da filosofia modernas.

Entretanto, Feuerbach não se limita apenas à crítica do conceito de consumação como um modo cíclico de computar o tempo e, conseqüentemente, a uma proposta alternativa na qual o curso da história está, ao menos na época de Feuerbach, em constante andamento. Ao contrário, a filosofia feuerbachiana enfrenta diretamente a relação entre os conceitos hegelianos de *consumação histórica* e de *encarnação de Deus* tal qual Hegel os relaciona a partir da ideia fundamental de completa manifestação do universal no singular, especialmente em seu artigo de 1839 **Para uma Crítica da Filosofia de Hegel**.

Para o discípulo de Hegel, a filosofia hegeliana está baseada numa visão da história em que apenas as diferenças entre os períodos históricos são ressaltadas, a despeito do que há de comum entre eles. Isso rendeu a Hegel a comparação entre sua filosofia e a sabedoria veterotestamentária da tradição salomônica: a filosofia de Hegel, segundo Feuerbach “está em direta contradição com a antiga sabedoria salomônica: enquanto esta acredita que não há nada de novo sob o sol, aquela não vê nada que não seja novo sob o sol” (FEUERBACH in STEPELEVICH (org.), 1983, p. 95). Em outras palavras, a concepção histórica de Hegel, sobretudo no que diz respeito à história das religiões, enxerga apenas o que há de *diferente* entre as várias religiões. A diferença específica entre o cristianismo e as religiões determinadas é o próprio fenômeno da encarnação.

Entretanto, ao ressaltar apenas as diferenças específicas, Hegel não apenas “ignora tudo o que há de comum e idêntico entre [as religiões]”, mas acaba por subordinar o desenvolvimento total da história, a um movimento teleologicamente orientado para o momento final que, dada a sua diferença específica em relação a todos os outros, acaba por se tornar o momento de *consumação* da história. Por isso Feuerbach é tão severo na crítica à Hegel:

A forma da concepção e do método de Hegel é apenas a do tempo exclusivo, não a do espaço tolerante; seu sistema conhece apenas a *subordinação* e a *sucessão*, coordenação e coexistência são desconhecidos por ele. (FEUERBACH in STEPELEVICH (org.), 1983, p. 95)

Na concepção histórica de Hegel, portanto, cada momento histórico se caracteriza de acordo com a diferença específica em relação a outros momentos históricos. Um desses momentos, entretanto, segundo Feuerbach, é eleito como o momento “absoluto”, o momento da *consumação* de todo o movimento histórico. Com isso, os outros momentos históricos, em que pese estarem vivos e ainda presentes no mundo, são subordinados como etapas inferiores daquele momento designado como *absoluto* ou *consumatório*. Naturalmente, Feuerbach está falando do papel que a religião cristã cumpre na história das religiões descrita por Hegel em suas **Lições sobre a Filosofia da Religião**. O cristianismo é a religião *absoluta* ou *consumada* porque, diante dele, todas as outras religiões são encaradas como momentos *inferiores*, subordinados à essência da religião cristã, subordinados à religião absoluta.

Assim, por exemplo, o Cristianismo – e, com certeza, tomado em seu desenvolvimento histórico-dogmático – é determinado como a religião *absoluta*. No interesse de tal determinação, entretanto, apenas a diferença do Cristianismo com as outras religiões é acentuada, negando, assim, tudo o que há de comum em todas elas; isto é, a *natureza* da religião que, como sua única condição absoluta, reside na base de todas as diferentes religiões. (FEUERBACH, *idem*, p. 97).

Para Feuerbach, portanto, o método hegeliano de concepção da história das religiões (mas também da história em geral) envolve a ênfase na diferença entre as variadas religiões e, com isso, a religião dogmaticamente determinada, segundo Feuerbach, como absoluta, nega tudo o que há em comum entre as demais religiões. Assim, a designação de *absoluto* para a religião cristã, faz justamente ofuscar o que há em comum entre as religiões e, portanto, o conteúdo do conceito de religião em geral, ou seja, o conteúdo *universal* da religião tal como ele se expressa em cada uma das religiões particulares.

Assim, Feuerbach afirma categoricamente que o cristianismo não pode ser designado como *religião absoluta* ou *consumada*...

[...] uma vez que ele próprio é uma existência temporal determinada, contendo, assim, o caráter de particularidade, ele não pode incorporar em si mesmo outras existências sem sugar a própria medula de suas vidas independentes e sem rouba-lhes o sentido que eles podem ter apenas em completa liberdade (FEUERBACH in STEPELEVICH (org.), 1983, p. 96).

Em outras palavras, o cristianismo não pode ser designado como religião absoluta, para Feuerbach, porque o cristianismo é uma religião particular e, do ponto de vista de sua filosofia, não é possível que a essência universal das religiões, o conteúdo do conceito de religião comum a todas as religiões, possa se manifestar de maneira objetiva na religião cristã. Ou pelo menos, não “sem sugar-lhes o sentido que elas podem ter apenas em completa liberdade”, isto é, sem que se rebaixem essas religiões a momentos subordinados de uma *religião absoluta*.

Assim, a ideia de consumação histórica, em Hegel, está ligada ao conteúdo essencial do conceito de encarnação de Deus, nomeadamente, a ideia de que o que é universal e infinito possa se manifestar, de maneira completa, no singular e finito. Vimos que Feuerbach forja seus conceitos de *espécie* e de *essência da espécie* numa tentativa de desconstruir essa formulação hegeliana da relação entre universal e singular. Assim, também na formulação feuerbachiana sobre a história, também deve haver menção a seu conceito de *espécie*, uma vez que esse conceito busca reformular a relação entre o universal e o singular tal como proposta por Hegel.

De fato, no artigo de 1839, no qual Feuerbach critica a filosofia hegeliana de modo mais explícito, o conceito de *espécie* aparece justamente para relacionar o universal e o singular de maneira crítica ao modo como Hegel o faz. Assim, Feuerbach se pergunta: “mas é sequer possível que uma espécie possa realizar a si própria em um indivíduo, a arte como tal em um artista e a filosofia enquanto tal em um filósofo”? (FEUERBACH in STEPELEVICH (org.), 1983, p. 97) e poderíamos completar, a “religião enquanto tal em uma religião”? O conceito de espécie aparece

aqui, não no sentido específico de *espécie humana (Menschliches Gattung)*, mas de um universal em relação com o elemento singular, a arte (universal) e a arte singular, a filosofia (universal) e a filosofia singular, a religião (universal) e a religião singular, isto é, o conceito de religião e as religiões determinadas que se relacionam com o conceito de religião como um indivíduo se relaciona com a sua espécie.

A concepção feuerbachiana de história, portanto, está diretamente ligada à sua concepção de *espécie* pelo mesmo motivo que a concepção hegeliana de história está ligada ao conceito de *encarnação de Deus*. Enquanto para Hegel, a encarnação de Deus não só é *possível* como é, fundamentalmente, racional e lógica, também é racional e lógico que o desenvolvimento total da história se consume em um momento histórico singular.

Para Feuerbach, ao contrário, o que é da espécie só pode se manifestar em uma realidade universal, plural e múltipla, não sendo possível que um ser universal, isso é uma espécie, possa se manifestar por completo em um ser individual. Assim, após criticar a ideia de que a espécie possa se realizar em um indivíduo, ele afirma: “E essa é, ainda, a questão principal: de que me servem todas as provas de que essa pessoa particular seja o messias quando eu sequer acredito que um messias queira, possa ou deva aparecer? (FEUERBACH in STEPELEVICH (org.), 1983, p. 97). Do mesmo modo, não é possível que o movimento total da história se manifeste em um período histórico singular porque entre a história e os períodos históricos há uma relação entre espécie e indivíduo. Assim, cada momento histórico revela o que há de comum em todos os momentos históricos, assim como cada indivíduo da espécie revela o que é a essência comum da espécie.

4.3. ENCARNAÇÃO COMO *INKARNATION* E COMO *MENSCHWERDUNG GOTTES*: A DIFERENÇA ENTRE HEGEL E FEUERBACH.

Na base da crítica de Feuerbach ao conceito de encarnação de Deus está também uma crítica ao modo como Hegel define a diferença entre *Inkarnation* e *Menschwerdung Gottes*. Hegel define o conceito de encarnação de Deus como um diferencial importante da religião cristã em relação às outras religiões. Entretanto, também as outras religiões, principalmente a religião *grega* e a religião *hindu*, apresentarão sua própria concepção de encarnação de Deus.

Assim, Hegel precisa diferenciar a forma específica da encarnação de Deus no cristianismo, com outras formas religiosas de manifestação da divindade sob forma sensível, isto é, “na carne”. Essa diferenciação é problemática nas traduções do alemão para o inglês e para o português. Isso porque há dois termos em alemão que Hegel utiliza para designar o que, no português, se traduz como encarnação. Esses termos são *Inkarnation* e *Menschwerdung Gottes*. *Inkarnation*, é palavra de origem latina que significa simplesmente encarnação como a ideia de aparição ou presença carnal, material. Como tal, ela designa encarnação no sentido amplo, e o termo *Menschwerdung Gottes* designa uma forma específica de encarnação (*Inkarnation*) que “envolve a aparição ou auto revelação de Deus em um ser humano específico”, a mera *Inkarnation* aparece, em outras religiões, como “a aparição do divino em uma multiplicidade de formas naturais (carnais), finitas” (HODGSON in HEGEL, 2007, v2 p. 270, n102).

Assim, especialmente no hinduísmo e em outras chamadas *religiões da natureza* a aparição de Deus na carne, isto é, a manifestação concreta de Deus em um ser material, concreto, pode se dar “em formas básicas como estrelas e animais” (HEGEL, 2007, v1, p. 194). Em algumas encarnações hindus e na forma de encarnação típica da religião grega, as encarnações se manifestam de maneira antropomórfica, isto é, sob a forma de seres especificamente humanos, e não seres da natureza em geral. Esse é um aspecto “superior” da religião grega, segundo

Hegel, porque nela se revela que o interesse maior da divindade está voltado para o ser humano.

A encarnação cristã é, portanto, facilmente distinguível da encarnação tal como ela aparece nas religiões da natureza, porque a ideia de manifestação de Deus em formas naturais como astros ou animais é abertamente contraditória com o Deus cristão, que tem por objeto o homem. No que diz respeito às formas antropomórficas de encarnação em outras religiões, Hegel argumenta que também na religião cristã, a encarnação de Deus será peculiar.

Ao contrário das múltiplas encarnações do hinduísmo ou da religião grega, que formam todo um conjunto de determinações justapostas e, assim, reconhece, de maneira múltipla e fragmentada, inúmeras manifestações como sendo a essência de Deus, o cristianismo não reconhece senão *uma* encarnação de Deus. Com isso, em vez de um Deus abstrato, temos um Deus que manifesta concretamente a totalidade de sua essência, de sua natureza, uma vez que a totalidade de suas determinações não aparece senão de modo único e inequívoco. Para Hegel, é importante que haja uma só manifestação sensível de Deus porque, segundo ele “*Uma vez é para sempre*” (*Einmal ist immer*), isto é, para que Deus como ser eterno e absoluto seja plenamente revelado, é necessário que haja uma “ocasião local e exclusiva” que de uma só vez, apresente a essência plenamente revelada de Deus. Do contrário, teríamos um conjunto infinito de determinações da divindade que não esgotam sua essência, representando sempre aspectos parciais. Para que Deus se revele como espírito, segundo Hegel, “o sujeito precisa recorrer a um sujeito, sem opção” (idem, p. 115).

Por último, Hegel enfatiza que a diferença entre *Inkarnation*, isto é, a encarnação tal como ela aparece nas religiões “inferiores” e a *Menschwerdung Gottes*, a encarnação cristã, está no fato de que a primeira, é fruto da mentalidade humana que representa, para si, de uma maneira sensível, o conceito ainda abstrato de Deus. No caso do cristianismo, argumenta Hegel, não é senão o próprio Deus quem aparece nesse sujeito individual, Cristo.

Similarmente, é um dos aspectos da aparição de Deus, um dos aspectos de sua forma, que a aparição seja atribuída ao próprio Deus; o outro aspecto é a atividade produtiva da autoconsciência finita. Esse é o aspecto sob o qual os seres humanos fabricam e dão forma ao seu Deus para si mesmos. Heródoto afirma categoricamente que “Homero e Hesíodo fizeram deuses para os gregos”. E tem sido sempre o artista quem se responsabiliza pela formatação dos deuses. (HEGEL, 2007, v2 p. 475-476)

Nesse sentido, contrariamente à religião grega, que é fruto da imaginação de seus poetas, a religião cristã é fruto da revelação e da manifestação da própria divindade na realidade concreta. *Menschwerdung Gottes*, assim, é encarnação enquanto atividade que não pode ser atribuída a ninguém a não ser Ele, a não ser a Deus. Além disso, na encarnação grega e hindu, Deus se manifesta no indivíduo humano por meio de qualidades sobre-humanas. Onde a presença, na cultura e na religião grega e hindu, de semideuses e grandes homens cujos feitos são equiparados a faculdades “divinas”. Jesus, ao contrário, não é semideus e sequer herói, mas um homem singular, frágil, sujeito aos sofrimentos e tentações humanas, cujo final foi a cruz do Calvário. Assim, na encarnação grega e hindu, na *Inkarnation*, a divindade encarna em um homem cujas qualidades e atributos são analogamente relacionados com o atributo infinito de Deus. No cristianismo, ao contrário, Deus encarna em um ser humano verdadeiramente singular, porque finito, frágil, etc.

Assim, a diferença entre *Inkarnation* e *Menschwerdung Gottes* está em que a primeira é simplesmente a forma de representação de Deus sob forma concreta, “carnal”, presente em várias religiões e a segunda é exclusiva do cristianismo. Podemos dizer, com base na exposição anterior, que essa especificidade pode ser resumida em três características básicas: a) *Menschwerdung Gottes* não é um conjunto de aparições concretas de Deus, mas um único acontecimento, a aparição de Deus em um só indivíduo; b) ela não é fruto da atividade de poetas e artistas que empregam sua imaginação na configuração sensível da(s) divindade(s), mas é fruto da atividade de Deus e, por isso mesmo, se opõe às opiniões e representações pré-estabelecidas entre os homens; e finalmente c) ela não é a adoração de Deus por meio da idealização de qualidades humanas elevadas à condição de sobre-humanas pela imaginação humana, mas o reconhecimento da presença imediata de Deus na finitude.

Feuerbach, porém, nega as distinções específicas apresentadas por Hegel, no que diz respeito à encarnação cristã. Ao contrário, no próprio título de sua exposição sobre a interpretação da encarnação de Deus em **A Essência do Cristianismo**, “O mistério da encarnação de Deus, ou Deus como Amor”, Feuerbach utiliza o termo *Inkarnation*, em vez de *Menschwerdung Gottes*, como se o filósofo discordasse de que a diferença entre os dois termos fosse tão crucial assim, como sugere Hegel. O termo *Menschwerdung Gottes*, aparece apenas em alguns momentos específicos na exposição feuerbachiana.

Feuerbach faz uso dos dois termos, em sua exposição, com o claro intuito de contestar as distinções apresentadas por Hegel entre a encarnação de Deus no cristianismo em sua distinção com as outras formas de encarnação tais como elas aparecem em religiões anteriores ao cristianismo. *Menschwerdung Gottes*, para Hegel, é um tipo específico de encarnação, ao contrário da encarnação *em geral*, ou *Inkarnation*. Há assim uma relação entre indivíduo e espécie implícita na distinção Hegeliana que privilegia a encarnação singular do cristianismo, em detrimento do gênero de encarnações presente nas demais religiões. Ora, Feuerbach nega que o próprio Cristianismo deva ser interpretado segundo suas *diferenças* específicas em relação às demais religiões. A todo momento, Feuerbach pretende demonstrar o que há de comum entre o cristianismo e as religiões em geral e, assim, privilegiar a espécie em relação ao indivíduo.

Assim, a especificidade da encarnação de Deus no cristianismo, designada como *Menschwerdung Gottes*, por Hegel, a qual ele concede um lugar privilegiado em sua filosofia, é desconstruída por Feuerbach por meio de uma criativa inversão de termos: o mistério da encarnação de Deus (*Menschwerdung Gottes*) revela, segundo Feuerbach, a mais simples e fundamental verdade da religião, a divinização do homem (*Gottwerdung Menschen*).

Com isso, Feuerbach contesta a afirmação de Hegel segundo a qual a encarnação cristã é diferente da encarnação pagã por ser fruto de a atividade do próprio ser divino e não da imaginação humana. Afinal, o homem está por trás do ser divino, isto é, Deus contém em sua premissa mais fundamental, a natureza

humana. O Deus cristão também é humano, e não sobre-humano, divino, enfim, um *outro* em relação ao homem, mas um produto da imaginação humana, tanto quanto os deuses pagãos são produtos da imaginação de Homero e de Hesíodo.

Nesse sentido, a filosofia feuerbachiana é extremamente crítica em relação às distinções, estabelecidas por Hegel, entre a encarnação no cristianismo e nas outras religiões. O mistério da encarnação é, para Feuerbach, um só e o mesmo em todas as religiões. A encarnação de Deus, diz Feuerbach, em todas as religiões, “não é uma composição misteriosa de contrários, um fato sintético, tal qual ela é tratada na filosofia especulativa da religião”, ou seja, não é a contradição e a síntese entre o universal e o singular, o universal se manifestando *no* singular. Ao contrário, a encarnação é, para Feuerbach, meramente “um fato analítico – uma palavra humana com um significado humano” (idem, p. 55), que o filósofo define como “o amor”, isto é, aquilo que une o humano e o divino como aquilo que une os homens em geral, os membros individuais da mesma espécie humana

4.4. INDIVÍDUO E COMUNIDADE EM HEGEL E EM FEUERBACH

Como vimos ao tratar da diferença entre os termos, *Inkarnation* e *Menschwerdung Gottes*, ambos traduzidos para o português como *encarnação*, o último diz respeito a essa forma singular de encarnação no cristianismo, na qual, “o indivíduo é único, e não vários, como os Lamas” (HEGEL, 2007, v3 p. 114), diz Hegel.

Para o filósofo de Berlin, isso é fundamental por causa da necessidade de o conteúdo da ideia se manifestar de maneira objetiva e inequívoca. Para Hegel, a noção de encarnação em outras religiões é múltipla e sucessiva, compreendendo inclusive o conceito de reencarnação, (daí a referência aos “Lamas”). Porém a multiplicidade das encarnações, isto é, o fato de que Deus encarna em vários momentos sucessivos, compromete, segundo Hegel, de maneira definitiva a

objetividade da ideia de unidade entre o divino e o humano: “é somente então quando eu postulo apenas um único “este” que a unidade se torna objetiva, que a ideia é em si e para si pela primeira vez”, (idem, p 114) caso contrário, o conteúdo da ideia carece de determinação.

A consequência disso é que, deste modo, a totalidade dos homens pode se relacionar com esse mesmo sujeito, Cristo, que encarna a unidade do humano e do divino, ou melhor, que encarna o divino no humano, o universal no singular.

A singularidade é exclusivamente *para outros*; ela é imediaticidade e é o retorno do outro para si mesmo. A singularidade da ideia divina, a ideia divina como *um* ser humano, é pela primeira vez trazida à sua completude efetiva na medida em que inicialmente ela tem *muitos* indivíduos singulares confrontando-a, a quem ela traz de volta para unidade do Espírito com a *comunidade*, e assim ela é presente como autoconsciência universal efetiva. (HEGEL, idem, p. 133)

O sujeito individual, Cristo, existe para a comunidade de sujeitos que se relacionam com ele como uma verdade única e exclusiva, como a manifestação concreta e inequívoca da unidade entre o humano e o divino. Para Hegel, essa é uma necessidade da manifestação ou revelação divina, porque Deus sabe e reconhece que os homens não são filósofos, isto é, sua consciência natural não é o pensamento especulativo que reconhece a unidade dos contrários, a contradição como princípio da ideia filosófica. Ao contrário, a consciência natural dos homens é pictórica, representativa e precisa, portanto, que o conceito se manifeste de maneira a) material e b) singular.

Esse é o sentido da vida e da paixão de Cristo. Porém, para Hegel, a morte, a ressurreição e a elevação de Cristo para se sentar ao “lado direito do Pai” revelam que a presença material e encarnada de Jesus é passageira. Como tal, há que se explicar a necessidade dessa transitoriedade da carne. Para Hegel, isso ocorre justamente para que a unidade entre o humano e o divino seja apreendida como uma verdade espiritual, como uma autoconsciência universal do homem, uma relação do homem consigo mesmo e não mais apenas uma relação com o que é concreto, material, único e objetivo.

Jesus, com o desfecho de sua crucificação e ressurreição, é, para Hegel, o momento de superação da antítese entre o indivíduo e o universo dos seres humanos, entre a realidade imediata e a consciência natural dos homens a partir do surgimento de uma comunidade cristã. Para o filósofo, a elevação de Cristo, após sua morte na cruz, “imediatamente expressa, portanto, o estabelecimento de uma comunidade” (idem, p. 471) que pode, finalmente, passar do pensamento pictórico para o pensamento enquanto tal, a autoconsciência da comunidade dessa sua relação com Deus, se desvencilha da forma representativa e pictórica, e cria as condições para o pensamento racional e conceitual. Essa formulação de Hegel não é original em suas **Lições**, mas, ao contrário, já se encontra presente na **Fenomenologia**:

O Espírito é, assim, postulado [...] na *autoconsciência universal*, ele é sua *comunidade*. O movimento da comunidade como autoconsciência que se diferenciou de seu pensamento pictórico deve tornar explícito o que foi estabelecido implicitamente. O Homem divino ou Deus humano morto é *em si mesmo* a autoconsciência universal (HEGEL, 1977, p. 473)

Com isso, Hegel estabelece que a encarnação de Deus cumpre o papel de mediar a consciência dos homens, que, a partir da referência ao sujeito humano singular, Cristo, se eleva da condição natural de sua consciência, imagética, pictórica e imediatista, para uma consciência superior: conceitual e espiritual. Elevação, portanto, da consciência singular para a consciência do universal operada pela encarnação do universal *no* singular.

A formulação de Toews segundo a qual o problema principal do hegelianismo é a integração cultural ou “identidade absoluta entre o indivíduo e comunidade” parece, ligada ao modo como Hegel vê a emergência histórica do cristianismo como um problema da relação entre a consciência individual e a formação da comunidade cristã. Entretanto, na medida em que Toews não toca no problema da *encarnação de Deus* senão de maneira marginal, o professor inglês acaba por não perceber que o problema entre indivíduo e comunidade, pelo menos no caso de Hegel, está diretamente ligado ao problema da encarnação que é a relação do indivíduo Cristo com a consciência imediata da humanidade e a formação

de uma comunidade universal de sujeitos autoconscientes, isto é, conscientes da unidade entre o humano e o divino no interior da consciência subjetiva dos homens.

Feuerbach, como vimos, é crítico ao conceito de encarnação de Deus porque, para ele, não é possível que um ser universal e infinito possa se manifestar, possa se *consumar*, em um indivíduo pelo mesmo motivo que a espécie não pode se realizar em um membro da espécie, mas apenas na totalidade dos indivíduos que compõem a espécie enquanto tal.

Entretanto, mais do que isso, o problema feuerbachiano é também o problema do modo como Hegel faz do sujeito individual, o mediador necessário para a consciência ou autoconsciência universal da comunidade. Para Feuerbach, a passagem de uma consciência pictórica e imagética, que precisa da referência ao que é singular e exclusivo para se elevar ao que é universal e comum, não é apenas a mediação entre duas formas de consciência. Ao contrário, em Feuerbach, a passagem da consciência pictórica para a consciência conceitual, da consciência imediata e singular para a consciência mediada e universal é a própria passagem da consciência religiosa, baseada em um *erro*, para a consciência filosófica e científica que, como próprio Feuerbach explica, “está presente apenas em um ser para o qual sua espécie, sua natureza essencial, é um objeto do pensamento” (FEUERBACH, 2012, p. 01).

Assim, segundo Feuerbach, a autoconsciência universal, não é produto ou resultado nem do impacto específico do cristianismo na história universal, nem do fenômeno pretensamente histórico da encarnação de Deus em Cristo. A consciência universal é a própria superação da consciência religiosa, por meio do qual o homem atinge a consciência científica, a consciência enquanto tal, que é aquela em que a espécie é o objeto do pensamento. Novamente, a autoconsciência universal não é um fenômeno exclusivo do cristianismo, mas um fenômeno universal presente em todas as culturas em que os homens se elevaram acima de sua consciência religiosa.

O tema da mediação também está presente em Feuerbach. Assim, também o homem tem consciência de sua espécie, da essência de sua espécie, não por meio da confrontação direta com a espécie, mas apenas por meio da relação com outros indivíduos da espécie. Esse é o sentido da formulação feuerbachiana da relação *Eu-Tu*, presente em Feuerbach desde a sua **Dissertação**, em 1828. Aqui, Feuerbach também revela que o homem tem consciência de sua espécie por meio da mediação de um outro membro da espécie. Entretanto, ao contrário de Hegel, a mediação não é exclusividade de apenas um indivíduo singular. Ao contrário, a relação *Eu-Tu* é a relação entre quaisquer indivíduos da espécie que, reconhecendo sua própria humanidade no outro, por meio da mediação da *alteridade*, eleva seu pensamento ao conhecimento da essência da espécie. Assim, segundo Wartofsky

Na formulação de Feuerbach [da Dissertação] o *Tu não é este ou aquele Tu; [...] [mas] a forma geral da alteridade*, em suma, o princípio da auto diferenciação do *eu-espécie*, não do eu particular. A relação do indivíduo com a espécie, portanto, é uma relação de autotranscendência, uma transformação do ser natural no ser humano, no ato peculiar da consciência pensante. O indivíduo não se torna um membro da espécie, como um indivíduo em um agregado. Ao contrário, o indivíduo se torna um ser espécie, em sua negação da individualidade determinada ou finita. (WARTOFSKY, p 36).

Com isso, Feuerbach nega a possibilidade de que a consciência do universal ou a autoconsciência universal, de que fala Hegel, seja o resultado da mediação exclusiva do indivíduo Cristo, para a consciência dos demais membros da espécie. Ao contrário, cada membro da espécie é, ele próprio, um indivíduo que manifesta, de maneira imanente, a essência de sua espécie. Assim, somente em relação com outros indivíduos (no plural), pode o homem ter consciência de si mesmo como membro da espécie humana, de si mesmo como a manifestação imanente da essência da espécie, manifestação igualmente imanente em todos os outros membros da espécie.

Assim, a autoconsciência universal, segundo Feuerbach, não é resultado de um fenômeno estritamente religioso, tampouco de um fenômeno exclusivo da religião cristã. Ao contrário, ela é resultado de todo processo cultural no qual o

sujeito humano compreenda a verdade antropológica por trás da religião, segundo a qual o homem é o único Deus de si próprio: “*homo homini Deus est*: esse é o grande princípio prático; esse é o eixo em torno do qual gira a história do mundo” (FEUERBACH, 2012, p. 268).

CONCLUSÃO

E ainda, este é um trabalho cuja substância, cuja ideia principal é simples e mesmo antiga: que os homens tenham criado os Deuses e que os Deuses incorporam as concepções humanas de sua própria humanidade, seus próprios desejos, medos, necessidades e ideais. Xenófanes, Evêmero, Lucrecio, entre outros, já haviam compreendido claramente essa ideia, em seus próprios contextos, em tempos antigos. (WARTOFSKY, 1977, p. 197)

Essa afirmação de Max Wartofsky se refere justamente à **Essência do Cristianismo** de Ludwig Feuerbach. Para o professor norte-americano, a ideia central da mais conhecida obra de Feuerbach não é uma ideia original, mas uma ideia que já havia sido compreendida e formulada desde à antiguidade, nomeadamente, que Deus, ou os deuses, não são senão produtos da imaginação humana que revelam, em sua verdade mais profunda, concepções humanas sobre a própria humanidade. Por isso Wartofsky conclui que há “dois níveis a partir dos quais a obra pode ser lida” (*idem*, p 197), segundo as teses implícitas e segundo as teses explícitas.

A avaliação de Wartofsky é muito importante, sobretudo para entender o que está por trás da formulação dos conceitos de *espécie* e de *essência da espécie* na filosofia feuerbachiana. Os conceitos servem à tese *explícita* de que Deus não existe, que Ele é produto da natureza essencialmente racional e comunicativa da espécie humana, que está para cada indivíduo como o sujeito divino está para seus infinitos predicados. Uma vez que o homem lida apenas, em sua vida concreta, com outros indivíduos de sua espécie, a espécie enquanto tal, sua essência, é projetada como a natureza de um *outro* ser, um ser divino.

Entretanto, para além da crítica à religião em geral e ao cristianismo em particular, o principal objeto da crítica de Feuerbach é a filosofia hegeliana. Em primeiro lugar porque Hegel sempre declarou, abertamente, suas preferências religiosas pelo luteranismo e, inclusive, de modo mais velado, por certas tradições místicas medievais da religião cristã.⁸³ A crítica aberta de Feuerbach a Hegel aparece, principalmente, no artigo de 1839, **Para uma Crítica da Filosofia de Hegel**, dois anos antes da publicação de **A Essência do Cristianismo**.

A obra feuerbachiana de 1841 faz pouca referência explícita a Hegel. Entretanto, seguindo o conselho do professor Max Wartofsky, há um vasto campo para investigação acadêmica precisamente nessas teses implícitas e a devida atenção à questão da crítica de Feuerbach a Hegel, sobretudo ao modo como Hegel interpreta filosoficamente a religião cristã, é uma área de grande riqueza para a pesquisa acadêmica em filosofia e em história da filosofia. Assim, quando Feuerbach pretende, explicitamente, revelar a *essência* do cristianismo, como indica o título da obra, não devemos nos esquecer que, em grande parte, a revelação de Feuerbach também se refere, implicitamente, à essência da filosofia hegeliana da religião cristã e ao modo como essa filosofia trata o cristianismo sob o ponto de vista especulativo.

Nesse sentido, a questão da encarnação de Deus, é um problema que a crítica feuerbachiana precisou enfrentar, em primeiro lugar porque a religião cristã está basicamente fundamentada no dogma da encarnação, na ideia de que Deus se fez homem. Em segundo lugar, e precisamente por causa da centralidade do dogma para a religião cristã, a encarnação de Deus é um problema fundamental na filosofia da religião de Hegel. Demonstrar como o ponto de vista especulativo permite a leitura filosófica, lógica e racional do fenômeno da encarnação é uma tarefa que Hegel leva a sério desde suas **Lições sobre a Filosofia da Religião** de 1821, que terão a religião cristã como o foco central, e a encarnação de Deus como o “*ponto central especulativo*” de seu desenvolvimento.

⁸³ A esse respeito ver, principalmente, MAGEE, Glenn Alexander, **Hegel and the hermetic tradition**. Nova York: Cornell University Press, 2006.

Hegel, entretanto, leciona sobre filosofia da religião também em anos posteriores, nomeadamente em 1824, em 1827 e, inclusive, no ano de sua morte em 1831. Feuerbach, frequentou as aulas do curso ministrado em 1824, ano de sua conversão filosófica ao hegelianismo, quando decidido a mudar de carreira, da teologia para a filosofia, Feuerbach se muda também para Berlin. Portanto, é evidente que o tema da encarnação de Deus como o ponto central especulativo da filosofia hegeliana da religião não era estranho a Feuerbach.

Infelizmente, há poucas obras filosóficas dedicadas exclusivamente ao tema da encarnação de Deus no hegelianismo.⁸⁴ Menos ainda, são as obras que se dedicam ao tema da encarnação de Deus entre os discípulos de Hegel e o modo como as disputas entre esquerda e direita da escola hegeliana encaravam o tema da encarnação de Deus. Em nossa pesquisa, em que pese o interesse, não pudemos encontrar nenhuma obra específica sobre esse tema.

Entretanto, há inúmeras obras que tratam da história da escola hegeliana e da formação dos pensamentos hegelianos entre as décadas de 1800 e 1840 e, apesar de nenhuma delas dar centralidade ao tema da encarnação de Deus, todas trazem referência ao tema, ainda que marginalmente. John Edward Toews, por exemplo, menciona inúmeros momentos da história hegeliana em que o tema da encarnação foi encarado como um tema central, não apenas para debates sobre filosofia da religião, mas inclusive sobre filosofia do Direito e do Estado (TOEWS, 1989, p. 154). Warren Breckman, por outro lado, ao defender que a questão central entre os hegelianos eram os debates em torno do si-mesmo (*Selbst*), isto é, dos papéis sociais dos sujeitos e do modo como cada sujeito entende o seu próprio papel social, acredita que é possível tomar o cristianismo como o início os debates em torno do conceito de si-mesmo porque, segundo ele, o dogma cristão da

⁸⁴ Sobre o tema da encarnação de Deus em Hegel, porém, há, como vimos, a obra do teólogo de Tübingen, Hans Küng, **The Incarnation of God: an introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena for a future Christology**, de 1928.

encarnação de Deus foi o responsável por “emprestar valor infinito à pessoa singular”. (BRECKMAN, 1999, p 12).

Assim, em que pese a ausência de obras sobre o tema, os trabalhos de Toews e de Breckman, entre outros, revelam ser perfeitamente justificável a pesquisa sobre a história do hegelianismo que tenha como tema central a controvérsia entre os hegelianos, sobre o tema da encarnação de Deus para a filosofia da religião em Hegel. No caso da filosofia de Feuerbach, especificamente, a ausência de estudos que foquem no tema da leitura filosófica da encarnação de Deus (e seus consequentes problemas) é também um fato.

Entretanto, a obra de Max Wartofsky dá indicações preciosas de que a filosofia de Feuerbach envolve uma crítica ao conceito de encarnação de Deus, especialmente do modo como Hegel o interpreta em sua filosofia da religião. Wartofsky chega mesmo a afirmar que esse é um dos sete problemas principais de **A Essência do Cristianismo**.

Assim, nosso intuito, nesse trabalho, foi demonstrar que a filosofia de Feuerbach está, como indica Wartofsky ainda que de modo breve, diretamente ligada à crítica da encarnação de Deus, tal como a interpreta Hegel em sua filosofia da religião. Mais especificamente, acreditamos que os conceitos de espécie e, principalmente, essência da espécie estão diretamente voltados para essa crítica implícita da reconstrução especulativa de Hegel sobre a encarnação de Deus do que para a tese, central e explícita em **A Essência do Cristianismo**, de que Deus não existe.

Afinal, o próprio Feuerbach admite que “enquanto eu reduzi Deus ao homem, eu transformei o homem em Deus” (FEURBACH, 2012, p. xi) e que, portanto, Deus permanece, em certa medida, um conceito em sua filosofia, ainda que interpretado de um ponto de vista antropológico. Deus nada mais é do que a essência da espécie humana, projetada como se fosse um *outro* ser. Entretanto, o que Feuerbach impede, em sua interpretação antropológica da religião, é precisamente a confusão entre os aspectos individuais e universais da humanidade,

isto é, entre a espécie humana e o indivíduo humano. A essência da espécie, é uma natureza inerentemente coletiva e universal da humanidade que não pode, de modo algum, se manifestar por completo em um só indivíduo.

A encarnação de Deus, ao contrário, permite precisamente a interpretação de que um ser universal (onipresente, onisciente, etc.) possa se manifestar e revelar por completo no indivíduo concreto. Em Hegel, essa manifestação de Deus no sujeito humano singular tem implicações necessárias para o modo como a humanidade computa o tempo histórico e para a própria forma como o cristianismo se distingue das outras religiões. Afinal, em Hegel, o conceito de religião está diretamente relacionado com as formas históricas com que esse conceito se realiza em religiões historicamente existentes. No cristianismo, segundo Hegel, esse conceito revela a totalidade de suas determinações, o conceito de religião enquanto tal, se revela em uma religião particular.

Naturalmente, para Hegel, uma vez que o conceito de religião esteja ligado ao processo histórico de sua manifestação em religiões concretas, isso põe um termo final à história das religiões, que *consume* o seu desenvolvimento no cristianismo como em uma etapa *final* desse processo.

Desse modo, uma vez que os conceitos de espécie e de essência da espécie são forjados, na filosofia feuerbachiana, a partir da crítica ao conceito hegeliano de encarnação de Deus, então também em Feuerbach há uma concepção própria de história e de história das religiões, da relação entre o cristianismo e as demais religiões. De fato, é o que se verifica: para Feuerbach, a ideia de *consumação histórica* é uma ideia contraditória com a própria ideia de história. Segundo ele, a história é um processo em constante desenvolvimento e o cristianismo está longe de ser o ponto final desse processo. Aliás, em **História da Filosofia Moderna de Bacon a Spinoza**, Feuerbach afirma que o cristianismo, como princípio histórico ou “espírito do mundo” fora suplantado, no mundo moderno, pelo espírito investigativo da filosofia e da ciência modernas.

Assim, também para Feuerbach, o cristianismo não será uma religião “superior” ou “mais completa”, religião que *consuma* o conceito de religião. Para ele isso incorre no mesmo erro fundamental da noção de encarnação de Deus, isto é, a ideia de que um universal possa se manifestar em uma realidade individual e singular. O cristianismo, segundo Feuerbach, é uma religião que pertence ao *conceito de religião* do mesmo modo que todas as outras religiões da humanidade e o fundamental, o *essencial* no cristianismo é o que há de comum em todas as religiões, nomeadamente que o homem é o único deus de si próprio: “*homo homini deus est*”.

Desse modo, foi possível demonstrar que há uma relação entre os conceitos de encarnação de Deus, na filosofia hegeliana, e de essência da espécie em Feuerbach, uma relação crítica que envolve, fundamentalmente, uma concepção sobre a relação entre o universal e o singular, mais especificamente, sobre a possibilidade ou impossibilidade de o que é universal se revelar, se manifestar por completo, *no* singular. Nesse sentido o conceito de *essência da espécie* é mais uma antítese ao conceito de *encarnação de Deus* do que de Deus, propriamente.

REFERÊNCIAS

REFERÊNCIAS

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2010.

ALTHUSSER, Louis, **A Favor de Marx.** Rio de Janeiro: Zahar, 1965.

ALTHUSSER, Louis. **The Humanist Controversy and Other Writings.** Nova Iorque: Verso, 2003.

BAUER, Bruno. **The Trumpet of the Last Judgement against Hegel: the Atheist and the Antichrist.** Nova Iorque: The Edwin Mellen Press, 1989.

BAUER, Bruno; FEUERBACH, Ludwig; STIRNER, Max *et alii.* **The Young Hegelians: an Anthology.** edited by STEPELEVICH, Lawrence. Nova Iorque: Cambridge, 1999.

BRECKMAN, Warren. **Dethroning the Self: Marx, the Young Hegelians and the origins of Radical Social Theory.** Nova Iorque: Cambridge, 1999.

BJORGE, Nathan. **The Inverted Essence: the Young Hegelians' Critique of Religion.** Dissertação apresentada como pré-requisito ao título de Mestre em Artes da Universidade de Berkeley, Califórnia, 2009.

CARTER, Benjamin Wildish. **Feuerbachian Imagination and the Reversal of Hegelian Ontology.** Tese apresentada como requisito ao título de Mestre em Artes da Memorial University of Newfoundland (Canadá), 2003.

DAVENPORT, S.F., **Immanence and Incarnation.** Nova Iorque: Cambridge University Press, 1925.

DICKEY, Lawrence, **Hegel: Religion, Economics, and the Politics of Spirit, 1770-1807.** Nova Iorque: Cambridge University Press, 1987.

ENGELS, F. **Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy**. Nova Iorque: Progress Publishers, 1946.

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Ideias Religiosas, vol I**. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FEUERBACH, Ludwig A. **Aportes para la crítica de Hegel**. Buenos Aires: La Pleyade. 1974.

FEUERBACH, Ludwig A. **Das Wesen des Christentums**. Berlin: Holzinger, 2013.

FEUERBACH, Ludwig A. **Geschichte der Neuern Philosophi von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza**. Berlin: Holzinger, 2013

FEUERBACH, Ludwig A. **La esencia de la religión**. Madrid: Páginas de Espuma, 2ª. Ed. 2008.

FEUERBACH, Ludwig A. **Letter to Hegel. 22 November 1828**. Disponível no acervo de arquivos eletrônicos de Ludwig Feuerbach em www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/1828/letter.htm. Acesso em 03 de outubro de 2013.

FEUERBACH, Ludwig. **Manifestes Philosophiques: textes choisis (1839-1845)**. Paris: Presses Universitaires de France, 1960.

FEUERBACH, Ludwig, Towards a Critique of Hegel's Philosophy. in BAUER, Bruno *et alli*, **The Young Hegelians, an Anthology**. Edited by STEPELEVICH, Lawrence. Nova Iorque: Humanity Books, 1999.

FEUERBACH, Ludwig Andreas, **The Essence of Christianity**. Nova Iorque: Cambriedge, 2012.

FEUERBACH, Ludwig, **Thoughts on Death and Immortality**. Berkley: California University Press, 1980.

FEUERBACH, Paul Johann Anselm, **Caspar Hauser: an Account of an Individual kept in a Dungeon, Separated From All Communication with the World, From Early Childhood to about the Age of Seventeen.** Boston: Allen and Ticknor, 1832.

FIGUEIREDO, Chrysantho, **Desejo de Luz: O Cristianismo e o Surgimento da Filosofia Moderna em Ludwig Feuerbach.** *Revista da Faculdade de Direito UFPR*, Curitiba, v. 60, n. 1, p. 247-269, 2015.

GUIDRY, G.A. Ludwig Anselm Feuerbach (1804-1872). Verbete de **Dictionary of Literary Biography, vol. 133: Nineteen Century Writers to 1840.** University of South Carolina and Siegfried Mews, University of North Carolina at Chapel Hill. The Gale Group, 1993.

HEGEL, G.W.F., **El Concepto de Religión.** Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1981.

HEGEL, G.W.F. **Lectures on the Philosophy of Religion.** vol. I, II e III. Londres: University of California Press, 1984.

HEGEL, G.W.F. **The Philosophy of History.** Mineola: Dover, 2004

HEGEL, G.W.F. **The Phenomenology of Spirit.** Nova Iorque: Oxford University Press, 1977.

JODL, Friedrich, **Ludwig Feuerbach.** Stuttgart: Frommans Verlag, 1904.

KÜNG, Hans, **The Incarnation of God: an Introduction to Hegel's Theological Thought as Prolegomena to a Future Christology.** Nova Iorque: Crossroad, 1987

MAGEE, Glenn Alexander, **Hegel and the Hermetic Tradition.** Nova Iorque: Cornell University Press, 2001.

MALABOU, Catherine, **The Future of Hegel: Plasticity, Temporality and Dialectic.** Nova Iorque: Routledge, 2005.

MARX, Karl, *11 Teses sobre Feuerbach*, in ENGELS, Friedrich; MARX, Karl, **A Ideologia Alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

RANCIÈRE, Jacques. **Althusser's Lessons**. Nova Iorque: Continuum, 2011.

ROSENZWEIG, Franz, **Hegel e o Estado**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SCHIRMACHER, Wolfgang. *Feuerbach's Sensual Anthropology and the Essence of Religion*. In **German Socialist Philosophy**. Org.: SCHIRMACHER. Nova Iorque: Continuum, 1997.

STEPELEVICH, Lawrence. *Ludwig Feuerbach* em STEPELEVICH, L. *et alii*. **The Young Hegelians, an Anthology**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 1987. p. 93.

STRAUSS, David Friedrich, **The Life of Jesus, Critically Examined**. vol. I, II e III. Nova Iorque: Continuum, 2005)

TOWES, John Edward. **Hegelianism: The Path toward Dialectical Humanism**. Nova Iorque: Cambridge, 1981.

WARTOFSKI, Marx. **Feuerbach**. Nova Iorque: Cambridge, 1982.