

PRELEÇÕES SOBRE

A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO

“O fogo do pensamento de Feuerbach, precursor da psicanálise, está na sua afirmação de que todo o nosso pensamento sobre Deus é pensamento sobre nós mesmos. A religião é o espelho dos homens”.

Em sua obra *A Essência do Cristianismo* “ele elaborou os contornos de uma psicologia, a partir dos sonhos da Cristandade. A teologia cristã é um retrato do homem. O que ele faz com os símbolos da fé é semelhante ao que a psicanálise faz com nossas produções oníricas. Agora, nas *Preleções sobre a Essência da Religião* ele sugere outros retratos possíveis. Não um retrato, mas muitos...”

Rubem Alves


papyrus
EDITORA

PRELEÇÕES SOBRE

A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO

LUDWIG FEUERBACH




papyrus

ISBN 85-308-6

Ludwig Feuerbach nasceu a 28 de julho de 1804 em Landshut na Baviera. Foi aluno de Hegel em Berlim e professor em Erlangen, tendo sua carreira universitária interrompida devido à hostilidade provocada por suas idéias religiosas expostas em um de seus primeiros trabalhos (1830).

Foi então viver em Bruckberg onde, a convite de alguns estudantes de Heidelberg, expôs suas **Preleções sobre a Essência da Religião**.

Inicialmente um hegeliano convicto, Feuerbach torna-se com o passar do tempo — através de seus estudos e de seu desenvolvimento teórico — um combatente enérgico desta corrente filosófica, escrevendo várias obras nas quais apresenta seu ponto de vista, como a **Crítica da Filosofia Hegeliana** (1839) e outras.

Suas obras de mais destaque são: **A Essência do Cristianismo** (Ed. Papyrus, 1988) e estas **Preleções sobre a Essência da Religião** que, expostas em 1848-49, foram publicadas por primeira vez na Alemanha, em 1851.

PRELEÇÕES SOBRE A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO

LUDWIG FEUERBACH

Tradução:

José da Silva Brandão

PRELEÇÕES
SOBRE A ESSÊNCIA
DA RELIGIÃO

Título original em alemão: Vorlesungen über das wesen der religion

Capa: Francis Rodrigues

Tradução: José da Silva Brandão

Fotocomposição: Soluções Artes Gráficas

Equipe Editorial

Coordenação: Beatriz Marchesini

Copidesque: Niuza Maria Gonçalves

Revisão: Josiane de Fátima Pio Romera

Dados de Catalogação na Publicação (CIP) Internacional
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Feuerbach, Ludwig, 1804-1872.
Preleções sobre a essência da religião / Ludwig
Feuerbach; tradução e notas de José da Silva Brandão.
Campinas, SP: Papyrus, 1989.

Bibliografia.

1. Religião — Filosofia I. Título. ⁺ ^v

89-1492

CDD-200.1

Índices para catálogo sistemático:

1. Religião: Filosofia 200.1

ISBN 85-308-0076-1

DIREITOS RESERVADOS PARA A LÍNGUA PORTUGUESA:

© M. R. Cornacchia & Cia. Ltda.

 papyrus EDITORA

Fone: (0192) 31-3534 e 32-7268

Cx. Postal 736 - CEP 13 001 - Campinas - SP

proibida a reprodução total ou parcial por qualquer meio de impressão, em forma idêntica, resumida ou modificada, em língua portuguesa ou qualquer outro idioma.

ÍNDICE

Apresentação	7
1. ^a Preleção	11
2. ^a Preleção	18
3. ^a Preleção	23
4. ^a Preleção	29
5. ^a Preleção	36
6. ^a Preleção	41
7. ^a Preleção	49
8. ^a Preleção	56
9. ^a Preleção	63
10. ^a Preleção	72
11. ^a Preleção	80
12. ^a Preleção	89
13. ^a Preleção	97
14. ^a Preleção	105
15. ^a Preleção	113
16. ^a Preleção	120
17. ^a Preleção	129
18. ^a Preleção	136
19. ^a Preleção	144
20. ^a Preleção	151
21. ^a Preleção	160
22. ^a Preleção	168
23. ^a Preleção	174
24. ^a Preleção	182
25. ^a Preleção	190
26. ^a Preleção	196
27. ^a Preleção	204
28. ^a Preleção	212
29. ^a Preleção	220
30. ^a Preleção	229

Notas e Acréscimos	239
Nota 1	239
Nota 2	242
Nota 3	268
Nota 4	270
Nota 5	270
Nota 6	272
Nota 7	272
Nota 8	272
Nota 9	273
Nota 10	273
Nota 11	273
Nota 12	275
Nota 13	276
Nota 14	276
Nota 15	279
Nota 16	279
Nota 17	279
Nota 18	281
Nota 19	281
Nota 20	281
Nota 21	282
Nota 22	282
Nota 23	283
Nota 24	283
Nota 25	284
Nota 26	284
Nota 27	285
Nota 28	285

APRESENTAÇÃO

OS NOMES DO VAZIO

Rubem Alves

“Deus existe mesmo quando não há”
Riobaldo

“Que seria de nós sem o
auxílio das coisas que não existem?”
Valéry

Ribeiro de fogo: esta é a tradução literal do nome Feuerbach. E nele o nome corresponde aos fatos: não é possível atravessá-lo sem se queimar. Nisto ele guarda uma semelhança com Zaratustra que, ao descer da montanha, depois de dez anos de solidão e silêncio, foi advertido por um velho eremita que morava na floresta:

“Faz muito tempo subiste para a montanha com tuas cinzas.
Agora levas o teu fogo para os vales.

Não tens medo de ser punido como arsonista?”

Feuerbach foi punido como arsonista. Os que o leram foram queimados, e por isso ele sofreu a punição do exílio intelectual pelo resto de sua vida. Tanto assim que, ao pronunciar estas *Preleções sobre a Essência da Religião* ele se desculpa com os seus ouvintes, dizendo haver desaprendido a arte da fala. Ele pertence, por isso mesmo, àquilo que foi característica do espírito protestante — hoje quase desaparecido — que é a coragem de assumir as convicções do sentimento e da razão a qualquer preço, ainda que seja a completa solidão. Por oposição ao espírito católico, que se nutre das harmonias eternas do coral gregoriano, a maior maldição sendo a exclusão da participação nesta unidade mística, e que prefere o silêncio, no útero materno, ao terror da orfandade, o espírito protestante aceitava a dor da orfandade, e caminhava solitário pelos ermos, ainda que ali tivesse de se encontrar com o demônio.

Feuerbach pertence a esta tradição. Mas ele a assumiu de forma tão radical que até mesmo os protestantes foram por ele queimados. Entendem-se, portanto, as razões porque teólogos protestantes e católicos, sem distinção, mantiveram rigorosa distância do incendiário. É que os teólogos meditam sobre a paternidade; mas Feuerbach aceita a orfandade. Se os teólogos brigam entre si, e haja inquisições e silêncios obsequiosos, a razão não se encontra em possíveis dúvidas quanto à grande Presença Paternal. Suas querelas dizem respeito apenas às descrições que fazem do perfil do Pai. Alguns o acham conservador, outros revolucionários. Mas ninguém duvida que ele exista. Todos cantam, gregorianamente, o mesmo refrão: “Temos um Pai...” Mas Feuerbach aceita que as velas que acende e as canções que entoa se abrem para o Vazio. Diz a canção: “Saudade é o revés do parto; é arrumar o quarto para o filho que já morreu”. Feuerbach diria: “religião é o revés do parto; é arrumar o quarto para o Pai que não nasceu...”

O fogo do pensamento de Feuerbach, precursor da psicanálise, está na sua afirmação de que todo o nosso pensamento sobre Deus é pensamento sobre nós mesmos. A religião é o espelho dos homens. Muitos já haviam dito a mesma coisa mas o seu fogo não queimava, porque estavam de fora. Mas Feuerbach estava dentro e botou fogo na própria casa. Não é de se espantar, portanto, que tenha sido expulso...

Na *Essência do Cristianismo* ele elaborou os contornos de uma psicologia, a partir dos sonhos da Cristandade. A teologia cristã é um retrato do homem. O que ele faz com os símbolos da fé é semelhante ao que a psicanálise faz com as nossas produções oníricas. Agora, nas *Preleções sobre a Essência da Religião* ele sugere outros retratos possíveis. Não um retrato, mas muitos...

Por estranho que possa parecer, Feuerbach se insere na tradição que tem Agostinho como um dos seus mais notáveis representantes. “Tu nos criaste para ti mesmo, e inquieto está o nosso coração até que possa descansar em ti”: esta é a famosa oração das *Confissões*. O que possuímos é uma grande nostalgia, saudade, tristeza: “Inquieto está o nosso coração...” Mas Agostinho se salva da depressão porque acreditava na dignidade ontológica do sentimento. Se temos saudade é porque, em algum tempo esquecido, usufruímos a felicidade da experiência de união com o objeto de amor. Como poderíamos ter saudade de alguém que nunca conhecemos? E foi assim que, com o auxílio da doutrina platônica do “Eros”, a teologia cristã se construiu através dos séculos. A boca da criancinha, sem nunca ter experimentado o seio, já suga o vazio. Como se ela soubesse que tal objeto mágico, portador de vida e prazer, existe e virá. O sofrimento da falta é a garantia de que algo há que a satisfará. Deus, assim, é o grande *Plenum* que corresponde ao nosso Vazio.

Feuerbach caminha na direção contrária. Começa com Deus e se descobre apenas possuindo o Vazio. Religião é o sentimento que vive neste vazio. Com isto ele confessa suas afinidades com Schleiermacher, teólogo romântico — também protestante — para quem o sentimento religioso é o sentimento de “dependência absoluta”. Isto é tudo o que temos.

Freud resolve o problema ao afirmar que tal sentimento de falta corresponde a uma perda real: a união inefável com o seio materno nos foi roubada. Os símbolos religiosos, assim, são uma tentativa da alma para recuperar uma experiência infantil perdida para sempre. Não há possibilidade de retorno. O único caminho que se abre é o caminho do esquecimento dos sonhos infantis. E o que pode ser feito é coisa modesta: educação para a realidade. Conviver com a depressão.

Feuerbach é mais radical. O sentimento de “falta” não é produto da história. É anterior à história. É a história que é a busca permanente do objeto perdido. Já nascemos dilacerados. Somos assim: esta é a nossa essência. Mas, ao pessimismo de Freud, Feuerbach apresenta uma esperança. Se é verdade que nada há a se fazer para recuperar uma experiência perdida, é possível, entretanto, *criar* o objeto do desejo. A religião não se resolve na interpretação do passado mas na criação do futuro. Quando Marx dizia que “o objetivo da crítica é destruir as flores ilusórias da religião que cobrem a corrente, não para que suportemos a corrente sem consolos, mas para que quebreemos a corrente e colhemos a flor viva” — ele estava, na realidade, apenas repetindo aquilo que Feurbach já anunciara. Na verdade, o que importa não é interpretar mas transformar (última tese de Marx sobre Feuerbach). Que a interpretação seja substituída pela política. Camus diz que Marx foi quem primeiro compreendeu que uma religião sem metafísica tem o nome de política. Discordo. Quem primeiro compreendeu isto foi Feuerbach. Se não existe um *Plenum* que satisfaça o nosso *Vazio* e se a educação para a realidade se nutre de um pessimismo que exige o abandono dos sonhos, a política se apresenta como a arte de tornar os sonhos reais, a fim de tornar possível um pouco mais de felicidade, no futuro.

Isto, evidentemente, se os sonhos não forem esquecidos. E é isto que a política tem de reaprender de Feuerbach. Política é questão de poder; mas o poder é coisa tão fascinante que inevitavelmente leva ao esquecimento dos sonhos fundamentais. Vocês já viram, alguma vez, os políticos falando sobre coisas de amor? Parece que isto é coisa que somente *A Banda* faz — mas, ao final, tudo volta a ser o que era: “cada qual no seu canto, em cada canto uma dor”. Os sonhos estão impotentes. Na verdade, os que têm poder não mais sabem sonhar, e os que sabem sonhar não têm poder. Nisto está a ironia da política: que o poder acaba por matar os sonhos. Coisa que não precisa ser explicada, por ser a

realidade que vivemos em nosso presente. Como dizia o venerável Santo Agostinho, “o poder do amor” acaba por ser derrotado pelo “amor ao poder”. A leitura de Feuerbach nos conduz a esta intuição original: para se fazer política é preciso, antes de mais nada, saber sonhar.

Se o fogo queima, e faz sofrer, é a própria religião que colocou fogo nos altares. Altares são lugares de grandes transformações alquímicas que só o fogo tem poder para realizar. É por isto que vale a pena atravessar este ribeiro de fogo...

PRIMEIRA PRELEÇÃO

No momento em que aqui dou início às minhas preleções sobre a essência da religião, devo antes de mais nada confessar que somente o convite, o desejo expresso por uma parte da juventude que aqui estuda levou-me a esta iniciativa e na verdade após longa resistência de minha parte.

Vivemos numa época na qual não é necessário que, como antes em Atenas, se divulgue uma lei segundo a qual todos devem tomar partido num movimento revolucionário, em que cada um, mesmo aquele que se imagina o menos partidário, é um partidário contra seu gosto e vontade, ainda que somente teórico, uma época em que o interesse político devora todos os outros interesses, em que os acontecimentos políticos nos mantêm numa constante tensão e exacerbação de ânimo, numa época na qual é até mesmo dever (especialmente para nós alemães apolíticos) esquecer tudo sobre a política; porque assim como o indivíduo nada consegue e produz quando ele não dispõe da força para trabalhar durante um certo tempo exclusivamente naquilo em que ele quer criar algo, assim também deve a humanidade em certos tempos esquecer por um dever todos os outros, por uma atividade todas as outras, se ela quiser realizar algo completo e de qualidade. A religião, o objeto dessas preleções, está intimamente ligada à política, mas nosso interesse principal não é no presente a política teórica e sim a prática. Queremos participar da política ativa e diretamente, porém falta-nos a tranquilidade, o ânimo e a disposição para ler e escrever, ensinar e aprender. Já de há muito nos ocupamos e satisfizemos bastante com o discurso e a escrita; exigimos que finalmente a palavra se torne carne, e o espírito, matéria; estamos fartos tanto do idealismo filosófico quanto do político; agora queremos nos tornar materialistas políticos.

A este motivo geral, temporal de minha resistência ao ensino se associam, porém, ainda outros de ordem pessoal. Sou, sob o aspecto de meu lado teórico, mais designado pela natureza para pensador e pesquisador do que para professor. O professor não se cansa e não poderia se cansar de dizer alguma coisa mil vezes, mas para mim é bastante que eu tenha dito algo somente uma vez se pelo menos eu tiver a consciência de tê-lo dito bem. Um objeto me interessa e cativa somente até o ponto em que ele ainda me traga dificuldades, até o ponto em

que eu ainda não esteja em paz com ele, até o ponto em que eu tenha de lutar com ele; mas uma vez que o tenha superado, corro logo para um outro, um novo objeto; porque minha mente não é restrita a uma matéria determinada ou a um objeto determinado; ela se interessa por tudo o que é humano. Entretanto não sou um cientista ambicioso, egoísta, que só colhe e pesquisa para si, não!, o que eu penso e faço para mim devo pensar e fazer também para os outros. Mas somente tenho a necessidade de ensinar aos outros alguma coisa enquanto, ao mesmo tempo, aprendo também com esse ensino. Com o objeto destas preleções, a religião, já de há muito me encontro em paz, esgotei-o em todos os meus escritos, em todos os seus aspectos mais essenciais ou pelo menos mais difíceis. Além disso, não sou uma natureza nem literária, nem retórica. Só posso falar e escrever de maneira devida quando o objeto me causa afeto e entusiasmo. Mas o afeto, o entusiasmo não dependem da vontade e não se medem pelo relógio, não se apresentam em dias e horas determinadas e estabelecidas. Normalmente só posso falar e escrever sobre o que me parece compensar o esforço. Porém é para mim compensador falar e escrever somente sobre o que ou não se compreende por si mesmo, ou ainda não está esgotado por outros. Por isso tomo um objeto, mesmo na escrita, sobre o qual não se encontra nada satisfatório e completo em outros livros, pelo menos em meu entender; o resto deixo de lado. Meu espírito é portanto um espírito aforístico, como me acusam meus críticos, mas um espírito aforístico num sentido inteiramente diverso e por outros motivos que não os que eles pensam: um espírito aforístico porque um espírito crítico, isto é, um espírito que distingue a essência da aparência, o necessário do supérfluo. Passei finalmente muitos anos, doze anos completos, na solidão do campo, ocupado unicamente com estudos e atividades literárias e por isso perdi o dom da palavra, da exposição oral, ou ainda deixei de aprimorá-lo, porque não pensei que novamente (digo novamente, porque em anos anteriores fiz preleções numa universidade bávara) iria utilizar a palavra oral como instrumento de minha atividade, e menos ainda numa cidade universitária.

A época em que eu, em meu espírito, me despedi para sempre do currículo acadêmico e passei a viver no campo foi uma época tão terrível, triste e obscura, que uma tal lembrança nunca podia me voltar à mente. Foi aquela época em que todas as relações públicas estavam tão envenenadas e contagiadas, que só se podia conservar a própria liberdade de espírito e a saúde através da recusa a qualquer serviço público, a qualquer papel público, até mesmo ao de professor particular, uma época em que todas as promoções do serviço público, todas as licenças autoritárias, mesmo a *venia docendi*, eram apenas o preço do servilismo político e do obscurantismo religioso, onde somente era livre a palavra científica escrita; mas também só numa proporção bastante

limitada e livre não por respeito às ciências mas por menosprezo, por causa de sua falta de influência e indiferença na vida pública, fosse real ou suposta. O que se podia fazer então nessa época, mormente quando se tinha consciência de nutrir pensamentos e intenções opostas ao sistema de governo, a não ser retirar-se para a solidão e servir-se da palavra escrita como o único meio através do qual se podia fugir à impertinência despótica do poder do Estado, ainda que com resignação e autodomínio?

Mas não foi somente a aversão política que me expulsou para a solidão e me condenou à palavra escrita. Assim como eu vivia em constante oposição interna com o sistema político do governo da época, da mesma forma eu havia rompido também com os sistemas de governo espirituais, isto é, com as doutrinas filosóficas e religiosas. Mas, para me pôr comigo mesmo às limpas e às claras com relação aos objetos e às causas desse rompimento, necessitava de um ócio mais constante e que não fosse perturbado de forma nenhuma. Onde, porém, podemos encontrá-lo a não ser no campo, onde nos sentimos libertados de todas as dependências conscientes e inconscientes, de preconceitos, vaidades, distrações, intrigas e mexericos da vida da metrópole, entregues somente a nós mesmos? Quem crê o que os outros crêem ensina e pensa o que os outros ensinam e pensam, em resumo, quem vive com os outros em comunidade quer científica, quer religiosa não necessita separar-se deles também corporalmente, não necessita da solidão, mas sim aquele que trilha seu próprio caminho ou mesmo que rompe com todo o mundo deísta e agora quer justificar e fundamentar esse rompimento. Para isso há necessidade de tempo e espaço livres. É por desconhecimento da natureza humana que se crê poder pensar e pesquisar livremente em qualquer ambiente, em qualquer relacionamento e nível social, que para tal nada mais é exigido a não ser a própria vontade do homem. Não! Para um pensamento verdadeiramente livre, extraordinário e sem preconceitos que deva ser um pensamento pelo menos frutífero e decisivo, é exigida também uma vida extraordinária, livre, sem preconceitos. E quem quiser descer espiritualmente ao fundo das coisas humanas deve se colocar também sensitiva e corporalmente no fundo delas. Esse fundo é pois a natureza. Somente no comércio imediato com a natureza sente-se o homem saudável, despe-se de todas as idéias e concepções excêntricas, sobre e antinaturais.

Mas exatamente quem passa anos na solidão, mesmo que não seja na solidão abstrata de um anacoreta ou monge cristão mas numa solidão humana, e só se encontra em correspondência com o mundo através da escrita perde o prazer e o dom da palavra, porque existe uma enorme diferença entre a palavra oral e a escrita. A oral se relaciona com um público determinado, presente, real; a escrita, porém, com

um público indeterminado, ausente, que existe para o escritor somente na imaginação; a palavra tem por objeto homens, a escrita, espíritos; porque os homens para os quais eu escrevo existem para mim somente no espírito, na imaginação. Portanto a escrita carece de todos os encantos, liberdades e, por assim dizer, das virtudes da sociabilidade, que são próprias da palavra oral; ela habitua os homens com o pensamento rigoroso, faz com que eles adquiram o hábito de não dizer nada que não se deixe justificar antes pela crítica, mas por isso torna-os também pouco eloqüentes, rigorosos e indecisos na escolha de suas palavras, incapazes de se expressarem com fluência. Chamo vossa atenção, meus senhores, para o fato de que eu não passei a mais bela parte da minha vida numa cátedra e sim no campo, não em aulas universitárias mas no templo da natureza, não em salões e salas de audiências mas na solidão de meu quarto de estudos, para que não compareçais às minhas preleções cheios de esperanças, a fim de não desiludirdes com elas, não esperando de mim uma conferência eloqüente e brilhante.

Uma vez que a escrita foi até agora o único órgão de minha atividade pública, tendo eu sacrificado a ela os mais belos momentos e as melhores energias de minha vida, tendo o meu espírito se ocupado somente com ela e somente a ela devendo eu meu nome e minha fama, é muito natural que eu faça de minhas obras a base e o critério destas preleções, que eu dê às minhas obras a função de texto e a mim mesmo a de comentarista e que estabeleça como meta de minhas preleções desenvolver, esclarecer e provar o que eu já disse em minhas obras. Com mais motivo considero esta a forma ideal, porque estou acostumado a me expressar em minhas obras com a maior concisão e precisão, restringindo-me somente ao essencial e necessário, omitindo todas as explicações monótonas, deixando ao entendimento do leitor todas as proposições explicativas e conclusivas tautológicas e exatamente por isso expondo-me aos maiores mal-entendidos, como meus críticos de sobra o demonstram. Mas, antes de citar as obras que tomo por base de texto destas preleções, considero conveniente dar uma curta sinopse de todos os meus trabalhos literários.

Minhas obras se dividem nas que têm por objeto a filosofia em geral e nas que têm por objeto a religião em especial ou a filosofia da religião. Às primeiras pertencem: minha história da filosofia moderna de Bacon a Espinoza; meu Leibniz, meu P. Bayle, uma contribuição para a história da filosofia e da humanidade, e minhas críticas e princípios filosóficos. Às últimas pertencem: meus *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, *A essência do cristianismo* e finalmente as explicações e as complementações para *A essência do cristianismo*. Não obstante esta distinção das minhas obras, têm todas elas, rigorosamente falando, uma única meta, um intento, um pensamento, um tema. Este tema é

exatamente a religião e a teologia e tudo o que com isso se relacione. [Eu pertenço à classe de homens que prefere uma especialidade frutífera a uma versatilidade ou um pseudo-enciclopedismo infrutífero que para nada serve; pertenço à classe que durante toda a vida tem somente uma meta diante dos olhos e nesta tudo concentra, que aprende a estudar muito e muitas coisas e sempre, mas a ensinar e a escrever somente sobre uma coisa, na convicção de que somente essa unidade é a condição necessária para esgotar algo e introduzi-lo no mundo.] Seguindo este ponto de vista, nunca deixei de lado em minhas obras a relação com a religião e a teologia, sempre tratando variadamente do tema principal de meu pensamento e de minha vida, certamente de acordo com a diversidade dos anos e do ponto de vista. Devo ainda observar que na primeira edição de minha história da filosofia omiti na impressão todas as relações diretas com a teologia, não por escrúpulos políticos mas por capricho juvenil e antipatia, e que supri essas lacunas na segunda edição que foi incluída em minhas obras completas, não sob o meu ponto de vista anterior mas sob o atual.

O primeiro nome que vem à tona aqui no que concerne à religião e à teologia é Bacon de Verulam, o pai da filosofia e da ciência natural moderna, como é chamado por muitos não sem razão. É tido por muitos como o exemplo de pesquisador devoto e cristão, porque confessou solenemente que a crítica profana que ele aplicou no campo da ciência natural não desejava aplicar no campo da religião e da teologia e porque era um descrente somente nas coisas humanas, mas nas divinas um crente incondicional e submisso. É dele a famosa sentença: “a filosofia superficial desvia de Deus, mas a mais profunda reconduz a Deus”, uma sentença que, como tantas outras sentenças de pensadores passados, foi de fato um dia uma verdade, mas não o é mais, apesar de atualmente ainda ser tida como válida por nossos historiadores que não distinguem entre passado e presente. Mostrei porém em meu trabalho que Bacon nega na física os princípios que professa na fé e na teologia, que a velha maneira de encarar a natureza, a teleologia (a doutrina da intencionalidade e das finalidades na natureza) era uma consequência natural do idealismo cristão que deduz a natureza de um ente atuante com intenção e consciência, que ele tirou a religião de seu antigo posto universalmente abrangente que ela tinha recebido dos legítimos crentes na Idade Média e que ele afirmou seu princípio religioso somente como um cidadão privado mas não como físico, como filósofo, como pessoa histórica atuante, sendo, pois, um grande erro fazer de Bacon um pesquisador religioso e cristão. O segundo nome interessante para a filosofia da religião é o amigo mais jovem e contemporâneo de Bacon, Hobbes, especialmente famoso por seus pontos de vista políticos. É, dentre os filósofos modernos, aquele sobre o qual se empregou pela primeira vez a feia palavra ateu. Mas os doutos senhores disputaram

longamente se ele era realmente um ateu. Eu porém conciliei a polêmica, declarando-o tanto deísta quanto ateu, uma vez que ele estabelece um Deus como todo o mundo moderno. Mas esse Deus de Hobbes vale tanto quanto nada, porque para ele toda realidade é corporalidade e, assim sendo, como não pode citar nem um único predicado corporal da divindade, é ela, segundo seu próprio princípio filosófico, uma mera palavra mas nenhuma essência. A terceira pessoa importante mas que no campo religioso não oferece nenhuma novidade é Descartes. Já tratei da sua relação com a religião e a teologia em meu Leibniz e Bayle, porque somente após o aparecimento de meu primeiro volume foi Descartes proclamado como o modelo de filósofo religioso, ou melhor, de filósofo católico. Mas também já demonstrei que o Descartes filósofo e o Descartes crente são duas pessoas inteiramente contraditórias. As expressões mais significativas e originais para a filosofia da religião que eu já tratei no livro citado são Jacob Böhme e Espinoza, ambos divergindo dos chamados filósofos, porque não só nos mostram a contradição entre fé e razão mas propõem um princípio independente da filosofia da religião. No primeiro, Jacob Böhme, é o ídolo dos teólogos filosofantes ou deístas, o outro, Espinoza, o ídolo dos teólogos filósofos ou panteístas. Os primeiros foram louvados por seus admiradores da época atual como o mais aprovado antídoto contra o veneno de minha doutrina, que será precisamente o conteúdo dessas minhas preleções. Porém fiz de Jacob Böhme recentemente em minha segunda edição o objeto do mais profundo estudo. Meu renovado estudo, entretanto, não me levou a nenhum resultado a não ser ao já pronunciado anteriormente, isto é, que o mistério de sua teosofia é por um lado uma filosofia mística da natureza e por outro lado uma psicologia, e que assim encontra-se nele não uma refutação mas antes uma confirmação de meu ponto de vista segundo o qual divide-se toda a teologia em antropologia e física. A conclusão deste volume é dedicada a Espinoza. É o único dentre os filósofos modernos que forneceu os primeiros elementos para a crítica e o conhecimento da religião e da teologia, o primeiro que se apresentou numa oposição positiva à teologia, o primeiro que expressou de forma clássica que o mundo não pode ser considerado como o efeito ou a obra de um ser pessoal e atuante conforme intenções e fins, o primeiro que salientou a natureza em seu significado religioso-filosófico universal. A ele ofereci, pois, com prazer minha admiração e homenagem; somente o repreendi pelo fato de ter definido como o ser mais perfeito e divino, ainda preso às concepções teológicas antigas, esse ser que não atua pelas finalidades, pela vontade e pela consciência, com o que cortou ele o caminho para um desenvolvimento que concebesse a essência humana consciente apenas como uma parte, apenas como um *modus*, no dizer de Espinoza, ao invés de concebê-la como o ponto culminante de perfeição da essência inconsciente.

O antípoda de Espinoza é Leibniz, a quem dediquei um volume especial. Enquanto Espinoza tem o mérito de ter feito da teologia uma *ancilla* da filosofia, tem o primeiro filósofo alemão do período moderno, isto é, Leibniz, o mérito ou o demérito de ter trazido novamente a filosofia sob os pés da teologia. Isto empreendeu Leibniz especialmente em sua famosa obra: a *Teodicéia*. É público e notório que Leibniz escreveu esse livro para galantear a rainha da Prússia, abalada em sua fé pela dúvida de Bayle. Mas a verdadeira dama para a qual Leibniz escreveu, a qual ele cortejava, é a teologia. Entretanto não foi benigno para com os teólogos. Leibniz tomava sempre os dois partidos e exatamente por isso não satisfazia a nenhum. Não queria ofender ninguém, atacar ninguém; sua filosofia é uma filosofia de galanteios diplomáticos. Até mesmo os mônadas, isto é, as substâncias das quais constam, segundo ele, todas as coisas que se apresentam aos sentidos, não exercem nenhuma influência física entre si para que nenhuma saia prejudicada. Mas a quem não quer ofender e ferir, mesmo que não tenha essa intenção, a este falta energia, falta atividade, porque não se pode mover o pé sem destruir seres e digerir uma gota d'água sem engolir protozoários. Leibniz é o ponto de transição entre a Idade Média e a Moderna, ele é, como eu o chamei, o Tycho de Brahe da filosofia, mas exatamente por causa dessa sua indecisão é até hoje o ídolo de todas as mentes indecisas e sem energia. Já na primeira edição, aparecida em 1837, tomei portanto como objeto de crítica o ponto de vista teológico de Leibniz e, por causa dele, toda a teologia em geral. O ponto de vista segundo o qual eu fiz essa crítica era na verdade o ponto de vista espinozista ou filosófico-abstrato, isto é, distingui rigorosamente entre o ponto de vista humano teórico e o prático, e àqueles atribuí a filosofia, a estes a teologia e a religião. [Sob o ponto de vista prático, disse eu, o homem relaciona as coisas somente consigo mesmo, com sua vantagem e proveito; sob o teórico, ele relaciona as coisas com elas mesmas.] Necessária é então, digo eu lá, uma distinção essencial entre a teologia e a filosofia; quem confunde ambas confunde pontos de vista inteiramente diversos e por isso só produz um aborto. Editores desta obra escandalizaram-se grandemente com esta distinção, não perceberam que já Espinoza em seu *Tratado teológico-político* considerou e criticou a teologia e a religião sob o mesmo ponto de vista, e que o próprio Aristóteles, se tivesse feito da teologia um objeto de sua crítica, não poderia criticá-la de outra forma. De resto, não é este ponto de vista, segundo o qual eu então critiquei a religião, de forma nenhuma o ponto de vista de meus escritos posteriores, de forma nenhuma meu ponto de vista final e absoluto mas apenas relativo e condicionado historicamente. Por isso submeti a *Teodicéia* e a teologia de Leibniz, assim como a pneumatologia intimamente ligada a elas, a uma nova crítica na edição recente da minha *Exposição e crítica da filosofia de Leibniz*.

SEGUNDA PRELEÇÃO

Da mesma forma que Leibniz é um antípoda de Espinoza, também é antípoda de Leibniz no campo teológico o sábio e cético francês Pierre Bayle. O *audiatur et altera pars** não é válido somente na jurisprudência mas também na ciência em geral. Obedecendo a essa sentença, deixei pois que seguissem na série de minhas obras os filósofos franceses descrentes ou pelo menos céticos aos alemães crentes ou pelo menos simpáticos à fé. Entretanto, a causa desta obra não era um interesse somente científico mas também prático. Como em geral meus livros devem seu surgimento à oposição contra uma época em que se pretendia empurrar violentamente a humanidade para as trevas de séculos passados, da mesma forma o meu Bayle surgiu numa época em que na Baviera e na Renânia Prussiana estava a velha luta entre catolicismo e protestantismo novamente acalorada da maneira mais violenta e odiosa. Bayle foi um dos primeiros excelentes batalhadores por um iluminismo, um humanitarismo e uma tolerância, livre das cadeias da fé tanto católica quanto protestante. A meta de meu Bayle foi ensinar e envergonhar um pesente pervertido e iludido através de uma voz do passado.

O primeiro capítulo trata do catolicismo, cuja essência, em oposição ao protestantismo, designei como a contradição entre carne e espírito por causa de seus conventos, de seus santos, de seus celibatos etc. O segundo trata do protestantismo, cuja essência, em oposição ao catolicismo, designei como a contradição entre fé e razão. O terceiro trata da contradição entre teologia e filosofia ou ciência em geral; porque para a teologia, disse eu, somente é verdadeiro o que para ela é sagrado, mas para a filosofia somente é sagrado o verdadeiro; a teologia baseia-se num princípio especial, num livro especial no qual ela crê contidas todas as verdades necessárias e salvadoras para o homem, é por isso estreita, exclusiva, intolerante, limitada; mas a filosofia e a ciência não se baseiam num livro especial e só encontram a verdade no todo da natureza e da história, baseiam-se na razão essencialmente universal, não na fé, que é essencialmente particular. O quarto capítulo trata da oposição ou contradição entre a religião e a moral ou sobre os pensamentos de Bayle acerca do ateísmo. Bayle afirma pois que o homem pode ser moral sem religião, porque a maioria dos homens com

* "Seja ouvida também a outra parte". (N.T.)

ou apesar de sua religião vive imoralmente, e o ateísmo não é de forma nenhuma ligado necessariamente à imoralidade, e portanto o Estado poderia perfeitamente compor-se de ateus. Isso proferiu Bayle já em 1680, enquanto que há um ano um nobre deputado não se envergonhou de declarar na assembléia prussiana reunida que queria ter como garantido o reconhecimento do Estado e a permissão para o exercício de direitos políticos somente para todas as confissões religiosas, exceto para ateus. O quinto capítulo trata da autonomia da moral, de sua independência com relação a dogmas e opiniões religiosas; tudo o que no quarto capítulo é provado com exemplos extraídos da história e da vida quotidiana é aqui provado pela própria natureza do fato. O sexto capítulo trata da contradição entre os dogmas cristãos e a razão. O sétimo trata do significado da contradição entre fé e razão em Bayle. Bayle viveu exatamente na época em que a fé ainda possuía tanta autoridade, que o homem imaginava poder crer ou obrigava a crer até mesmo no que ele reconhecia como falso e absurdo por sua razão. O oitavo capítulo trata da importância e do mérito de Bayle como polemista contra os preconceitos religiosos de seu tempo. Finalmente o nono capítulo trata da personalidade e da importância de Bayle para a história da filosofia.

Com Bayle se encerram meus trabalhos históricos. Os filósofos posteriores, mais recentes, tratei em meus livros como crítico não como historiador. Logo ao entrarmos na filosofia mais recente deparamo-nos imediatamente com uma enorme diferença entre os filósofos antigos e os modernos. Enquanto que os filósofos antigos separavam totalmente a filosofia da religião, até mesmo opondo-as por basear-se a religião na sabedoria e na autoridade divina, e a filosofia na humana ou, no dizer de Espinoza, porque a religião tem por meta somente a vantagem, a prosperidade do homem, e a filosofia a verdade; ao contrário, afirmam os filósofos modernos a identidade da filosofia e da religião, pelo menos quanto ao conteúdo, à essência. Foi contra essa identidade que me insurgi. Já no ano de 1830, quando então surgiam meus *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, gritei para um filósofo dogmático da escola hegeliana que afirmava haver uma diferença apenas formal entre religião e filosofia e que a filosofia apenas transforma em conceito o que a religião possui em forma de imaginação, os seguintes versos: "Essência é a própria forma, por isso destróis a essência da fé ao destruíres a imaginação que é sua própria forma".

Por isso objetei à filosofia hegeliana que ela tornava supérfluo o essencial da religião e inversamente essencial o supérfluo, e que a essência da religião é exatamente aquilo que a filosofia transforma em mera forma.

Uma obra que aqui merece menção especial é uma pequena brochura que apareceu no ano de 1839: *Sobre filosofia e cristianismo*. Não obstante todas as tentativas de conciliação, afirmo aqui, é a diferença entre religião e filosofia inextinguível, porque esta refere-se ao pensamento, à razão; aquela à fantasia, à emoção. A religião não contém somente, como afirmou Hegel, imagens fantásticas e afetivas de pensamentos especulativos mas antes um elemento diverso do pensamento, e este não é uma mera forma e sim sua essência. Esse elemento podemos denominar com uma palavra: sentido, porque também a emoção e a fantasia estão enraizadas no sentido. Aqueles que se aborrecem com a palavra *sentido* só porque o uso corrente aí entende *concupiscência* peço que meditem que não é somente a barriga que é um órgão sensorial mas também a cabeça. Sentido não é para mim nada mais que a unidade verdadeira, não-pensada ou artificial mas existente do material e do espiritual, significando pois para mim o mesmo que realidade. Para tornar clara e evidente essa citada diferença entre religião e filosofia, quero aqui apenas lembrar, a título de exemplo, uma doutrina que mostra essa diferença em especial. Os antigos filósofos ensinavam, pelo menos em parte, a imortalidade, mas somente a imortalidade da parte pensante em nós, somente a imortalidade do espírito distinto do sentido humano. Alguns ensinavam até mesmo claramente que a própria memória ou a lembrança se extingue e só o pensamento puro permanece após a morte, uma abstração que na realidade não existe. Mas exatamente por ser essa imortalidade uma imortalidade abstrata não é religiosa. Por isso condenou o cristianismo essa imortalidade filosófica e colocou em seu lugar a imortalidade do homem total, real, corporal, porque somente essa é uma imortalidade na qual o sentimento e a fantasia encontram elemento, mas exatamente por ser uma imortalidade sensorial. O que vale para essa doutrina em especial vale para a religião em geral. O próprio Deus é uma entidade sensorial, um objeto da contemplação, da visão, não da contemplação corporal mas da espiritual, ou seja, uma contemplação da fantasia. Podemos então reduzir a diferença entre a filosofia e a religião simplesmente em que a religião é sensorial, estética, enquanto que a filosofia é algo supra-sensível, abstrato.

Não obstante já tenha eu reconhecido em minhas obras anteriores o sentido na distinção entre filosofia e religião, não pude entretanto atribuí-lo à religião. Primeiro, porque é um sentido que vai contra a realidade, um sentido somente fantástico e emocional. Para voltar com o exemplo dado, é o corpo que a religião proclama em contraposição à imortalidade filosófica, um corpo apenas fantástico e emocional, um corpo “espiritual”, isto é, um corpo que não é corpo. A religião é então o reconhecimento, a afirmação, do sentido em contradição com o sentido. Em segundo lugar, não pude atribuí-lo a ela porque ainda estava, a

esse respeito, no ponto de vista do pensador abstrato, não tinha ainda captado o significado total dos sentidos. Pelo menos não tinha ainda me decidido com clareza a esse respeito. O conhecimento verdadeiro e completo do sentido só consegui, por um lado, através de um estudo renovado e mais profundo da religião, por outro lado, através do estudo sensorial da natureza, para o que a vida campestre me proporcionou a mais bela oportunidade. Somente em minhas obras posteriores, concernentes a filosofia e filosofia da religião, combato decisivamente tanto a abstrata não-humanidade da filosofia quanto a humanidade fantástica e ilusória da religião. Somente nelas estabeleci com plena consciência a essência real do universo ou da natureza ao invés da essência abstrata, só pensada, do universo a que se chama Deus, e o homem racional, real e sensível ao invés da essência racional da filosofia abstraída do homem e libertada dos sentidos.

Dentre os meus escritos atinentes à filosofia da religião dão os meus *Pensamentos sobre morte e imortalidade* a melhor visão geral sobre meu currículo espiritual, meu desenvolvimento e seus resultados, obra na qual tratei três vezes desta questão, em 1830, quando pela primeira vez me apresentei como escritor com tais idéias, em 1834, abordando sob o título *O escritor e o homem*, e em 1846 *Sob o ponto de vista da antropologia*. Os primeiros pensamentos sobre esta questão escrevi como pensador abstrato, os segundos no ponto que permeia entre o elemento do pensamento e do sentido, os terceiros sob o ponto de vista do pensador conciliado com os sentidos, ou melhor, os primeiros escrevi como filósofo, os segundos como humorista e os terceiros como homem. Entretanto os *Pensamentos sobre morte e imortalidade*, de 1830, já contêm *in abstracto*, ou seja, em pensamento, o que minhas obras posteriores contêm *in concreto*, isto é, desenvolvido. Como em minhas obras posteriores pressuponho a natureza do homem, da mesma forma combato naquela obra contra uma personalidade antinatural, absoluta e que conseqüentemente subsiste infinitamente, em resumo, contra uma personalidade fantástica, estendida para além do critério da realidade no ilimitado, no indefinido, como é concebida na crença habitual em Deus e na imortalidade. A primeira parte se intitula no excerto dessa obra em minha edição completa “O fundamento metafísico e especulativo da morte”. Trata da relação da personalidade com o ser ou com a natureza. A limitação da personalidade é a natureza, está escrito lá conforme o sentido, não exatamente conforme as palavras, pois todo objeto fora de mim é sinal de minha finitude, uma prova de que não sou nenhum ser absoluto, de que tenho as minhas limitações na existência de outros seres e que conseqüentemente não sou nenhuma pessoa imortal. Esta verdade, expressa primeiramente de forma geral ou metafísica, é agora desenvolvida em outros capítulos. O seguinte

intitula-se “O fundamento físico da morte”. Para a essência da personalidade do homem ou da personalidade em geral, digo aí, é indispensável a existência de uma determinação especial ou temporal. Sim!, o homem não é somente um ser espacial em geral mas também um ser essencialmente terreno, inseparável da terra. Por isso, que tolce querer atribuir uma existência supraterrrestre e eterna a tais seres! Condensei esses pensamentos nos seguintes versos:

Como despertastes para a luz, também um dia adormecerás
novamente;

Nunca deixa a terra que alguém se escape a seu domínio. O terceiro e último capítulo se intitula “O fundamento espiritual e psicológico da morte”. O pensamento básico e simples é: a personalidade não é somente corporal e sensorial mas também uma personalidade determinada espiritualmente; o homem possui um desígnio, uma situação e um dever limitados na grande comunidade da humanidade, na história, mas exatamente com isso não se pode conciliar uma subsistência infinita. Ele perdura somente em suas obras, nas influências que exerceu dentro de sua esfera, de seu papel histórico. Somente esta é a imortalidade moral ou ética. Este pensamento do terceiro e último capítulo é apenas o pensamento fundamental de meus “aforismos humorístico-filosóficos” mais desenvolvido. A imortalidade espiritual, ética ou moral é a única que o homem possui e que possui através de suas obras. Tudo aquilo que o homem ama e exerce apaixonadamente é que é a sua alma. A alma do homem é tão diversa e específica quão diversos e específicos são os próprios homens. Por isso a imortalidade no antigo sentido da palavra, aquela existência eterna, ilimitada, só é aplicável a uma alma indefinida, vaga, que não existe na realidade, que é apenas uma abstração humana e uma fantasia. Porém demonstrei esses pensamentos, os pensamentos fundamentais daquela obra, somente no caso especial, somente no exemplo do escritor, cujo espírito imortal é apenas o espírito de suas obras.

Pela terceira e última vez tratei da imortalidade em minha obra: *A questão da imortalidade sob o ponto de vista da antropologia.* O primeiro capítulo trata da crença na imortalidade em geral como é encontrada em todos os povos ou na maioria no estágio de sua infância ou ignorância. Mostro aqui que os crentes na imortalidade encaixaram na crença dos outros povos suas próprias concepções, que estes em verdade não crêem numa outra vida mas somente nesta, que a vida dos mortos é somente a vida no reino da lembrança; o morto-vivo, apenas a imagem personificada que o vivo faz do morto; mostro em seguida que, uma vez que se deseja uma imortalidade pessoal ou individual, só se pode aceitá-la no sentido dos povos primitivos, para os quais o

homem é após a morte o mesmo de antes da morte, possui as mesmas paixões, ocupações e necessidades, porque o homem é inseparável delas. O segundo capítulo trata da necessidade subjetiva da crença na imortalidade, isto é, dos motivos internos, psicológicos, que produzem no homem a crença em sua imortalidade. A conclusão desse capítulo é que a imortalidade é de fato uma necessidade apenas para homens sonhadores, ociosos, que vivem na fantasia, mas não para homens ativos, que se ocupam com os objetos da vida real. O terceiro capítulo trata da “Crença crítica na imortalidade”, isto é, do ponto de vista no qual não mais se crê que o homem subsista após a morte com pele e cabelos, mas no qual ainda se distingue entre uma essência mortal e imortal do homem. Essa crença, disse eu, cai também necessariamente na dúvida, na crítica; ela contradiz o sentimento imediato de unidade e a consciência de unidade do homem, que não admite uma tal separação crítica e uma tal cisão da essência humana. O último capítulo trata finalmente da fé na imortalidade tal como ela ainda é vigente em nossos dias, da “fé racional na imortalidade”, que em sua imperfeição e dilaceração entre crença e descrença afirma a imortalidade aparentemente, mas em verdade a nega ao substituir a crença pela descrença, o além pelo aquém, a eternidade pelo tempo, a divindade pela natureza, o céu religioso pelo céu profano da astronomia.

Com isso acabo de dar um resumo superficial de minhas idéias sobre morte e imortalidade, e isto porque, como a imortalidade é habitualmente e com toda razão uma parte essencial da religião e da filosofia da religião, pretendo entretanto me abster desta questão ou pelo menos tratá-la somente quando for idêntica ou em conexão com a fé em Deus.

TERCEIRA PRELEÇÃO

Agora chego às minhas obras que contêm o objeto e o tema destas preleções: minha doutrina, religião, filosofia ou como quiserdes chamar. Esta minha doutrina é simplesmente: teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião a que chamamos *theós* em grego, *Gott* em alemão, expressa-se nada mais do que a essência do homem, ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem, portanto a história da religião ou, o que dá na mesma, de Deus (porque quão diversas as religiões tão diversos os deuses, e as religiões tão diversas quão diversos são os homens) nada mais é do que a história do homem. Para ilustrar e esclarecer imediatamente essa afirmação com um exemplo que na verdade é mais que um exemplo, assim como o

deus grego, romano, em suma, o deus pagão é, como os nossos próprios teólogos e filósofos o admitem, apenas o objeto da religião pagã, um ser que possui existência somente na crença e na imaginação de um pagão mas não na de um homem ou povo cristão, sendo conseqüentemente apenas uma expressão, uma imagem do espírito e da essência pagã; da mesma forma é também o deus cristão apenas um objeto da religião cristã, portanto também apenas uma expressão característica do espírito e da essência do homem cristão. A diferença entre o deus pagão e o deus cristão é apenas a diferença entre o homem ou o povo pagão e o cristão. O pagão é patriota, o cristão cosmopolita, logo é também o deus do pagão um deus patriótico, mas o deus do cristão um deus cosmopolita, isto é, o pagão possui um deus nacional, limitado, porque o pagão não ultrapassou a fronteira de sua nacionalidade, para ele a nação estava acima do homem; mas o cristão possui um deus universal, geral, que abrange todo o universo, porque ele próprio ultrapassa o limite da nacionalidade, não restringe a dignidade e a essência humana dentro de uma nação determinada.

A diferença entre o politeísmo e o monoteísmo é apenas a diferença entre as espécies e o gênero. Espécies existem muitas, mas o gênero é apenas um, porque é nele que as diversas espécies se identificam. Assim, existem diversas espécies humanas, raças, estirpes ou como se quiser chamar, mas pertencem todas a um gênero, ao gênero humano. O politeísmo só existe onde o homem ainda não se elevou acima do conceito de espécie humana, onde somente reconhece o homem de sua espécie como seu semelhante de igual direito e igual capacidade. Mas no conceito de espécie está a multiplicidade, logo existem muitos deuses onde o homem faz da essência da espécie uma essência absoluta. O monoteísmo porém atinge o homem no momento em que ele se eleva ao conceito de gênero, no qual todos os homens se igualam, onde desaparecem suas diferenças de espécie, estirpe e nacionalidade. A diferença entre o deus uno ou, o que dá na mesma, entre o deus geral dos monoteístas e os deuses múltiplos ou nacionais, especiais, dos pagãos ou politeístas é apenas a diferença entre os homens múltiplos ou diversos e o homem em si ou o gênero, no qual o todo é uno. A visibilidade, a tactibilidade, enfim, a perceptibilidade dos deuses politeístas é simplesmente a perceptibilidade das diferenças humanas especiais e nacionais. O grego, por exemplo, distingue-se visível e palpavelmente dos outros povos. A invisibilidade, a imperceptibilidade do deus monoteísta é apenas a imperceptibilidade, a invisibilidade do gênero em que todos os homens se igualam mas que como tal não existe sensível, palpavelmente, porque somente as espécies existem.

Resumindo, a diferença entre o politeísmo e o monoteísmo se reduz na diferença entre espécie e gênero. O gênero é totalmente diverso

da espécie porque exatamente nele abandonamos as diferenças das espécies, mas por isso não é o gênero uma essência própria e autônoma, pois é apenas o que existe de comum nas espécies. Assim como o conceito geral de pedra não é um conceito por assim dizer supramineralógico, um conceito que transcende o campo da mineralogia, não obstante sendo distinto do conceito de seixo, de cal, de espato, não designando exclusivamente uma pedra determinada exatamente por compreender todas; da mesma forma não é também o deus geral e uno, do qual são apagadas todas as características corporais e sensitivas dos deuses múltiplos, excluído da essência do gênero humano; é antes apenas o conceito-gênero da humanidade objetivado e personificado. Ou dito mais claramente: se os deuses do politeísmo são entes humanos, da mesma forma é o deus do monoteísmo um ente humano, assim como a palavra *homem*, não obstante abrangendo muitas espécies de homens, judeus, gregos, hindus, não é por isso um ente sobre-humano. Assim, não existe maior tolice do que deixar que o deus cristão desça do céu para a terra, do que atribuir a origem da religião cristã à revelação de um ser diverso do homem. O deus cristão, assim como o pagão, surgiu no homem a partir do homem. É apenas um deus diverso do deus pagão porque também o homem cristão é diverso do pagão.

Esta minha doutrina ou ponto de vista segundo o qual o mistério da teologia é a antropologia, segundo o qual a essência da religião, tanto subjetiva quanto objetivamente, nada mais revela e expressa que não a essência do homem, desenvolvi primeiramente em minha obra *A essência do cristianismo* e posteriormente em alguns escritos e tratados menores relacionados com essa obra, por exemplo: *A essência da fé no sentido de Lutero*, 1844, *A diferença da divinização pagã e cristã*, finalmente na segunda edição de minha *História da filosofia* em diversas oportunidades e em meus *Princípios de filosofia*.

Meu ponto de vista ou doutrina expressada em *A essência do cristianismo*, ou melhor: minha doutrina como eu a expressei e pude expressar nessa obra de acordo com seu objeto tem uma grande falha e por isso deu ocasião aos mais tolos mal-entendidos. Por ter eu desconsiderado a natureza no cristianismo, fiel a meu objeto, por ter eu ignorado a natureza, porque o próprio cristianismo a ignorou, porque o cristianismo é idealismo, estabelecendo no alto um deus sem natureza, crendo em um deus ou espírito que cria o mundo através de seu mero pensar e querer, fora e sem cujo pensar e querer ele não existe, por ter então tratado em *A essência do cristianismo* somente da essência do homem, iniciando minha obra imediatamente com ela, exatamente porque o cristianismo não adora o sol, a lua, as estrelas, o fogo, a terra e o ar mas as forças que fundamentam o ser humano em contraste com a natureza: vontade, inteligência, consciência como essências e poderes

divinos; por isso julgou-se que eu tenha deixado que a essência humana surgisse do nada, fazendo dela um ser que nada pressupõe, e que contradissesse esta minha suposta divinização do homem com seu imediato sentimento de dependência, com o pronunciamento da razão e da consciência natural, que o homem não se fez por si mesmo, que ele é um ser dependente, surgido, logo tendo fora de si o fundamento de sua existência, mostrando a si mesmo e sobre si um outro ser. Tendes total razão, meus senhores, pensei eu contra os meus críticos; sei tão bem quanto vós, talvez até melhor, que um ser humano pensado como um ser absoluto, somente por si, é um contra-senso, uma quimera ideal. Mas o ser que o homem pressupõe, com o qual ele se relaciona necessariamente, sem o qual nem sua existência nem sua essência podem ser concebidas, esse ser, meus senhores, não é nada mais que a natureza, não o vosso Deus. Essa falta cometida em *A essência do cristianismo* supri somente em 1845, numa obra menor, mais rica: *A essência da religião*, uma obra que, como já mostra o título, distingue-se de *A essência do cristianismo* pelo fato de abordar não somente a essência da religião cristã por si só mas a essência da religião em geral, logo também as religiões nacionais pagãs e pré-cristãs. Aqui tive eu, no que concerne a meu objeto de estudo, um campo muito maior, e por isso a oportunidade de destruir a aparência de unilateralidade idealística de que fui vestido aos olhos de meus críticos sem espírito crítico em *A essência do cristianismo*, tendo pois encontrado bastante oportunidade para preencher as lacunas de *A essência do cristianismo*. Mas certamente não as preenchi aqui, o que se compreende, no sentido da teologia e da filosofia deísta ou teológica. Da maneira mais clara pode-se mostrar a meta e a relação de ambas as obras entre si da maneira que segue. Os teólogos ou deístas em geral distinguem entre os atributos físicos e morais de Deus — mas Deus é, como já disse, o nome com o qual se designa universalmente o objeto da religião. Deus, diz por exemplo Leibniz, deve ser encarado de duas maneiras: fisicamente, como criador do mundo, e moralmente, como o monarca, o legislador dos homens. Conforme seus atributos físicos, cujo principal é o poder, é Deus a causa dos seres físicos, da natureza, conforme seus atributos morais, cujo principal é a bondade, é Deus a causa dos seres morais, dos homens. Em *A essência do cristianismo*, Deus foi meu objeto de estudo somente como ser moral, por isso não pude dar nessa obra uma imagem completa de meu ponto de vista e de minha doutrina. A outra metade de Deus que faltou tive então de tratar numa outra obra, mas só poderia tratá-la prática e objetivamente numa obra onde fosse tratada a religião natural, que tem por objeto somente o Deus físico. Uma vez que mostrei em *A essência do cristianismo* que Deus considerado segundo seus atributos morais e espirituais, portanto, como um ser moral, nada mais é que a essência espiritual do homem divinizada e objetivada e que a teologia, na verdade, em seu último fundamento e em seu resultado

final é apenas antropologia; agora mostro em *A essência da religião* que o Deus físico ou o Deus considerado apenas como a causa da natureza, das estrelas, das árvores, das pedras, dos animais e dos homens enquanto seres físicos e naturais nada mais significa que a essência divinizada e personificada da natureza, que então o segredo da teologia física é somente a física ou a fisiologia, mas fisiologia não no sentido restrito que tem atualmente e sim em seu sentido antigo e universal, quando então significava a ciência natural em geral*. Por isso, se antes resumi minha doutrina na sentença: a teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia.

Minha doutrina ou ponto de vista se resume então em duas palavras: natureza e homem. O ser que para mim pressupõe o homem, o ser que é a causa ou o fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é para mim Deus — uma palavra mística, indefinida e ambígua — mas a natureza — uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável. Mas o ser no qual a natureza se torna um ser pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem. O ser inconsciente da natureza é para mim o ser eterno, incriado, o ser primeiro, mas o primeiro quanto ao tempo não quanto à importância, o ser primeiro físico não o moral. A essência consciente do homem é em meu ver a segunda quanto ao aparecimento no tempo, mas a primeira em importância. Esta minha doutrina, tendo por ponto de partida a natureza, apelando para a verdade da natureza, estabelecendo-a contra a teologia e a filosofia, é apresentada pela obra há pouco citada, mas aliada a um objeto positivo e histórico: a religião da natureza; porque não desenvolvo minhas doutrinas e idéias na nebulosidade da abstração mas sempre baseado em objetos e fenômenos reais e históricos, independentes de meu pensamento, baseando então meu ponto de vista ou doutrina da natureza na religião da natureza.

De resto, não apresentei nessa obra somente a essência da religião da natureza mas também um curto esboço de todo o desenvolvimento da religião desde seus primeiros elementos até seu coroamento na religião idealística do cristianismo. Por isso contém apenas uma história condensada, espiritual ou filosófica, da religião da humanidade. Insisto no adjetivo: espiritual, porque uma história da religião genuína, formal, uma história onde as diversas religiões são enumeradas em seqüência e que em geral são colocadas umas sobre as outras ou subordinadas umas às outras, segundo distinções excessivamente arbitrárias, não era este o tipo de exposição que tinha em mente oferecer. Não obstante a enorme diferença entre a religião da natureza e a do

* *Physis* significa natureza em grego, daí significar tanto uma *physike* quanto uma *physiologia* originária e etimologicamente um estudo concernente à natureza. (N.T.)

espírito ou do homem, interessou-me mais o lado idêntico e comum das religiões que suas diferenças às vezes tão insignificantes e arbitrarias. Meu intento geral nessa obra foi apenas compreender a essência da religião. A história foi considerada somente no ponto em que a religião não pode ser compreendida sem ela. E mesmo a essência da religião não a busquei nessa obra por motivos teóricos ou especulativos, como em geral em minhas obras, mas também por motivos práticos. Ainda agora interessa-me a religião, como sempre me interessou, somente enquanto ela é o fundamento da vida humana, o fundamento da moral e da política, ainda que somente na fantasia.

✈ Interessa-me acima de tudo, e sempre me interessou, iluminar a obscura essência da religião com a luz da razão, para que finalmente os homens parem de ser explorados, para que deixem de ser brinquedos de todos aqueles poderes inimigos da humanidade que, como sempre, servem-se até hoje da nebulosidade da religião para a opressão do homem. Minha intenção era mostrar que os poderes diante dos quais o homem se curva e os quais teme na religião, diante dos quais ele não se intimida nem mesmo de praticar sangrentos sacrifícios humanos a fim de aplacá-los são apenas criações de sua própria afetividade servil e medrosa, assim como de sua razão ignorante e inculta; mostrar que o ente diante do qual o homem se coloca na religião e na teologia, como um ser distinto dele próprio, é sua própria essência, para que o homem, uma vez que é sempre dominado inconscientemente só por sua própria essência, faça no futuro, conscientemente, de sua própria essência, isto é, da essência humana, a lei e o fundamento, a meta e o critério de sua moral e de sua política. E assim será, assim deverá acontecer. Se até agora foi a religião desconhecida, a nebulosidade da religião o princípio supremo da política e da moral, irá de agora em diante, ou um dia ao menos, a religião conhecida, resolvida no homem, determinar o destino dele.

✈ Exatamente esse intuito, ou seja, o conhecimento da religião para a promoção da liberdade humana, da autonomia e do amor determinou também toda a extensão de minha abordagem histórica da religião. Tudo o mais que era sem importância em função desse intento deixei de lado. Exposições históricas das diversas religiões e mitologias dos povos sem o conhecimento da religião encontram-se em diversos livros. Mas exatamente como escrevi pretendo ler. A meta de minhas obras assim como de minhas preleções é: tornar os homens de teólogos, antropólogos, de teófilos, filantropos, de candidatos do além, estudantes do aquém, de servos religiosos e políticos da monarquia e da aristocracia terrestre e celeste, cidadãos da terra, livres e conscientes. Minha meta não é então negativa mas positiva, nego apenas para afirmar; nego apenas a aparência fantástica da teologia e da religião, para afirmar a essência real do homem. Com nenhuma palavra se causou maior desordem

nos últimos tempos do que com a palavra *negativo*. Quando nego alguma coisa no campo do conhecimento e da ciência, devo dar os motivos para isso. Motivos porém ensinam, proporcionam luz, geram o conhecimento em mim; toda negação científica é um ato positivo do espírito. Entretanto é consequência de minha doutrina que não existe nenhum Deus, ou seja, nenhum ente abstrato, supra-sensível, diverso da natureza e do homem, que decide sobre o destino do universo e da humanidade a seu bel-prazer; mas essa negação é apenas uma consequência do conhecimento da essência de Deus, do conhecimento de que esse ser nada mais expressa do que, por um lado, a essência da natureza, do outro lado, a essência do homem. Pode-se pois taxar esta doutrina de ateísmo, uma vez que tudo no mundo deve ter um epíteto, mas que não se esqueça de que nada é dito através desse nome, assim como através de seu antônimo deísmo. *Theós, Gott, Deus* é um mero nome que compreende tudo o que é possível e cujo conteúdo é tão diverso quanto diversos são os tempos e os homens; o que importa é apenas o que cada um entende por Deus. Assim era, por exemplo, ainda no século XVIII, o significado dessa palavra encerrado em limites tão pedantemente estreitos pela ortodoxia cristã, que o próprio Platão era tido como ateu pelo fato de não ter ensinado a criação a partir do nada, logo pelo fato de não ter distinguido devidamente o criador da criatura. Assim também era Espinoza nos séculos XVII e XVIII tido quase unanimemente como ateu, sim, e se não me falha a memória é até mesmo a palavra ateu traduzida por *Assecla Spinozae* num dicionário latino do século XVIII; mas o século XIX riscou Espinoza da lista dos ateus. Assim, mudaram-se os tempos e com eles também os deuses dos homens. Portanto, da mesma forma que nada é dito com “existe um Deus” ou “creio em um Deus”, também nada é dito com “não existe Deus” ou “não creio em nenhum Deus”. O que importa é somente o conteúdo, a base e o espírito do deísmo, assim como o conteúdo, a base e o espírito do ateísmo. Mas agora passo a meu objeto, isto é, a minha obra *A essência da religião*, que serviu de base para estas preleções.

QUARTA PRELEÇÃO)

O primeiro parágrafo de *A essência da religião* pode ser resumido da seguinte maneira: o sentimento de dependência é a base da religião, mas o objeto primitivo desse sentimento é a natureza, logo é a natureza o primeiro objeto da religião. O conteúdo desse parágrafo divide-se em duas partes: a primeira explica a origem subjetiva ou o fundamento da religião, a outra mostra o objeto primeiro ou primitivo da religião.

Agora quanto à primeira parte. Os chamados filósofos especulativos zombaram do fato de eu fazer do sentimento de dependência a origem da religião. A expressão “sentimento de dependência” está com má fama no meio deles desde que Hegel zombou de Schleiermacher (que, como é sabido, fez do sentimento de dependência a essência da religião) dizendo que, conforme essa doutrina também o cão tem de ter religião porque sente-se dependente do seu dono. Os chamados filósofos especulativos são de resto os filósofos que não formam seus conceitos conforme as coisas mas as coisas conforme seus conceitos. Por isso é-me inteiramente indiferente se minha explicação está verbal e literalmente de acordo com os filósofos especulativos, o que me importa é que ela esteja de acordo com seu objeto, conforme a coisa. E tal é a que foi dada.

Ao considerarmos as religiões tanto dos chamados silvícolas, sobre os quais nos instruem os viajantes, quanto dos povos cultivados, ao penetrarmos em nossa intimidade própria e direta, infalivelmente acessível à observação, não encontramos nenhuma outra explicação psicológica tão devida e completa quanto o sentimento ou a consciência de dependência. Os antigos ateus e mesmo muitos deístas tanto antigos quanto recentes declararam ser o medo, que nada mais é do que o aspecto mais popular e mais evidente do sentimento de dependência, a mola-mestra da religião. Muito conhecida é a expressão do poeta romano: *Primus in orbe Deos fecit Timor*, o medo foi o primeiro que criou deuses no mundo. Entre os romanos tem até mesmo a palavra medo, *metus*, o sentido de religião, e inversamente tem a palavra religio, às vezes, o sentido de medo; por isso é para eles um *dies religiosus*, um dia religioso, o mesmo que um dia infeliz, um dia que se teme. Até mesmo a nossa *Ehrfurcht* alemã (a expressão da mais elevada adoração, da adoração religiosa) é composta, como a própria palavra mostra, de *Ehre* (honra, dignidade) e *Furcht* (medo).

→ A explicação da religião a partir do medo é confirmada sobretudo pela experiência, uma vez que todos ou a maioria dos povos rudes fazem objeto de religião só ou principalmente os fenômenos aterrorizantes da natureza. Os povos mais rudes, por exemplo, na África, na Ásia do Norte e na América temem (como conta Meiners em sua *História geral e crítica das religiões conforme narrações de viagens*) os rios especialmente nos lugares em que formam redemoinhos perigosos ou quedas. Ao passarem por tais lugares pedem perdão ou batem-se no peito ou oferecem sacrifícios à divindade irada. Muitos reis negros que escolheram o mar para seu fetiche possuem tal medo dele, que nem mesmo podem vê-lo, menos ainda se atrevem a navegá-lo, porque acreditam que a visão desta terrível divindade matá-los-ia imediatamente. Da mesma forma (como nos conta W. Marsden em sua *Descrição natural e social da ilha de Sumatra*), os redschangs, habitantes do interior da região, oferecem ao

mar bolos e doces quando o avistam pela primeira vez e ao mesmo tempo pedem que não lhes faça nada de mal. Os hotentotes acreditavam num ente supremo mas não o adoravam, no dizer de viajantes deístas influenciados por suas próprias concepções religiosas; em compensação adoram o “espírito mau” que, de acordo com a opinião deles, é o causador de todos os males que acontecem no mundo. Devo entretanto observar que as notícias dos viajantes, pelo menos dos mais antigos, sobre concepções religiosas dos hotentotes, como em geral dos primitivos, são muito contraditórias. Também na Índia existem regiões “onde a maior parte dos habitantes só cultua o mau espírito... cada um desses maus espíritos tem seu nome especial e goza uma adoração tanto mais requintada quanto mais for tido por cruel e poderoso” (Stuhr, *Os sistemas religiosos dos povos pagãos do Oriente*). Igualmente, raças americanas, mesmo as que conhecem “um ente supremo”, segundo reportagens deístas, adoram somente os “maus espíritos” ou os seres aos quais atribuem todos os males, doenças e dores que os atingem para aplacá-los com essa adoração, logo por medo. Os romanos tinham como objeto de sua religião até mesmo doenças, pestes, febres, incêndio do trigo, ao qual promoviam uma festa, e a morte de crianças sob o nome de *Orbona* (a desgraça), coisas pois cuja adoração evidentemente não tinha outro motivo que não o medo, como já mesmo os antigos, por exemplo, Plínio, o Velho, observaram, e nenhuma outra finalidade que não a de torná-las inofensivas, como igualmente já perceberam os antigos, por exemplo, Gellius, que diz que uns deuses eram adorados ou festejados *para que ajudassem*, outros eram aplacados *para que não prejudicassem*. Sim! O medo tinha até mesmo um templo em Roma, igualmente em Esparta onde entretanto, pelo menos segundo Plutarco, tinha um sentido moral: o medo aos atos perversos e hediondos.

Confirma-se ainda a explicação da religião a partir do medo pelo fato de que mesmo entre os povos mais elevados espiritualmente a mais alta divindade é a personificação dos fenômenos naturais que produzem no homem o mais alto grau de medo, a divindade da tempestade, do trovão e do raio. Sim! Existem povos nos quais não existe outro nome para Deus que não o trovão, nos quais então a religião nada mais expressa que a arrebatadora impressão que a natureza produz no homem através do trovão por meio do ouvido, o órgão do medo. Mesmo entre os geniais gregos é sabido que o deus supremo é simplesmente o deus do trovão*. Igualmente era o deus Thor ou Donar, o deus do trovão (*Donnergott*) dos antigos germanos, pelo menos dos germanos do Norte, assim como dos finlandeses e letões, o deus primeiro e mais antigo, o deus mais adorado. Quando o filósofo inglês Hobbes faz dirigir

* De fato Homero dá a Zeus, na *Iliada*, os epítetos *terpikéraunos*, “que se delicia com o trovão”, e *hypsibremêtes*, “que tropeja nas alturas”. (N.T.)

a inteligência dos ouvidos porque identifica inteligência com palavras audíveis, pode-se (e com toda razão, tomando por base esses fatos segundo os quais teria sido o trovão a gravar no homem a fé em deuses) designar o tímpano como a caixa de ressonância do sentimento religioso ou o ouvido como o pai dos deuses.⁴ E de fato, se o homem tivesse somente olhos e mãos, paladar e olfato, não teria religião, porque todos esses sentidos são órgãos da crítica e do ceticismo. O único sentido que no labirinto do ouvido perde-se no reino de espíritos e fantasmas do passado e do futuro, o único sentido atemorizado, místico e supersticioso é a audição, como bem já diziam os antigos ao afirmar: “uma testemunha ocular vale mais do que mil testemunhas auditivas” e “os olhos são mais fiéis do que os ouvidos” ou ainda “o que se vê é mais seguro do que o que se ouve”. Por isso também a última religião e a mais espiritual, a cristã, se funda conscientemente apenas na palavra ou, como ela diz, na palavra de Deus, portanto, na audição. Lutero diz: “A fé surge na audição da pregação do Senhor”. “Somente a audição”, diz ele em outro lugar, “é exigida na Igreja de Deus”. Daí se esclarece, diga-se de passagem, quão superficial é abordar a religião com frases ocas de absoluto, transcendente e infinito, como se o homem não possuísse sentidos, como se não fossem levados em conta na religião.

✧ Sem os sentidos a palavra humana não tem sentido. Mas acabemos com esta digressão. Constata-se ainda aquela explicação pelo fato de mesmo os cristãos, que pelo menos teoricamente falando atribuem à religião um caráter ou uma origem puramente transcendente, divina, sentirem-se mais religiosos especialmente nos momentos da vida que causam medo. Quando, por exemplo, Sua Majestade o rei da Prússia*, o rei que é adorado e designado pelos devotos cristãos atuais como o “rei cristão” por excelência, convocou a assembléia unida, ordenou que fosse implorada em todas as igrejas a assistência de Deus. Mas qual foi o motivo dessa exaltação e ordem religiosa de Sua Majestade? Somente o medo de que os maus desejos da atualidade pudessem obstar de modo prejudicial os planos e as idéias traçados na assembléia unida, a obra-prima da política germano-cristã. Para citar um outro exemplo: quando há alguns anos a colheita foi má, ao querido Deus foi implorado sua benção da maneira mais sincera e calorosa em todas as igrejas cristãs; foram até mesmo decretados dias especiais para orações e sacrifícios. Qual foi o motivo? O medo da fome. Isso também explica o fato de os cristãos amaldiçoarem fanaticamente os ímpios e os “ateus” e daí, naturalmente, por mero amor e caridade cristã, sentirem grande contentamento quando algo de mal lhes sucede, pois crêem que com isso se converterão e se tornarão crentes e religiosos. Os teólogos e os

* Refiro-me a Frederico Guilherme IV (1840-60). (N.A.)

eruditos cristãos em geral condenam de fato, pelo menos na cátedra e em escritos, que se considerem fenômenos como os aqui citados como característicos do princípio religioso; mas como característica da religião, pelo menos da religião no sentido habitual ou histórico, no sentido dominante da palavra, não serve o que está em livros mas o que está na vida. Os cristãos se distinguem dos chamados povos pagãos ou incultos apenas porque atribuem a causa dos fenômenos que lhes incutem medo não a deuses especiais mais a uma *qualidade* de seu Deus. Não se dirigem a deuses perversos mas dirigem-se a seu deus quando ele, de acordo com sua crença, está zangado ou para que ele não seja mau para com eles, não os castigue com desgraças e infelicidades. Assim como os maus deuses são quase o único objeto de adoração dos povos rudes, da mesma forma é também o deus irado ou cruel o principal objeto de adoração nos povos cristãos. Também neles é o medo o principal motivo da religião. Para confirmar essa assertiva ainda acrescento que os filósofos e os teólogos cristãos ou religiosos objetaram contra Espinoza, contra os estóicos e os panteístas em geral (cujo Deus visto às claras nada mais é do que a essência pura, nua e crua, da natureza) que o Deus deles não é nenhum Deus, isto é, nenhum Deus propriamente religioso porque deixou de ser um objeto do amor e do medo, tornando-se apenas um objeto da razão fria e insensível. Portanto, não obstante condenando a explicação da religião dos antigos ateístas pelo medo, confessam entretanto indiretamente que o medo é pelo menos uma parte integrante e essencial da religião^{1*}.

Mas o medo não é a explicação completa e suficiente para a religião não somente pelo motivo alegado por alguns de que o medo é um sentimento passageiro, porque o objeto do medo permanece pelo menos na imaginação, sendo até mesmo a principal característica do medo o fato de ele se estender para além do presente, o fato de ele temer males possíveis e futuros, mas também porque ao medo segue-se um sentimento oposto uma vez que o perigo passou, e esse sentimento contrário ao do medo se prende ao mesmo objeto, bastando um pouco de atenção e reflexão para se perceber. Esse sentimento é o da libertação do perigo, do medo e da angústia, é o sentimento do arrebatamento, da alegria, do amor e da gratidão. Os fenômenos naturais causadores do medo e do terror são na maioria das vezes os mais benignos em suas conseqüências. O deus que destrói árvores, animais e homens através de seu raio é o mesmo que reaviva os campos e prados através de sua chuva. De onde vem o mal, daí vem também o bem; de onde o medo, daí também a alegria. Por que não iria o sentimento humano sintetizar também em si o que na natureza tem apenas uma única causa? Somente

* Os números que aparecem daqui em diante referem-se às notas no fim da obra. (N.T.)

povos que só vivem do momento, que são bastante impotentes, embotados e ingênuos para poder sintetizar diversas impressões transformaram em deus somente o medo e tomaram como objeto de sua adoração religiosa somente deuses cruéis e terríveis. De forma diversa sucede em outros povos que, por causa das impressões momentâneas de uma coisa que gera medo e terror, não esquecem suas qualidades boas e benignas. Aqui torna-se o objeto do medo também um objeto da adoração, do amor e da gratidão. Assim, entre os antigos germanos, pelo menos os do Norte, é o deus Thor, “o trovejador”, o lutador benigno em defesa dos homens, “o protetor da agricultura, o deus suave e amigo” (W. Müller, *História e sistema da antiga religião alemã*), porque como deus da tempestade é ao mesmo tempo o deus da chuva fecunda e da luz do sol. Eu seria então excessivamente unilateral, cometeria até mesmo uma injustiça contra a religião, se estabelecesse o medo como a única explicação para a religião. Distingo-me dos ateístas e dos panteístas anteriores (neste ponto tinham os panteístas a mesma posição filosófica dos ateístas), como, por exemplo, Espinoza, exatamente por estabelecer para a religião não somente causas negativas mas também os sentimentos contrários aos do medo, os sentimentos positivos da alegria, da gratidão, do amor e da adoração, e por afirmar que, tanto quanto o medo, também o amor, o júbilo e a adoração criam deuses. “O sentimento da necessidade ou do perigo vencido”, digo em meus esclarecimentos para *A essência da religião*, “é muito diverso do perigo presente ou iminente. Lá relaciono-me com o objeto, aqui relaciono o objeto comigo, lá canto salmos, aqui cantos fúnebres, lá agradeço, aqui peço. O sentimento da angústia é prático, teleológico; o sentimento da gratidão é poético e estético. O sentimento da angústia é transitório, mas o da gratidão é permanente: une os laços do amor e da amizade. O sentimento da angústia é um sentimento comum, mas o sentimento da gratidão é um sentimento nobre, aquele só adora seu objeto na desgraça, este também na felicidade”. Aqui temos pois uma explicação psicológica da religião não somente em seu aspecto vulgar mas também em seu aspecto nobre. Mas se eu agora não quiser nem puder apresentar como única explicação da religião nem o medo, nem a alegria, nem amor, que outro nome encontrarei que seja universal, que contenha ambos, a não ser o do sentimento de dependência? O medo é sentimento de morte, a alegria é sentimento de vida. O medo é o sentimento da dependência de um ser sem ou pelo qual não sou nada, que tem o poder de me aniquilar. A alegria, o amor, a gratidão são sentimentos da dependência de um ser através do qual eu sou alguma coisa, que me dá o sentimento e a consciência de que eu vivo e existo através dele. Uma vez que eu vivo e existo através da natureza ou deus, amo-o; uma vez que eu sofro e me consumo através da natureza, tenho medo dela. Em resumo, quem dá ao homem os meios ou as causas da alegria de viver será amado por ele, e quem toma a ele esses meios ou tem o poder de tomá-los, este

será temido por ele. Mas ambos se unem no objeto da religião: o mesmo que é fonte de vida é também negativamente, quando não o tenho, fonte da morte. “Tudo vem de Deus”, está escrito em Sirach, “felicidade e infelicidade, vida e morte, pobreza e riqueza”. “Os ídolos”, diz o livro de Baruch, “não devemos tomar por deuses ou assim chamá-los, porque não podem castigar ou ajudar... não podem amaldiçoar nem abençoar os reis”. Igualmente aconselha o alcorão na Sura 26 aos idólatras: “Escutam-vos os ídolos quando vós os chamais? Ou podem de alguma forma vos ajudar ou prejudicar?” Isto significa: somente é objeto de adoração religiosa, somente é Deus o que pode amaldiçoar e abençoar, prejudicar e ajudar, matar e dar vida, alegrar e atemorizar.

“O sentimento de dependência é o único nome e conceito universalmente certo para designação e explicação do fundamento psicológico e subjetivo da religião. Na realidade, entretanto, não existe nenhum sentimento de dependência como tal mas sempre sentimentos determinados e especiais, como, por exemplo, (para tomar exemplos à religião natural) o sentimento da fome, do mal-estar, o medo da morte, a tristeza em tempo escuro, a alegria no bom tempo, a dor em conseqüência do esforço inútil e de esperanças fracassadas diante de acontecimentos naturais desastrosos, casos em que o homem se sente dependente; mas a função baseada na natureza do pensar e do falar é exatamente derivar os fenômenos especiais da religião de tais nomes e conceitos gerais.”

Depois de ter corrigido e completado a explicação da religião a partir do medo, devo ainda citar uma outra explicação psicológica da religião. Filósofos gregos diziam que a admiração do curso regular das estrelas teria produzido a religião, isto é, a adoração dos próprios astros ou de um ser que dirige esse curso. Mas torna-se imediatamente evidente que essa explicação da religião se relaciona somente com o céu não com a terra, com o olho não com os outros sentidos, com a teoria não com a práxis do homem. Decerto foram também as estrelas causas e objetos da adoração religiosa, não como objeto do prazer contemplativo teórico e astronômico mas enquanto eram consideradas como forças que imperavam sobre a vida do homem, portanto como objeto do medo e das esperanças humanas. Exatamente com as estrelas temos um exemplo claro de que um ser ou uma coisa só é objeto da religião enquanto for um objeto, uma causa do medo da morte e da alegria de viver, portanto um objeto do sentimento de dependência. Com razão encontramos pois numa obra francesa publicada em 1768, *De l'origine des principes religieux*: “O trovão e a tempestade, a desgraça da guerra, a peste e a fome, doenças e morte levaram mais o homem à crença na existência de um Deus (tornaram-no mais religioso, mais convencido da sua dependência e finitude) do que a harmonia constante da natureza

e todas as demonstrações dos Clark e Leibniz”. Uma ordem simples e constante não cativa a atenção dos homens. Somente fatos que atingem as raias do maravilhoso podem provocá-la. Nunca ouvi o povo dizer: “Deus castiga os ébrios, porque este pôe a perder sua razão e sua saúde”, mas freqüentemente ouvi os lavradores de minha aldeia afirmarem: “Deus castiga os ébrios porque um ébrio quebrou a perna ao se dirigir para casa”.

QUINTA PRELEÇÃO

Acabamos de justificar através de exemplos históricos a origem da religião a partir do sentimento de dependência. Mas essa afirmação justifica-se também por si mesma diante de olhos sadios, porque torna-se evidente que a religião é apenas a característica ou a qualidade de um ser que se relaciona necessariamente com um outro ser, isto é, nenhum Deus, nenhum ser auto-suficiente, independente e infinito. Sentimento de dependência e de finitude são então o mesmo sentimento. Mas o sentimento de finitude mais delicado, mais doloroso para o homem é o sentimento ou a consciência de que ele um dia certamente acaba de que ele morre. Se o homem não morresse, se vivesse eternamente, não existiria religião. Nada existe de mais poderoso, diz Sófocles na *Antígona**, que o homem; ele navega sobre o mar, remove a terra, doma os animais, protege-se contra o calor e a chuva, conhece meio para tudo — só a morte não pode evitar. Homem e mortal, Deus e imortal são palavras sinônimas para os antigos. Por isso digo em meus esclarecimentos para *A essência da religião* que somente o túmulo do homem é o berço dos deuses. Um exemplo claro dessa conexão entre a morte e a religião temos no fato de que na alta antigüidade eram as catacumbas ao mesmo tempo templo dos deuses e que ainda na maioria dos povos o culto aos mortos era uma parte essencial da religião; mas a lembrança de meus antepassados falecidos é que mais lembra também a mim, que estou vivo, que um dia morrerei. “Nunca”, diz o filósofo pagão Sêneca em suas cartas, “nunca se torna o sentimento do mortal tão divino (ou, em nosso idioma, tão religioso), como quando ele pensa em sua mortalidade e sabe que o homem nasceu para morrer um dia”. E no Antigo Testamento encontramos: “Senhor, ensina-me que tenho um fim, que minha vida tem uma meta final e que um dia partirei dela”. “Ensina-nos a meditar que devemos morrer para que nos tornemos sábios”. “Lembra-te dele, como morreu, também morrerás tu”. “Hoje

rei, amanhã cadáver”. Um pensamento religioso, a lembrança da morte, é porém inteiramente independente da idéia de um Deus porque aqui me lembro de minha finitude. Uma vez que se tornou claro que sem morte não haveria religião, torna-se também claro que a expressão característica para o fundamento da religião é o sentimento de dependência. Porque o que a não ser a morte pode imprimir com mais força e intensidade em minha consciência ou sentimento que eu não dependo só de mim mesmo, que eu não posso viver tanto quanto quiser? Mas devo observar de antemão que o sentimento de dependência não causa toda a religião, que ele é para mim apenas a origem, a base, o fundamento da religião; porque na religião procura o homem ao mesmo tempo os meios contra aquilo de que ele se sente dependente. Assim é o meio contra a morte a crença na imortalidade. Sim! O único desejo religioso, a única oração que o homem rude endereça a sua divindade é a do tártaro Katschino ao sol: “não me mates!”².

Chego agora na segunda parte do parágrafo, no primeiro objeto da religião. Aqui usarei poucas palavras, porque já é quase universalmente reconhecido que a mais antiga e primeira religião do homem é a religião da natureza, que mesmo os deuses posteriores, espirituais e políticos dos povos como gregos e germanos foram originalmente apenas entidades naturais. Assim é Odin, não obstante sendo mais tarde principalmente um deus político, deus da guerra, em sua origem o sol (por isso dizem ser o sol o seu olho), como o Zeus dos gregos, o Júpiter dos romanos. A natureza não era então, e não é ainda hoje nos povos rudes, objeto de adoração religiosa como símbolo ou instrumento de um ente ou deus oculto por detrás da natureza, mas como tal, como natureza.

O conteúdo do segundo parágrafo é simplesmente que a religião é essencial ou inata no homem; não a religião no sentido da teologia ou do deísmo, da própria crença em deus, mas a religião enquanto nada mais expressa que o sentimento de finitude e dependência da natureza por parte do homem.

Devo observar antes de mais nada quanto a esse parágrafo que distingo aqui entre religião e deísmo, ou seja, a crença num ser diverso da natureza e do homem, enquanto que disse numa palestra anterior que denomina-se Deus o objeto da religião em geral. De fato já se identificou tanto o deísmo, a teologia, a crença em Deus, com a religião, que para nós significa o mesmo não ter nenhum deus, nenhum ente teológico e nenhuma religião. Mas aqui trata-se exatamente dos elementos primitivos da religião. Foi exatamente o deísmo, a teologia, que fez do homem um Eu e um ser acima da natureza, vaidoso, isolado, arrancado de sua conexão com o mundo. E só nesse momento identifica-se a religião com a teologia: com a crença num ser extra e sobrenatural

* No Coro, versículo 334. (N.T.)

como um ser verdadeiro, divino. Originariamente nada mais expressa a religião que o sentimento que o homem tem de sua conexão, de sua unidade com a natureza ou o mundo. Já disse em *A essência do cristianismo* que os mistérios da religião não encontram sua solução e explicação somente na antropologia mas também na patologia. Por isso se escandalizam os filósofos e os teólogos alheios à natureza. Mas o que nos oferece a religião da natureza em suas festas e costumes, que sempre se relacionam com os principais fenômenos naturais e os expressam, a não ser uma patologia estética?* Que são essas festas de primavera, verão, outono, inverno que encontramos nas religiões antigas senão representações das diversas impressões que os diversos fenômenos da natureza causam no homem? Luto e dor pela morte de uma pessoa ou pela diminuição da luz e do calor, alegria pelo nascimento de uma pessoa, pela volta da luz e do calor após dias gelados de inverno ou pela sorte na colheita, terror diante de fenômenos em si terríveis ou pelo menos na imaginação do homem, como eclipses solares e lunares — todos esses sentimentos simples, naturais são o conteúdo subjetivo da religião da natureza. A religião não é originariamente algo à parte, distinto da essência humana. Somente depois, somente em seu desenvolvimento posterior torna-se algo à parte, apresenta-se com pretensões especiais. Saio em combate somente contra essa religião arrogante, soberba, espiritual e que exatamente por isso tem por representante uma classe oficial especial. Eu mesmo, não obstante ateu, confesso-me francamente pela religião no sentido indicado, pela religião da natureza. Odeio o idealismo que arranca o homem à natureza; não me envergonho de depender da natureza; confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo, que o ar que respiro em bom tempo atua beneficentemente não somente sobre meu pulmão mas também sobre minha cabeça, a luz do sol não só ilumina meus olhos mas também meu espírito e meu coração. E não creio, como o cristão, estar esta dependência em contradição com minha essência e por isso não espero também nenhuma redenção, nenhuma libertação desta contradição. Igualmente sei que sou um ser finito, mortal, que um dia não mais existirei. Mas julgo isso perfeitamente natural e por isso sinto-me inteiramente conciliado com esta idéia.]

// Em seguida afirmo em minhas obras, e pretendo nestas preleções provar essa afirmação, que na religião o homem objetiva sua própria essência. Essa afirmação já é confirmada pelos próprios fenômenos da religião natural. // Porque que temos nos festejos da religião natural (e em seus festejos expressa-se nos povos antigos, sensoriais, simples, a essência de sua religião da maneira mais inconfundível) como objetivado

* Frequentemente também anti-estética.(N.A.)

a não ser os sentimentos e as impressões que a natureza causa no homem em seus mais importantes fenômenos e épocas? Filósofos franceses não descobriram nas religiões da antiguidade nada mais que a física e a astronomia. Essa afirmação é correta enquanto não se entender sob esse conceito uma física e uma astronomia científica como eles mas uma física e uma astronomia *estética*; temos nos elementos primitivos das antigas religiões como objetivados apenas os sentimentos e as impressões que os objetos da física e da astronomia causam no homem enquanto não são para ele objetos da ciência. Sem dúvida associaram-se também à visão religiosa da natureza mais tarde, já nos povos antigos (principalmente na casta dos sacerdotes para a qual somente estava aberta a ciência e a erudição dos povos antigos) as observações, isto é, os elementos da ciência; mas essas não podem ser consideradas como o texto original da religião da natureza. De resto, ao identificar meu ponto de vista com o da religião da natureza, peço que não se esqueça que na religião da natureza já existe como inerente um elemento que eu não reconheço, porque, não obstante sendo objeto da religião da natureza somente a natureza, como a própria expressão torna evidente, é entretanto a natureza um objeto para o homem em seu primeiro estágio, no estágio da religião da natureza, não como ela é na realidade mas como ela aparece para a razão inculta e inexperiente, para a fantasia e o sentimento, e que por isso já tem o homem também aqui desejos sobrenaturais, portanto propondo à natureza exigências sobrenaturais ou, o que dá na mesma, não-naturais. Com palavras mais claras: também a religião da natureza não é livre de superstições, porque naturalmente, isto é, sem cultura e experiência, são todos os homens dados à superstição, como bem o observa Espinoza. Não quero então despertar a suspeita sobre mim de que, ao defender a religião da natureza, estou com isso querendo defender também a superstição religiosa. Não reconheço a religião da natureza em nenhuma forma, em nenhuma outra extensão, em nenhum outro sentido que não aquele em que reconheço a religião em geral, até mesmo a religião cristã; reconheço apenas sua verdade simples e fundamental. Mas essa verdade é apenas que o homem é dependente da natureza, que ele deve viver em concórdia com ela, que mesmo em seu estágio mais elevado e espiritual não se deve esquecer que ele é um filho e um membro da natureza, que ele deve adorar sempre a natureza, tanto como a base e a fonte de sua existência quanto como a base e a fonte de sua saúde espiritual e corporal, porque somente através dela é o homem libertado de todas as exigências e desejos exagerados e doentios, como, por exemplo, o desejo sobrenatural da imortalidade. “Fazei de vós amigos íntimos da natureza, reconhecei-a como uma mãe; calmamente então submergireis um dia no fundo da terra”. Da mesma forma que em *A essência do cristianismo* não endeuo o homem (como toalmente se me objetou, isto é, que não faço dele um deus no sentido da fé teológico-religiosa, pois na verdade até analiso-o em seus elementos humanos e antiteológicos)

ao designá-lo como a meta do próprio homem, assim também não pretendo endeusar a natureza no sentido da teologia ou do panteísmo ao designá-la como o fundamento da existência humana, como a essência da qual o homem deve saber depender e da qual é inseparável. Da mesma forma que posso admirar e amar um indivíduo humano sem com isso endeusá-lo, sem com isso até mesmo desconsiderar seus defeitos e falhas, assim também posso reconhecer a natureza como o ser sem o qual eu nada sou sem com isso esquecer a ausência nela de coração, razão e consciência, que ela só atinge com o homem, sem com isso incorrer no erro da religião da natureza e do panteísmo filosófico, ou seja, fazer da natureza um deus. A verdadeira cultura e o verdadeiro dever do homem é aceitar e tratar as coisas como elas são, não fazer delas nem mais nem menos do que são. A religião da natureza e o panteísmo, porém, valorizam demais a natureza, como, ao contrário, o idealismo, o deísmo e o cristianismo desprezam-na demais, fazem dela um nada. Nosso dever é evitar os extremos, os superlativos ou os exageros do sentimento religioso e considerar, tratar e reverenciar a natureza como ela é — como nossa mãe. Assim como nós, para demonstrarmos o devido respeito para com nossa mãe humana, não necessitamos esquecer, para cultuá-la, as limitações de sua individualidade, de sua essência feminina em geral; assim como não necessitamos permanecer somente no nível da criança no relacionamento com nossa mãe humana mas também nos apresentamos a ela com uma consciência livre e adulta, assim também devemos encarar a natureza não com olhos de crianças religiosas mas com os olhos do adulto, do homem consciente de si mesmo. Os povos antigos, que adoravam tudo como deus no excesso do sentimento religioso e do espírito de submissão, que viam quase tudo com olhos religiosos, chamavam também os pais de deuses, como podemos constatar num verso gnômico de Menandro. Mas assim como nossos pais não se tornaram nada para nós por não serem mais deuses, por não atribuímos mais a eles, como os antigos romanos e persas, o direito sobre vida e morte do filho, logo o privilégio de um deus, assim também não é necessário que a natureza ou qualquer objeto se torne nada, objeto nulo só porque o despimos de sua auréola divina. Em verdade um objeto só penetra em sua dignidade genuína e própria quando é despido da auréola sagrada, porque, enquanto um ser ou uma coisa for objeto de adoração religiosa, enfeitar-se-o-á com plumas alheias, com as penas do pavão da fantasia humana.

O conteúdo do terceiro parágrafo é que a existência e a essência do homem enquanto for determinada, mesmo enquanto for de uma natureza determinada, depende da natureza de seu país e daí fazer ele, necessariamente e com razão, da natureza de sua pátria um objeto de sua religião.

Não tenho nesse parágrafo mais nada a observar a não ser que, não sendo de se admirar que os homens tenham adorado a natureza

em geral, também não é de se admirar, de se lastimar ou de se rir que tenham eles adorado essa natureza especial na qual eles viviam e trabalhavam, à qual exclusivamente eles deviam sua essência própria, individual, ou seja, a natureza de sua pátria. Se se quiser repreendê-los ou ironizá-los por isso, deve-se ironizar e condenar a religião em geral, porque, sendo o sentimento de dependência a base da religião, sendo portanto o objeto desse sentimento a natureza enquanto essência da qual depende a vida e a existência humana, é também perfeitamente natural que seja não a natureza em geral mas a natureza de um país determinado o objeto da adoração religiosa, porque somente a esse país devo minha vida e minha essência. Eu mesmo não sou um homem em geral, mas este homem especial e determinado. Assim, sou um homem que fala e pensa em alemão — na realidade não existe um idioma em geral mas somente este ou aquele. E esta característica de minha essência, de minha vida, é inseparável e dependente deste solo, deste clima — e, se isso é dito dos povos antigos, não era pois ridículo que eles adorassem suas montanhas, seus rios e animais. Menos ainda é de se admirar esse fato, uma vez que para os povos primitivos era seu país tido por mundo ou ao menos por parte principal do mundo, por falta de experiência e instrução. E menos ainda é isso de se admirar nos povos antigos e isolados, quando até mesmo nos povos modernos, polidos, que vivem no comércio internacional, o patriotismo ainda desempenha um importante papel religioso. Os próprios franceses têm o provérbio “O querido Deus é um bom francês”*, e mesmo os alemães, que não têm nenhum motivo atualmente para se sentirem orgulhosos de sua pátria, pelo menos no campo político, não se envergonham de falar de um Deus alemão. Não é pois sem motivo que eu digo numa nota em *A essência do cristianismo*: enquanto houver muitos povos haverá também muitos deuses, porque o deus de um povo, pelo menos seu deus verdadeiro, que deve ser diferenciado do deus de seus filósofos dogmáticos da religião, nada mais é do que seu sentimento nacional, do que seu *point d'honneur* nacional. Mas esse *point d'honneur* era para os povos primitivos a sua terra. Os antigos persas, por exemplo, como narra Heródoto, valorizavam os outros povos somente conforme o grau de distância de seu próprio país, da Pérsia: quanto mais próximos mais elevados, quanto mais distantes mais baixos. E os egípcios viam na lama do Nilo, segundo Diodoro, a matéria-prima e fundamental da vida animal e mesmo humana.

SEXTA PRELEÇÃO

A conclusão da aula passada foi a justificação e a fundamentação do estágio da religião da natureza em oposição ao supranaturalismo

* Temos também o nosso “Deus é brasileiro”. (N.T.)

cristão, do estágio em que o homem determinado e limitado adora somente a natureza também limitada e determinada: montanhas, rios, árvores, animais e plantas de sua terra. Como o lado mais paradoxal desse culto tomei por objeto do parágrafo seguinte o culto aos animais, justificando-o com o argumento de que os animais são seres indispensáveis para o homem, dependendo deles sua existência humana, que somente atingiu o estágio da cultura com a ajuda deles, e que o homem adora como deus aquilo de que sua existência depende e que portanto, no objeto de sua adoração, logo também nos animais, apenas objetiva ele o valor que atribui a si e à vida. //

Discutiu-se muito sobre a questão: Em que sentido e por qual motivo teriam sido os animais objetos de adoração religiosa? No que concerne à primeira questão, ao fato da adoração dos animais, surgiu esta principalmente na religião dos antigos egípcios, e a questão pode ser respondida ora afirmativa, ora negativamente. Ao lermos narrações de viagens mais recentes como testemunhas oculares, não acharemos inacreditável que os antigos egípcios tenham adorado animais ou pelo menos pudessem adorar, se motivos especiais não forem contra essa hipótese, pois há pouco ou mesmo até hoje povos da Ásia, da África e da América adoram animais. Como observa Martius em sua obra *Costumes dos habitantes primitivos do Brasil*, são os lhamas adorados como sagrados por muitos peruanos, enquanto que para outros é o milho o objeto de adoração. Da mesma forma é o touro adorado pelos hindus. “Prestam-se a ele anualmente honrarias divinas, são enfeitados com fitas e flores, deita-se diante dele. Existem diversas aldeias em que se sustenta um touro como ídolo vivo e quando morre é sepultado com grandes cerimônias”. Igualmente “são todas as cobras sagradas para os hindus. Existem idólatras que são escravos tão cegos de seus preconceitos, que consideram uma grande felicidade ser picados por uma cobra. Consideram isso como um importante desígnio e tratam de terminar felizes a vida porque crêem que no outro mundo lhes será concedido um lugar importante na corte do deus-serpente” (*Enciclopédia de Ersch e Gruber*, verbete “Índostão”). Os devotos budistas e mais os jainas ou dschainas, uma seita dos hindus próxima dos budistas, consideram até mesmo “qualquer aniquilamento do mais ínfimo verme como um pecado igual ao crime humano” (Bohlen, *A antiga Índia*, 1.º vol.). Os dschainas estabelecem “lazareto zoológico mesmo para as espécies mais baixas e desprezíveis e pagam pessoas pobres para que coloquem sua cama nos locais determinados para tais insetos e se deixem devorar por eles. Muitos usam constantemente diante da boca um pedaço de linho para que não engulam por acaso um inseto alado tirando-lhe assim a vida. Outros varrem com uma delicada vasoura o lugar onde desejam se assentar para que por ventura não esmaguem um bichinho. Ou carregam consigo um saquinho cheio de farinha ou açúcar ou então um frasco com mel para distribuir para as formigas

ou outros animais” (*Enciclopédia de Ersch e Gruber*, verbete “dschainas”). “Também os tibetanos poupam tanto percevejos, piolhos e pulgas quanto animais úteis e domésticos. Em Ava, os animais domésticos são tratados como os próprios filhos. Uma mulher cujo papagaio faleceu gritava aos prantos: meu filho morreu, meu filho morreu! Deixou também que fosse enterrado tão solenemente quanto seu filho” (Meiners, *História geral crítica de todas as religiões*). Curioso é que, como esse mesmo sábio observa, a maioria dos animais que eram adorados no antigo Egito e no Oriente em geral é ainda hoje considerada como intocável pelos habitantes dessas mesmas regiões, cristãos e maometanos. Os coptas cristãos, por exemplo, constroem hospitais para gatos e fazem reservas para que abutres e outras aves sejam alimentadas em tempos determinados. Os habitantes de Sumatra, segundo a *Descrição da ilha de Sumatra* de W. Marsdens, têm respeito religioso por crocodilos e tigres e ao invés de destruí-los deixam-se destruir por eles. Não se atrevem a chamar o tigre por seu nome habitual, mas chamam-nos de seus antepassados ou “os velhos”, “seja porque os têm realmente por tais ou para lisonjeá-los com isso. Quando um europeu menos supersticioso arma armadilhas, vão eles à noite ao local e realizam algumas cerimônias para convencerem o animal, se for preso ou farejar a isca, de que a armadilha não foi posta por eles ou com o seu consentimento”.

Uma vez que certifiquei o fato do endeusamento e da adoração de animais em geral através de alguns exemplos, passo agora ao fundamento e ao sentido disso. Reduzo esse fundamento também ao sentimento de dependência. Os animais eram seres necessários para o homem; sem eles ele não poderia existir, ainda menos como homem. O necessário é porém aquilo de que eu dependo; assim, da mesma forma que a natureza em geral tornou-se um objeto da religião como o princípio fundamental da existência humana, da mesma forma pôde e deveu também a natureza animal tornar-se objeto da adoração religiosa. Por isso considero o culto ao animal principalmente em relação à época em que ele era historicamente justificado, à época de uma cultura que se iniciava, quando então os animais tinham a maior importância para o homem. Mas que importância tem o animal ainda hoje para nós, nós que rimos do culto ao animal! Que é o caçador sem o cão de caça, o pastor sem o cão pastor*, o camponês sem o boi? Não é o esterco a alma da economia? Não é também para nós o boi, como era para os povos antigos, ainda hoje o princípio supremo, o Deus da agricultura? Por que então vamos rir dos povos antigos por terem adorado religiosamente o que para nós, homens racionais, tem ainda o mais alto valor? Não colocamos ainda em muitos casos o animal acima do homem? Não é o cavalo considerado pelo militar em mais alto valor do que o

* Cão pastor (*Schäferhund*) é o que chamamos habitualmente “pastor alemão”. (N.T.)

cavaleiro nos Estados germânico-cristãos? Para o camponês o boi não vale mais do que o criado? E como exemplo histórico apresentei no parágrafo um trecho do Zend Avesta. O Zend Avesta é o livro sagrado dos antigos persas, certamente redigido e deformado mais tarde até sua forma atual. Lá encontramos, certamente segundo uma tradução antiga e imperfeita de Kleuker, numa parte que é chamada o Vendidad: “Pela inteligência do cão existe o mundo... se não guardasse as ruas os lobos e os bandidos destruiriam todos os bens”. Exatamente por causa dessa sua importância, mas também por superstição religiosa, torna-se o cão nos preceitos do Zend Avesta um guarda e protetor contra animais rapaces “não somente igualado ao homem mas também, no que concerne a suas necessidades, tem até mesmo privilégios sobre o homem”. Outros trechos, por exemplo, “quem encontrar um cão faminto é obrigado a alimentá-lo com os melhores alimentos”. “Se se perder uma cadela com filhotes, deve o superior do lugar onde for encontrada recolhê-la e alimentá-la; se isso não fizer, será castigado com mutilação do corpo”. Um homem tem pois menos valor do que o cão. Preceitos ainda piores que colocam o homem abaixo do cão encontramos na religião dos egípcios. Lemos em Diodoro “quem matar um desses animais (isto é, sagrados) será punido com a morte. Se porém for um gato ou um íbis, deve morrer irrevogavelmente, tenha ele matado o animal sem querer ou intencionalmente; a multidão corre e maltrata o infrator da maneira mais cruel”.

Mas contra essa redução da adoração dos animais a sua necessidade e utilidade parecem falar os próprios exemplos por mim apresentados. Tigre, cobra, piolho, pulga — que necessidade têm para o homem? Os animais necessários são os mais úteis. “Não obstante”, observa Meiners em sua obra citada, “serem adorados mais animais úteis do que nocivos, não se pode deduzir daí que a utilidade dos animais fosse a causa de sua adoração. Os animais úteis não são adorados na proporção de sua utilidade, nem os nocivos na de sua nocividade. Tão desconhecidos e incompreensíveis são os motivos pelos quais um animal era aqui predileto, ali outro, quão inexplicáveis e contraditórios os diversos fenômenos do culto aos animais. Assim, os negros de Senegal e Gâmbia adoram e poupam o tigre, enquanto que no império Ante e em outros impérios vizinhos são recompensados os que matam um tigre”. No campo da religião encontramos em princípio, sem dúvida, num caos das maiores e mais intrincadas contradições. Mas apesar disso reduzem-se elas, numa observação mais profunda, aos motivos medo e amor que, de acordo com a diversidade dos *homens*, relacionam-se com coisas diversas, resumem-se no sentimento de dependência. Mesmo que um animal não tenha nenhuma utilidade ou nocividade real ou provada historicamente, mesmo assim associa-o o homem em sua imaginação religiosa a impressões supersticiosas,

sempre por um motivo totalmente casual ou por nós desconhecido³. Que poderes medicinais fantásticos já não se atribuiu às pedras preciosas! Por que motivo? Por superstição. Os motivos íntimos da adoração são pois iguais, diversas são apenas suas manifestações, porque em alguns objetos a adoração se baseia numa utilidade ou numa nocividade imaginária, existente só na crença ou na superstição, e em outros objetos numa utilidade e numa nocividade real. Resumindo, em alguns objetos da adoração religiosa dependem deles felicidade e infelicidade, bem ou mal-estar, doença e saúde, vida ou morte na verdade e realidade, em outros somente na imaginação, na crença, na fantasia.

Nesta oportunidade devo ainda observar que, quando a diversidade e a pluralidade do objeto religioso parecem contradizer minha explicação dada da origem da religião, estou infinitamente longe de reduzir a religião, como em geral qualquer objeto, a algo unilateral e abstrato. Tenho diante dos olhos um objeto sempre em sua totalidade quando medito sobre ele com a cabeça. Meu sentimento de dependência não é um sentimento teológico, schleiermacheriano*, nebuloso, indefinido, abstrato. Ele tem olhos e ouvidos, pés e mãos, é apenas o homem que se sente dependente, que se vê dependente, enfim, que se conhece dependente em todos os lados e sentidos. Mas aquilo de que o homem é dependente, de que se sente e se conhece como dependente, é a natureza, um objeto dos sentidos. Assim é perfeitamente normal que todas as impressões que a natureza causa no homem através dos sentidos, ainda que essas impressões fossem apenas impressões de *idiosincrasia*, possam se tornar e realmente se tornem motivos da adoração religiosa, e que até mesmo os objetos que se relacionam somente com o sentido teórico sem implicações práticas imediatas com o homem, que são as que contêm os genuínos motivos do medo e do amor, tornem-se objeto da religião. Mesmo quando uma entidade natural torna-se objeto de adoração, seja pelo terror ou nocividade que ela inspire, para torná-la inofensiva, seja por sua beneficência e utilidade, para agradecê-la por sua bondade, existem também outros aspectos que caem igualmente no olho e na consciência do homem e por isso são considerados como momentos da religião. Quando o persa adora o cão por sua vigilância e fidelidade, por sua importância e necessidade política e moral para o homem, não é o cão de modo algum um objeto de contemplação somente *in abstracto* como guardião mas também em todas as suas outras qualidades naturais, logo em sua totalidade, sendo portanto compreensível que também essas

* Alusão a Friedrich Schleiermacher (1768-1834), teólogo alemão que atribuiu ao sentimento uma importância essencial na explicação da religião. Para ele, o mistério da religião é “unir-se ao infinito na finitude e ser eterno num instante”. Obra principal: *Reden über die Religion* (Discursos sobre a religião). (N.T.)

suas qualidades sejam forças que colaborem na criação de um objeto religioso. No Zend Avesta são pois apresentadas ainda outras qualidades do cão além de sua utilidade e vigilância. Lá encontramos, por exemplo: “Ele possui oito qualidades interessantes; é *Athorne* (sacerdote), guerreiro, camponês, fonte dos bens, pássaro, assaltante, besta, mulher má, criança. Como sacerdote come o que encontra... como sacerdote vai a todos os que o procuram. ...o cão dorme muito, como um jovem, é como este exaltado no convívio etc”. Também é a flor de lótus, *nymphaea Lotus*, que era um objeto principal de adoração para os antigos egípcios e hindus, sendo até hoje adorada em quase todo o oriente, não somente uma planta útil (pois suas raízes são comestíveis e eram antigamente a principal alimentação dos egípcios) mas também uma das mais belas flores aquáticas. Sim, enquanto que num povo mais racional, prático e acessível à cultura são a base de sua adoração religiosa também apenas as qualidades racionais de um objeto, importantes para a existência humana e a cultura, num povo de características opostas podem ser motivos de adoração as qualidades irracionais desse objeto, apenas curiosas, indiferentes para a existência e a cultura humana. Sim, coisas e entidades podem ser adoradas, para cuja adoração nenhum outro motivo se pode apresentar além de uma simpatia ou idiossincrasia especial. Se a religião não é nada mais que psico e antropologia, compreende-se por si mesmo que também simpatia e idiossincrasia desempenhem um papel nela. Todos os fenômenos estranhos e extraordinários na essência da natureza, tudo o que cativa e arrebatava o olho do homem, o que surpreende e encanta seu ouvido, o que inflama sua fantasia, provoca seu espanto, afeta sua emoção de um modo especial, inusitado, para ele inexplicável, tudo isso deve ser considerado no surgimento da religião, pode mesmo fornecer a base e o objeto da adoração religiosa. “Contemplamos com devoção”, diz Sêneca em suas cartas, “as nascentes dos grandes rios. Erigimos altares para um riacho que repentinamente salta com ímpeto das ocultas. Adoramos as fontes das águas térmicas, e alguns lagos são sagrados para nós devido a sua escuridão e incomensurável profundidade”. “Os rios são adorados”, diz Maximus Tyrius em sua oitava dissertação, “ou por sua utilidade, como o Nilo o era pelos egípcios, ou por sua beleza, como o Peneus pelos tessálios, ou por sua grandeza, como o Ister pelos Citas” ou por outros motivos casuais, aqui indiferentes. “A criança” diz Clauberg, um filósofo alemão que, não obstante, escrevia em latim no século XVII, talentoso discípulo de Descartes, “é na maioria das vezes cativada e arrebatada pelos objetos claros e brilhantes. Esse é o motivo pelo qual os povos bárbaros eram levados ao culto do sol, dos corpos celestes e de outras idolatrias semelhantes”.

Mas não obstante sejam todas essas impressões, afeições e atmosferas tais como o brilho da luz nas pedras (também pedras são

adoradas), o medo da noite, a escuridão e o silêncio da floresta, a profundidade e a incomensurabilidade do mar, a característica e a especialidade, a afabilidade e a ferocidade dos animais, momentos da religião, portanto, fatos que são importantes e que devem ser levados em consideração durante a explicação e a compreensão da religião, mesmo assim encontra-se o homem aqui ainda fora do terreno da história, na condição da infantilidade, quando então o homem individual ainda não é uma pessoa histórica, mesmo que mais tarde se torne tal, pois ainda se deixa dominar por tais impressões e afeições sem discernimento nem crítica, retirando seus deuses de tais impressões e afeições. Tais deuses são apenas meteoros da religião. Somente quando o homem se volta para as qualidades que evocam nele constantemente sua dependência da natureza, que o deixam sentir sempre e de modo marcante que ele não é e não pode ser nada sem a natureza, quando então faz ele dessas qualidades o objeto de sua adoração, só então eleva-se ele a uma religião genuína, permanente, histórica e representada num culto formal. Assim, por exemplo, o sol só é objeto de um culto próprio quando adorado não apenas por causa de seu brilho, de sua aparência que toca os olhos, mas quando é adorado como o princípio supremo da agricultura, como a medida do tempo, como a causa da ordem natural e social, como o fundamento público e notório da vida humana, resumindo, quando é adorado por causa de sua necessidade e beneficência⁴. Somente quando o momento histórico de um objeto surge diante dos olhos, forma também a religião ou um ramo dela um momento histórico característico, um objeto que interessa aos pesquisadores da religião e da história. Isso é válido também para o culto aos animais. Não obstante numa religião estender-se a adoração a outros animais historicamente indiferentes, é entretanto a adoração aos animais historicamente importantes o momento característico ou racional que deve ser relevado; o motivo pelo qual os outros animais, pelo qual outros objetos e qualidades em geral, são adorados como condicionadores e causadores da existência e da humanidade não é isento, como foi desenvolvido, do culto e de uma adoração de objetos dignos por motivos humanos. Os objetos mais necessários, mais importantes e mais influentes, os objetos que mais produzem no homem o sentimento da dependência deles têm também em si todas as propriedades que arrebatam os olhos e o espírito, que produzem espanto, admiração e todas as outras afeições e estados de espírito semelhantes. Por isso lemos nos *Fenômenos de Arato*, na oração a Zeus, ao Deus, à causa dos fenômenos celestes: “Saudações, Pai, grande maravilha (ou seja, grande ser que causa espanto e admiração), grande consolo dos homens”. Unimos pois aqui num mesmo objeto ambas as coisas há pouco ditas. Porém, não o *thauma*, a admiração, mas o *oneiar*, a utilidade, ou seja, não a coisa enquanto objeto de espanto mas do medo e da esperança, não então por causa de suas propriedades admiráveis e dignas de espanto mas por suas propriedades

que fundamentam e conservam a existência humana, que provocam o sentimento de dependência, torna-se um objeto da religião e do culto.

O mesmo vale para o culto aos animais, ainda que tantos animais-deuses só devam sua existência ao *thauma*, à admiração não-crítica, ao pasmo estúpido, à ilimitada arbitrariedade da superstição religiosa. Por isso não devemos admirar e nos envergonhamos com o fato de os homens terem adorado animais, porque o homem apenas amou-se e adorou-se neles. Ele adorou os animais, pelo menos onde o culto ao animal foi um momento histórico, apenas por causa de seus méritos com relação à humanidade, então por causa de si mesmo, não por motivos bestiais mas humanos.

De que no culto ao animal o homem adora a si mesmo temos como exemplo a maneira como ainda hoje o homem valoriza os animais. O caçador valoriza apenas os animais relacionados com a caça, o camponês somente os relacionados com a agricultura, isto é, o caçador valoriza no animal a caça, que é sua profissão, o camponês apenas a economia, que é sua própria alma e sua divindade prática. Por isso temos também no culto ao animal uma prova e um exemplo de que na religião o homem objetiva apenas sua própria essência. Quão diversos os homens, quão diversas suas necessidades, quão diverso seu estágio essencial, característico, tão diversos são também os animais que eles adoram, pelo menos nos povos já pertencentes à história da cultura, de forma que pela qualidade dos animais que eram o objeto de sua adoração conhecemos até mesmo a qualidade dos homens que os adoravam. Assim, como observa Rhode em sua obra *A lenda sagrada e o sistema religioso total dos antigos bálticos, medos e persas ou Zends*, “era o cão para os persas, que inicialmente viviam apenas de criação de gado, a mais importante proteção na luta contra os animais arimânicos, isto é, contra lobos e outros animais de rapina e por isso era punido com a morte quem matava um cão ou uma cadela prenha. Os egípcios não precisavam temer em sua agricultura nem lobos, nem outros animais de rapina. Os ratos eram para eles os instrumentos do *typhon* que os prejudicavam, por isso tinha o gato para eles a mesma importância que o cão para os Zends”. O culto aos animais e à natureza em geral não nos mostra somente o estágio prático da cultura de um povo mas também sua natureza teórica, seu estágio espiritual em geral; porque, enquanto o homem adora animais e plantas, não é ainda um homem como nós, identifica-se pois com os animais e as plantas, estes são para eles ora seres humanos, ora sobre-humanos. No *Zend Avesta* é, por exemplo, o cão subjugado às leis como o homem. “Se ele morder um animal doméstico ou um homem, ser-lhe-á cortada como castigo pela primeira vez a orelha direita, pela segunda vez a esquerda, pela terceira vez o pé direito, pela quarta vez o esquerdo, pela quinta o rabo”. Os

trogloditas, segundo Diodoro, chamavam o boi e a vaca, o bode e a cabra de pai e mãe, porque recebiam sempre deles sua alimentação quotidiana e não de seus pais naturais. Como noticia Meiners, os indígenas da Guatemala, assim como os negros africanos, acreditam que a vida de cada homem está inseparavelmente unida à de um certo animal e que, quando o animal-irmão é morto, o homem também deve morrer. Também diz Sakontala para as flores: “Eu sinto um amor fraternal por essas plantas”. Um belo exemplo da diferença entre a essência humana no estágio da adoração oriental da natureza e a essência humana em nosso estágio nos mostra a anedota que W. Jones nos conta: quando certa vez colocou sobre a mesa a flor de lótus para examiná-la, chegou um estrangeiro do Nepal e logo que avistou a flor caiu de joelhos por devoção. Que diferença entre o homem que devotamente cai de joelhos diante de uma flor e o homem que só encara a flor sob o ponto de vista da botânica!

SÉTIMA PRELEÇÃO

Com a afirmação de que o homem adora a si mesmo nos animais (uma afirmação que não é negada pelo culto aos animais, para o qual não se podem apresentar argumentos racionais e históricos, e que deve sua existência somente ao medo ou mesmo a casualidades especiais e idiossincrasias, porque, quando o homem adora alguma coisa sem motivo, objetiva ele nela apenas sua própria tolice e loucura), com esta afirmação, digo, chegamos à frase mais importante do parágrafo, à frase segundo a qual o homem adora como Deus tudo aquilo de que ele sabe ou crê ser a sua vida dependente e que exatamente por isso no objeto da adoração só se evidencia o valor que ele atribui a sua vida e a si mesmo em geral e que, conseqüentemente, a adoração de Deus depende da adoração do homem. Essa frase é apenas uma antecipação do resultado e do desenvolvimento subsequente dessas preleções; mas como ela já surge neste parágrafo e por ser da maior importância para todo o meu desenvolvimento e concepção da religião, que já seja então mencionada nesta oportunidade, no culto ao animal que, enquanto fundado sobre um princípio racional, confirma e mostra a verdade dessa frase.

Para recapitular o que foi dito anteriormente, quando o culto ao animal se eleva ao estágio de um momento cultural, de um fenômeno digno de nota na história da religião, tem aí um motivo humano ou egoísta. Emprego, para espanto dos teólogos bajuladores e filósofos fantasmas, como denominação do fundamento e da essência da religião

apenas a palavra egoísmo. Críticos sem espírito crítico, que se prendem a palavras, concluíram por isso de minha “filosofia” em toda a grande sabedoria deles que o resultado dela é o egoísmo e que exatamente por isso não penetrei na essência da religião. Mas, note-se bem!, quando emprego a palavra egoísmo no significado de um princípio filosófico ou universal, entendo aí não o egoísmo no sentido vulgar da palavra, como alguém que tenha um pouco de espírito crítico pode perceber na coerência e no contraste em que uso a palavra egoísmo. Emprego-a em oposição à teologia ou à crença em Deus, em cujo sentido, se for rigoroso e conseqüente, todo amor que não tenha Deus como meta e objeto, mesmo o amor entre os homens, é um egoísmo; por isso não me refiro aí ao egoísmo do homem para com o homem, o egoísmo moral, não o egoísmo que tudo o que faz, ainda que aparentemente fazendo para os outros, só faz tendo em vista sua própria vantagem, portanto não o egoísmo característico de filisteus e burgueses, que é o contrário de toda franqueza no pensar e no agir, de todo entusiasmo, genialidade e amor. Entendo por egoísmo o fazer valer-se a si mesmo conforme a natureza e, conseqüentemente (porque a razão do homem nada mais é do que a natureza consciente do homem) conforme a razão, o afirmar-se a si mesmo do homem diante de todas as instâncias antinaturais e anti-humanas que a hipocrisia teológica, a fantasia religiosa e especulativa, a brutalidade e o despotismo político impõe ao homem. Entendo por egoísmo o egoísmo necessário, imprescindível, que, como foi dito, não é o moral mas o metafísico, isto é, fundado na essência do homem sem seu saber e querer, o egoísmo sem o qual o homem não pode viver; porque para viver devo apropriar-me constantemente do que me é conveniente e evitar o que me agride e me é nocivo, o egoísmo pois que está no organismo, na posse do material assimilável e na recusa do não-assimilável. Entendo por egoísmo o amor do homem por si mesmo, ou seja, o amor pela essência humana, o amor que é o impulso para a satisfação e aprimoramento de todos os anseios e talentos, sem cuja satisfação e aprimoramento ele não será nem poderá ser um homem verdadeiro, completo. Entendo por egoísmo o amor do indivíduo por indivíduos de sua espécie; porque o que sou sem eles? O que sou sem o amor à essência de meu semelhante? — o amor do indivíduo por si mesmo no sentido em que todo amor por um objeto, por uma coisa, é um amor indireto por si mesmo, porque só posso amar o que corresponde a meu ideal, a meu sentimento e a minha essência. Em resumo, entendo por egoísmo aquele instinto de conservação pelo qual o homem não se sacrifica, não sacrifica sua inteligência, sua sensibilidade, seu corpo (para tirar exemplos do já citado culto a animais) a asnos e ovelhas espirituais, a lobos e trígres políticos, a grilos e corujas filosóficas, aquele instinto racional que diz ao homem que é tolice e loucura deixar-se sugar o sangue do corpo e a razão da cabeça por piolhos, pulgas e percevejos meramente por auto-renegação religiosa, deixar-se envenenar

por serpentes e devorar por tigres e lobos; aquele instinto racional que, mesmo quando o homem erra e se rebaixa à adoração de animais, clama para ele: honra apenas os animais nos quais tu te honras a ti mesmo, os animais que te são úteis e necessários; porque, mesmo os animais que tu honras sem motivo racional para essa adoração, adora-os apenas porque crês ou imaginas que a adoração deles trará para ti alguma vantagem. A expressão vantagem é, de resto, como já observei em minhas explicações e complementações para *A essência da religião*, uma expressão vulgar, imprópria, contrária ao sentido religioso; porque vantajosa pode ser também uma coisa, mas o que é um Deus, um objeto de adoração religiosa, não é uma coisa mas um ser; vantajoso é uma expressão de mera utilização, da passividade; mas atividade, vida, é uma qualidade essencial dos deuses, como já muito bem afirma Plutarco. A expressão e o conceito religioso para vantagem é benefício, porque só o benefício, mas não a vantagem, me inspira sentimentos de gratidão, adoração e amor, e só esses sentimentos são religiosos por sua natureza e seus efeitos. Por causa de seu benefício, religiosa ou poeticamente, por causa de sua vantagem, irreligiosa, vulgar ou prosaicamente, por causa de sua necessidade, de sua imprescindibilidade, dizendo filosoficamente, é a natureza em geral adorada e também as plantas e os animais em especial.

Por isso o culto ao animal tem o princípio comum a qualquer outro culto, pelo menos quando tem um sentido religioso racional, ou: o que eleva os animais a objetos de adoração religiosa em homens de alguma reflexão, o que é o motivo dessa adoração é o mesmo motivo da adoração de qualquer outro objeto; esse motivo é exatamente a vantagem ou o benefício. Diversos são os deuses dos homens somente conforme os diversos benefícios que eles prestam ao homem, diversos somente conforme os instintos e necessidades do homem que eles satisfazem, diversos são os objetos da religião somente conforme as diversas faculdades da essência humana com as quais eles se relacionam. Assim é, por exemplo, Apolo o médico das doenças psíquicas e morais, Asclépio o médico das físicas, corporais. Mas o motivo da adoração, o princípio de sua divindade, o que os torna deuses é sua referência ao homem, sua vantagem, seu benefício, ou seja, o egoísmo humano, porque, se não amo a mim mesmo, não me adoro, como posso adorar o que me é útil e benéfico? Como posso amar o médico, se não amo a saúde? Como posso amar o professor, se não quero satisfazer minha sede de aprender? Como posso adorar a luz, se não tenho olhos que procuram a luz, que necessitam dela? Como posso enaltecer e louvar meu criador, se desprezo a mim mesmo? Como posso reconhecer e adorar um ser objetivamente supremo, se não tenho um ser subjetivamente supremo dentro de mim? Como posso aceitar um Deus fora de mim, se não sou para mim mesmo um Deus, porém de outra forma? Como crer num Deus exterior sem pressupor um Deus interior, subjetivo?

Mas o que é esse ente supremo no homem do qual dependem todos os outros entes supremos, todos os deuses fora dele? É o conteúdo de todos os seus impulsos humanos, necessidades e talentos, é a existência em geral, a vida do homem, porque esta abrange tudo em si. O homem transforma em Deus ou numa essência divina tudo aquilo de que sua vida depende, porque sua vida é para ele uma essência divina, um bem divino. Quando o homem diz “A vida não é o melhor dos bens”, é a vida tomada aqui num sentido limitado, subordinado, aí encontra-se o homem no estado de desgraça, de desespero, não no estado normal da vida, aí certamente repudia e despreza a vida, mas só a despreza porque para a sua vida faltam as qualidades e os bens que fazem parte da vida normal, porque não é mais uma vida. Assim, quando, por exemplo, um homem perde a liberdade, quando é escravo da arbitrariedade alheia, então pode e deve desprezar esta vida, mas somente porque esta vida é uma vida falha, nula, uma vida que não possui a condição mais essencial e característica da vida humana, o movimento e a determinação segundo a própria vontade. Aqui se explica também o suicídio. O suicida não tira sua própria vida; ela já lhe foi tirada. Por isso ele se mata; destrói apenas uma ilusão; joga fora somente uma casca cujo cerne, seja por sua culpa ou não, já está há muito apodrecido. Mas, no estado normal de saúde e quando sob o conceito de vida se entende o conteúdo de todos os bens essenciais para o homem, é a vida, e com plena razão, o mais precioso bem, a mais elevada essência do homem.

Como apresento exemplos e provas empíricas e históricas para os meus princípios fundamentais porque quero apenas levar à consciência e expressar o que outros, o que os homens em geral, pensam e sentem, apresento também para esta afirmação, em minhas complementações e explicações para *A essência da religião*, alguns trechos de Aristóteles, Plutarco, Homero e Lutero. Com algumas citações como estas não pretendo naturalmente provar a verdade de uma sentença, como me objetaram críticos ridículos, sem espírito crítico. Aprecio a concisão, digo com poucas palavras o que outros dizem com volumes. Mas certamente a maioria dos intelectuais e filósofos tem a característica de somente se convencerem do peso de um argumento quando ele lhes é dado em forma de um grosso volume. Aquelas citações substituem muitas, têm um significado universal, podem ser confirmadas por milhares e milhares de citações eruditas; mas todos esses milhares não dizem mais, pelo menos quanto à qualidade, do que estas poucas citações. Mas o que ainda vale infinitamente mais do que uma citação erudita é a experiência da vida. E esta confirma em todos os passos que damos, em todos os olhares que lançamos nela, a verdade daquela sentença, que para os homens a vida é o mais precioso dos bens. E igualmente confirmam-na acima de tudo a religião e sua história; porque, uma vez que a filosofia nada mais é que a arte do pensamento, não é a religião

nada mais que a arte da vida e que por isso nada mais nos traz à contemplação e à consciência do que as forças e os impulsos que regem diretamente a vida do homem. Essa verdade é mesmo o princípio geral, universal, de todas as religiões. Só porque inconsciente, espontânea e necessariamente a vida é um bem divino para o homem, é que ele transforma conscientemente em Deus, na religião, tudo de que dependa, seja realmente ou na imaginação, o surgimento e a conservação desse bem divino. Toda satisfação de um impulso, seja esse baixo ou elevado, físico ou espiritual, prático ou teórico, é para o homem um prazer divino e somente por isso adora ele objetos ou seres como majestosos, adoráveis, divinos por depender deles essa satisfação. Um povo que não tem impulsos espirituais não tem também deuses espirituais. Um povo para o qual a razão não é uma entidade divina como sujeito, isto é, como faculdade e atividade humana, nunca fará de uma entidade racional um Deus, um objeto de sua adoração. Como posso fazer da sabedoria uma deusa como Minerva, se a sabedoria não é em si e por si mesma uma entidade divina? Como em geral divinizar uma coisa da qual minha vida depende, se a vida nada tem de divino para mim? Somente a diferença dos impulsos humanos, necessidades e capacidades, somente essa diferença e sua hierarquia determinam então a diferença e a hierarquia dos deuses e das religiões. O critério da divindade é exatamente por isso a origem dos deuses, é portanto o homem em si mesmo. O que corresponder a esse critério é um deus, o que o contradisser, nenhum. Mas esse critério é o egoísmo no sentido evoluído da palavra.

A referência que um objeto tem com o homem, a satisfação de uma necessidade, a indispensabilidade, o benefício são os motivos pelos quais o homem faz de um objeto um deus. O ente absoluto é para o homem, sem que ele o saiba, o próprio homem; os chamados entes absolutos, os deuses, são relativos, são entidades dependentes do homem, são deuses para o homem só enquanto eles ainda servem a sua essência, enquanto são para o homem úteis, prestativos, correspondentes ou, resumindo, benéficos. Por que os gregos riam-se dos deuses dos egípcios, dos crocodilos, gatos e íbis? Porque os deuses dos egípcios não correspondiam à essência, às necessidades dos gregos. Onde estava o motivo pelo qual para eles só os deuses gregos eram tidos por deuses? Nos deuses em si mesmos? Não! Nos gregos; nos deuses só indiretamente, só à medida que eram exatamente correspondentes à essência dos gregos⁵. Mas por que os cristãos repudiaram os deuses pagãos, gregos e romanos? Porque seu gosto religioso se transformou, porque os deuses pagãos não mais ofereciam a eles o que desejavam. Por que então só o Deus deles é para eles Deus? Porque é a essência da essência deles, porque é semelhante, correspondente a suas necessidades, desejos e idéias.

Primeiramente partimos dos fenômenos mais gerais e mais comuns da religião e daí passamos para o sentimento de dependência; mas agora voltamos por cima e por trás do sentimento de dependência

e descobrimos como último princípio subjetivo da religião o egoísmo humano no sentido dado, não obstante desempenhe também o egoísmo no sentido vulgar e habitual da palavra um papel não sem importância na religião, mas deste eu me abstraio. Pergunta-se apenas se esta explicação da essência e da origem da religião e de seus objetos, os deuses, absolutamente contrária aos argumentos habituais, transcendentais, sobrenaturais, isto é, fantásticos da religião, é conforme a verdade, se com ela acertei em cheio, se expressei corretamente tudo aquilo que a humanidade tem em mente na adoração aos deuses. Já apresentei muitas provas e exemplos, mas como o objeto é importante, como só se podem combater os intelectuais com suas próprias armas, isto é, citações, assim sendo apresentarei mais. “A planta, a árvore cujos frutos se comiam”, diz Rhode na já citada obra sobre a religião dos antigos hindus e persas, “era adorada e implorada para que no futuro produzisse mais frutos. Também era adorado o animal de cujo leite e carne se alimentava; a água porque tornava a terra fértil; o fogo porque aquecia e iluminava; o sol e as estrelas porque sua influência benéfica sobre a vida não passa despercebida mesmo à mais embotada inteligência”. O autor da já também citada obra *De l'origine des principes religieux* extrai da *Histoire des incas de Perou par Garcillaso de la Vega*, uma obra que infelizmente não consegui obter, o seguinte: “Os habitantes de Chinha diziam ao Inca que eles não queriam nem reconhecer Inca como rei, nem o sol como Deus, porque já possuíam um que adoravam, que seu deus comum era o mar, que era algo muito diferente do que o sol, porque lhes dava como alimento grande quantidade de peixes, enquanto que o sol nada lhes proporcionava de bom, sendo seu calor excessivo apenas incômodo para eles e nada podiam aproveitar dele”. Adoravam pois o mar como deus, conforme sua própria confissão, porque era para eles uma fonte de alimentação; pensavam como aquele cômico grego que diz: “O que me alimenta considero como meu deus”. O provérbio comum: “De quem como pão, a este canto uma canção”, serve pois também para a religião. A própria língua já nos fornece provas. *Almus*, por exemplo, significa aquele que alimenta, por isso é principalmente o epíteto de Ceres e exatamente por isso amado, precioso, majestoso e sagrado. “Dentre todas as divindades de que a teologia nos dá notícia”, lemos em Diodoro, “nenhuma é tão respeitada pelos homens como as duas que, por suas mais benéficas descobertas, conseguiram tão grande gratidão da humanidade, Dionísio, pela introdução da melhor bebida, e Demeter, pelo fornecimento do melhor alimento sólido”. Erasmo faz em seus adágios ao provérbio dos antigos: “O homem é um deus para os homens” a observação: “a antigüidade acreditava que ser Deus significava ajudar aos mortais”. Essa mesma observação faz o filósofo J. V. Meyen numa nota para a *Eneida* de Virgílio. Os antigos prestavam àqueles, diz ele, que faziam descobertas benéficas honrarias divinas

após a morte porque estavam convencidos de que um deus nada mais é do que o que ajuda aos mortais. “Por que motivo”, diz Ovídio nas epístolas do exílio, “devemos adorar deuses, se tiramos deles a vontade de ajudar ou socorrer? Se Júpiter é surdo diante de minhas súplicas, para que deverei eu sacrificar uma vítima diante de seu templo? Se, durante minha viagem, o mar não me proporciona tranqüilidade, para que deverei eu, pelo nada, agradecer a Netuno com incenso? Se Ceres não realiza os desejos do camponês trabalhador, por que deverá receber as entranhas de um sadio leitão?” Só a utilidade e o benefício glorificam então homens e deuses! “Para o mortal, deus é quem socorre o mortal”, diz Plínio, o Velho. Segundo Gellius tem o próprio Júpiter seu nome *Jovem* de *juvando* (ajudando), isto é, do socorro e do benefício, em oposição ao *Nocere*, prejudicar. Na obra de Cícero *Dos deveres* encontramos: “Logo depois dos deuses são os homens os seres mais úteis ao homem” — os deuses são então os primeiros seres úteis ao homem. Também diz Erasmo em seus adágios: “O provérbio ‘um deus mas muitos amigos’ nos aconselha a fazermos tantos amigos quanto possível, porque esses são os que mais podem ajudar depois dos deuses”. Em sua obra sobre a natureza dos deuses diz Cícero (ou melhor, o epicurista Velleius — mas aqui pouco importa) ser um absurdo a afirmação de Perseu de que as coisas úteis e saudáveis eram tidas por deuses e repreende a Pródico pela mesma afirmação, porque assim estaria ele anulando a religião; mas ao mesmo tempo repreende também a Epicuro, uma vez que este, ao negar na divindade o mais divino, o mais grandioso — a bondade, a beneficência — estaria destruindo a religião pela raiz, porque como se pode honrar os deuses, diz ele, quando não se recebe deles nada de bom nem se pode esperar? A religiosidade, a *pietas*, é a justiça perante os deuses; mas como se pode dever um favor a alguém de quem nada recebemos? Nos deuses adoramos, diz Quintiliano em suas instituições oratórias, primeiramente a majestade de sua natureza, em seguida o poder peculiar a cada um e as descobertas que trouxeram para o homem alguma utilidade. Quintiliano distingue aqui o poder e a majestade dos deuses e os seus benefícios, mas essa distinção cai diante de uma observação mais profunda, porque quanto mais majestoso e poderoso é um ser mais capacidade tem ele de ajudar aos outros e vice-versa. O mais alto poder coincide com o mais alto benefício. Por isso em quase todos os povos é o deus das forças e poderes celestiais o mais alto, o mais sublime, o mais majestático, o deus dos deuses, porque os efeitos e os benefícios do céu são superiores também a todos os outros efeitos e benefícios, são os mais gerais, vastos, grandiosos e necessários. Assim, por exemplo, Júpiter é chamado, entre os romanos, *Optimus*, *Maximus*, isto é, “por causa de seus benefícios”, como o próprio Cícero observa, “o melhor”, “por causa de seu poder” ou “o maior e mais sublime dos deuses”. Uma distinção semelhante à de

Quintiliano encontramos em Plutarco em seu *Amatorius*: “O elogio aos deuses baseia-se principalmente em sua *Dynamis*, isto é, seu poder, e na *Ophelia*, isto é, a utilidade do benefício, mas, como foi dito, ambos os conceitos coincidem, porque quanto mais um ser for para si mais pode ser também para os outros. Quanto mais for mais pode também ajudar aos outros, mas também prejudicar. Por isso diz o próprio Plutarco em seu *Symposiakon*: “os homens adoram mais as coisas de utilidade mais geral e mais abrangente, como a água, a luz, as estações do ano”.

OITAVA PRELEÇÃO

Quando os últimos resquícios da religião pagã foram destruídos ou pelo menos despídos de sua importância e dignidade política, quando, dentre outros, a deusa da vitória devia ser afastada do lugar onde até então havia ficado, escreveu Symmachus uma apologia à religião antiga e histórica, como também ao culto da vitória. Dentre os argumentos apresenta ele também a *Utilitas*, a utilidade, como a mais certa característica de uma divindade. Ninguém negará, diz ele, que a divindade que deve ser adorada é aquela que se confessa que é desejada. Isto significa: somente é objeto da religião, da adoração, aquilo que é objeto dos desejos humanos, e só desejamos o bom, o útil e o benéfico. Os eruditos entre os pagãos clássicos, os gregos, definiram por isso como uma qualidade essencial e condição da divindade a bondade, o benefício, a filantropia. “Nenhum Deus”, diz Sócrates no Teeteto de Platão, “é mal-intencionado contra os homens”. “Que é nos deuses”, diz Sêneca em suas cartas, “o motivo de sua beneficência? Sua natureza. Loucura é a crença de que eles querem prejudicar; eles não o podem”. “Deus”, diz ele no mesmo lugar, “não procura servos, ele mesmo serve à espécie humana”. “É igualmente absurdo”, diz Plutarco em sua obra sobre as contradições dos estóicos, “negar aos deuses a perenidade, assim como a providência e a filantropia ou o benefício”. “Sob Deus”, diz Antipater de Tarso em Plutarco, na mesma obra, “entendemos um ser feliz, imperecível e benéfico aos homens”. Por isso os deuses, pelo menos os prediletos, são chamados pelos gregos “distribuidores dos bens”, ou *Soteres*, isto é, salvadores, redentores. A própria religião grega não possui um deus do mal próprio, autônomo, como os egípcios tinham o seu *Typhon*, e os persas o seu *Ahriman*.

Os padres da Igreja ironizavam os pagãos porque estes tinham transformado em objeto de sua adoração ou religião as coisas e entidades

benéficas e úteis. Os ingênuos gregos, diz, por exemplo, Julius Firmicus, consideram deuses tudo o que lhes presta alguma forma de benefício. Objeta contra eles, entre outras coisas, que os Penates derivavam da palavra *Penus*, que significa apenas alimento. Os pagãos, diz ele, homens que por vida nada mais entendiam que a liberdade de comer e beber, transformaram os alimentos em deuses. Também repreende-os pelo culto de Vesta que nada mais era do que o fogo doméstico que no forno serve ao uso cotidiano e que por isso deveria ter por sacerdotes cozinheiros ao invés de virgens. Mas por mais que os padres da Igreja, os cristãos em geral, repreendessem e ironizassem os pagãos pelo fato de eles terem prestado honrarias divinas às coisas úteis, como o fogo, a água, o sol, a lua, exatamente por causa de seus efeitos tão benéficos para o homem, não os repreendiam entretanto por causa do princípio ou fundamento dessa adoração mas somente por causa do objeto de sua adoração, não então por terem feito do benefício e utilidade o fundamento da adoração, da religião, mas porque não adoraram o objeto certo, porque não adoraram o ser do qual provinham todas as qualidades e efeitos benéficos e úteis para o homem, o ser que unicamente pode ajudar e tornar o homem feliz, Deus, um ser diverso da natureza, espiritual, invisível, todo-poderoso, o criador da natureza. O poder de prejudicar e ajudar, trazer o bem e a dor, a saúde e a doença, a vida e a morte que os pagãos, de acordo com sua perspectiva sensorial, distribuíam em coisas diversas, reuniram-no os cristãos em um único ser graças a seu pensamento ultra-sensorial, abstrato, de forma a se tornar esse Uno, que os cristãos denominam Deus, o único ser terrível e poderoso, querido e benéfico. Ou ainda: ao fazermos do benefício a única qualidade essencial da divindade, então os bens que os pagãos distribuíam em coisas diversas da realidade, reuniram-nos os cristãos num único ser e por isso afirmavam ser Deus o conteúdo de todos os deuses. Mas por definição, isto é, no conceito da divindade em si, em princípio, ou seja, na essência ou no fundamento, não se distinguem dos pagãos. Na Bíblia, tanto no Antigo quanto no Novo Testamento, tem a palavra Deus o sentido de benfeitor em todos os lugares que lemos: “Serei um Deus para eles”, ou onde traz um genitivo depois de si: “Sou o Deus de Abraão”. Agostinho diz no quarto livro de sua *Cidade de Deus*: “Se a felicidade é uma divindade, o que os romanos a consideram, por que não a adoram exclusivamente, por que não se dirigem somente para seu templo? Porque, quem não quer ser feliz? Quem deseja algo a não ser para com isso ser feliz? Quem quer receber algo de algum Deus que não seja a felicidade? Mas a felicidade não é uma deusa e sim um dom de Deus. Que seja procurado então o Deus que a pode dar”. Nessa mesma obra, diz Agostinho com relação aos demônios platônicos*:

* “Demônios” porque fiel aqui ao sentido original da palavra grega *daimon*, que significa *divindade*, e que foi deturpada no grego do Novo Testamento, tendo o sentido exclusivo de “espírito mau”. (N.T.)

“Quaisquer que forem os imortais e felizes que habitam as moradas divinas, se não nos amarem e desejarem a nossa felicidade, não devem ser adorados”. Só então quem ama o homem e deseja sua felicidade é objeto de adoração e de religião para os homens. Lutero diz em sua interpretação de alguns capítulos do quinto livro do Gênesis: “Assim, a razão descreve Deus como sendo alguém que ajuda o homem, que é útil para ele e suficiente em tudo. Assim fizeram os pagãos... os romanos tinham muitos deuses por causa de seus interesses e necessidade de ajuda. Quantas fossem as necessidades, bens e utilidades na terra, tantos deuses escolhiam, a ponto de transformarem em deuses até plantas e alhos... Também sob os papas fizemos muitos deuses, cada doença e dificuldade tinha seu próprio Deus e protetor. As mulheres grávidas quando se viam em dificuldades clamavam por Sta. Margarida, que era sua deusa... S. Cristóvão é o protetor dos que estão agonizantes. Assim, cada um dá a um qualquer o nome de Deus, bastando que ele proporcione maior quantidade de bens... Por isso digo mais uma vez, a razão sabe de certa forma que Deus pode e deve ajudar, mas o Deus certo ela não encontra. .. O Deus verdadeiro é citado na Bíblia como protetor e distribuidor de todos os bens”. Em outra passagem diz dos pagãos: “Não obstante se enganem quanto à pessoa de Deus por causa da idolatria (ou seja, voltarem-se para falsos deuses ao invés do Deus verdadeiro), entretanto lá existe o culto devido ao Deus certo, isto é, a oração e o fato de esperarem dele todo bem e ajuda”. Isto significa: o princípio subjetivo dos pagãos é inteiramente correto ou subjetivamente têm razão enquanto entendem por Deus algo que é bom e benéfico, entretanto enganam-se objetivamente, isto é, quanto ao objeto.

Os cristãos se acaloraram especialmente contra os deuses da filosofia pagã, ou seja, contra o deus dos estóicos, dos epicuristas e aristotélicos, porque estes suprimiam a providência implícita ou explicitamente, porque retiraram as qualidades que unicamente fornecem a base da religião, como já observei antes, as qualidades que se relacionam com o bem-estar e o mal-estar do homem. Assim diz, por exemplo, Mosheim, um teólogo erudito do século XVIII, em suas observações sobre o sistema intelectual de Cudworth, uma obra teológico-filosófica contra o ateísmo, contra o deus de Aristóteles, “que ele em nada ajuda nem prejudica a espécie humana, não sendo por isso digno de nenhum culto. Aristóteles acreditava que o mundo existe tão necessária e eternamente quanto Deus. Por isso julgava ser o céu tão imutável quanto Deus. Daqui se conclui que Deus não é livre e que, conseqüentemente, é inútil invocá-lo; porque, se o mundo se move conforme uma lei eterna e que não pode ser modificada, não vejo como podemos esperar a ajuda de Deus. (Percebemos, diga-se de passagem, neste exemplo, que a crença em Deus e no milagre, que o racionalismo

moderno destruiu, são idênticas, como veremos mais adiante.) Aristóteles só deixa que Deus subsista pelo nome, de fato ele o anula. O Deus aristotélico é ocioso como o epicurista, sua energia, isto é, atividade, é apenas a vida imortal e a contemplação*. Mas fora com um Deus que só vive para si e cuja essência só consiste em pensar! Pois, como pode o homem esperar de um tal deus consolo e proteção?”. Esses pronunciamentos aqui apresentados não expressam apenas o espírito religioso ou teológico desses indivíduos, expressam antes o espírito de teólogos e cristãos, o espírito da própria religião e da teologia cristã; a eles poderiam ser acrescentadas inúmeras outras citações. Mas para que esta quantidade desnecessária e monótona? Observo ainda que já os pagãos crentes e devotos, mesmo dentre os filósofos, combateram igualmente deuses filosóficos, inúteis; assim por exemplo, os platônicos contra o deus estóico, os estóicos (que em comparação com os epicuristas eram pagãos devotos) contra o deus dos epicuristas. O estóico Cícero, por exemplo, diz em sua obra sobre a natureza dos deuses: “até mesmo os bárbaros, até mesmo os tão ridicularizados egípcios não adoram nenhum animal a não ser por causa de seu benefício; mas do vosso ocioso deus não podemos citar nenhum benefício nem mesmo uma atitude, uma ação. Por isso é ele deus só de nome”.

Mas se as provas dadas até aqui tiverem significado universal, se a intenção nelas expressa for comum a todas as religiões e teologias, quem poderá negar ser o egoísmo humano o princípio fundamental da religião e da teologia? Pois, se a dignidade de ser adorado e implorado, logo, se a divindade de um ser depende exclusivamente de sua relação com o bem-estar humano, se é divino somente um ser que seja benéfico e útil ao homem, então o motivo da divindade de um ser está somente no egoísmo do homem, que relaciona tudo só consigo e só julga conforme essa relação. De resto, ao fazer do egoísmo a base e a essência da religião, não a represso por isso, pelo menos em princípio, mas não sem restrições. Só a represso quando esse egoísmo for vulgar, como, por exemplo, na teologia, onde a religião faz de sua essência a relação do objeto, isto é, da natureza com o homem, tomando por isso um caráter extremamente egoísta com relação à natureza, um caráter que despreza a natureza ou, quando é um egoísmo fantástico, anti e sobrenatural, que vai além dos limites do egoísmo necessário fundado na natureza, como é o caso da fé cristã em milagre e imortalidade.

Mas contra esta minha concepção e explicação da religião, os teólogos aduladores e os fantasmas especulativos, que só contemplam as coisas e os homens sob o ponto de vista de seus conceitos e idéias

* Ver *Metafísica*, livro XII, cap. 7, e *Eth. Nic.*, livro X. (N.T.)

forjadas, que nunca descem de sua cátedra (que é o ponto culminante e artificial de sua vaidade espiritual e especulativa) para se colocarem no mesmo plano das coisas que devem ser observadas, esses teólogos e fantasmas, digo, objetaram contra mim que eu, em oposição a esses senhores espirituais e especulativos, estou acostumado a primeiro me identificar com as coisas, a comunicar-me com elas e conhecê-las antes de julgá-las, fazendo de fenômenos particulares, isto é, subordinados e casuais, a essência da religião. A essência da religião (objetam esses bajuladores, fantasmas e especuladores, que nunca lançam um olhar sobre a verdadeira essência do homem) é exatamente o oposto daquilo que eu digo ser a essência da religião, ela não é auto-afirmação, egoísmo, é antes um dissolver-se no absoluto, no infinito, no divino ou de que outras formas soem tais frases ocas, é um renegar-se, um sacrificar-se do homem. Certamente existem vários fenômenos na religião que pelo menos aparentemente contradizem minha concepção da religião e justificam a contrária. São as negações da satisfação dos instintos mais naturais e poderosos, a mortificação da carne e de seus maus prazeres, como dizem os cristãos, as castrações espirituais e corporais, as automartirizações e dilacerações, as expiações e castrações, que desempenham um importante papel em quase todas as religiões. Já vimos como os fanáticos adoradores de cobras na Índia se deixam morder por elas e como os fanáticos e entusiastas adoradores de animais hindus e tibetanos se deixam sugar a si mesmos e a outros, por auto-renegação religiosa, o sangue do corpo e a inteligência da cabeça.

Eu, com prazer, acrescento a esses exemplos ainda outros para proporcionar a meus inimigos as armas contra mim. Os egípcios sacrificavam pelo bem de seus animais sagrados o bem dos homens. Assim, em casos de incêndio, cuidava-se mais no Egito da salvação dos gatos do que de apagar o incêndio. Um cuidado que me evoca imediatamente aquele comissário da polícia real prussiana que há alguns anos, num domingo, durante o sacrifício da missa, proibiu de apagar um incêndio, numa abnegação tipicamente prussiano-cristã. Sim, Diodoro nos conta: “quando certa vez a fome oprimia os egípcios, muitos se viram obrigados a devorarem-se a si mesmos, mas ninguém foi acusado de ter comido um único dos animais sagrados”. Que piedade, que divindade! Os homens se devorando em nome da bestialidade consagrada pela religião! Maximus Tyrius narra em sua oitava dissertação que uma egípcia que tinha educado um crocodilo com seu filho não se lamentou quando aquele crocodilo, já crescido, devorou seu filho mas até mesmo julgou uma grande felicidade que seu filho fosse uma vítima do deus doméstico; e Heródoto conta que uma egípcia tinha até mesmo se cruzado com um bode⁶. Pode-se, pergunto eu aos filósofos e teólogos que certamente não condenam na prática o amor a si mesmo como princípio da religião, moral e filosofia mas somente na teoria, pode-se, digo, levar

o princípio do autodesprezo e da abnegação mais além do que essa egípcia? Um inglês viajava uma vez, como é narrado nas anotações de Hüttner para *A legislação hindu* ou *Os preceitos de Menu*, na Índia, passando por uma mata. Repentinamente saltou um tigre e apanhou um menino que gritava em altos brados. O inglês ficou fora de si de pavor, mas o hindu, tranqüilo. Como, disse ele, podem vocês ser tão frios? O hindu respondeu: “O grande deus assim o quis”. Existe maior resignação do que deixar um menino ser devorado por um tigre sem se perturbar e sem agir, na piedosa fé e convicção de que tudo o que acontece vem de Deus, e o que vem de Deus é bem deliberado? É sabido que os cartagineses sacrificavam a seu Deus, Moloch, em tempos de dificuldade e perigo, o que há de mais caro ao homem, os próprios filhos. Contra a legitimidade desse e de outros exemplos dados não se pode objetar que na abnegação religiosa não se trata de o homem renegar a outros homens mas somente a si mesmo; porque é certamente mais fácil para muitos pais e mães sacrificarem a si mesmos do que a seus filhos. Que os cartagineses não eram insensíveis ao amor de seus filhos é provado, como conta Diodoro, pelo fato de terem eles tentado durante longo tempo sacrificar crianças estranhas ao invés das próprias. Mas os sacerdotes de Moloch acolheram mal essa tentativa, não obstante altamente limitada e ilusória, de humanizar o culto de Moloch, da mesma forma que ainda hoje os adeptos especulativos e religiosos da não-humanidade divina reagem quando se quer humanizar a religião. “Existem adoradores da divindade”, dizem os hindus, como lemos nos preceitos de Menu, “por sacrifício, castidade, devoção assídua, pesquisa dos escritos, paixões reprimidas e dieta severa. Alguns sacrificam sua respiração e a comprimem para baixo, violentamente, desviando-a de seu curso natural, outros puxam para cima com sua aspiração o ar que está embaixo e outros, que estimam altamente essas duas forças, fecham as portas de ambas”. Que autodomínio fazer da parte inferior do corpo humano a superior e reprimir o instinto natural, mas certamente egoísta, do homem de buscar amplidão e liberdade de qualquer tipo de pressão! Nenhum povo se salientou tanto por autoflagelações e penitências, nenhum povo fez tantos prodígios na ginástica religiosa quanto os hindus. “Alguns se dilaceram”, narra Sonnerat em sua viagem à Índia Oriental e à China, sobre os penitentes hindus, “devido a constantes surras de varas ou deixam-se amarrar com uma corrente ao tronco de uma árvore e aí permanecem até a morte. Outros juram para toda a vida permanecer numa posição incômoda, por exemplo, manter sempre as mãos fechadas a ponto de as unhas, que eles nunca cortavam, vararem as mãos com o passar do tempo. Ainda outros mantêm sempre seus braços cruzados sobre o peito ou a cabeça de forma a não mais poderem utilizá-los. Muitos se enterram vivos e só respiram através de um pequeno orifício”. Sim, os hindus, que atingiram o mais alto grau de perfeição religiosa, deitam-se às vezes “no trilho para ser despedaçados pelo vagão

sobre o qual, nos dias de festa, é transportada a imagem colossal da divindade destruidora (Siva)”. Pode-se exigir mais? E no entanto nós, europeus egoístas, nos entenderíamos melhor com esses mártires do que com aquela abnegação religiosa na qual o hindu bebe até mesmo a urina da vaca como purgação de seus pecados e considera um honroso suicídio cobrir-se com estrume e queimar-se sob ele.

Mas o que a nós, cristãos, mais interessa são as penitências, as abnegações que os antigos cristãos se impunham. Assim passou, por exemplo, Simão Stelites não menos de trinta anos numa coluna, e Santo Antão morou longo tempo num túmulo e levou longe a repressão religiosa da vontade humana e dos instintos egoísticos da carne, a ponto de não tirar do corpo os incômodos insetos e nunca se banhar. Também da piedosa Silvânia, cujo interessante conhecimento agradeço apenas à história da cultura de Kolb, conta-se que “esta alma pura, numa idade de sessenta anos, nunca tinha lavado nem as mãos nem o rosto nem qualquer outra parte do corpo, com exceção das pontas dos dedos quando recebia a santa comunhão”. Mas que tem isso de supranaturalismo e supra-humanismo heróico, superar o instinto natural da limpeza e renunciar ao sentimento benéfico mas certamente egoístico que está ligado à libertação do corpo de qualquer imundície! Apresento esses exemplos aos absolutistas religiosos; não podem recusá-los como delírios e loucuras.

Certamente são os exemplos dados abortos da loucura e do delírio religioso, mas o delírio, a estupidez, a loucura pertencem, assim como à psicologia ou à antropologia, também à filosofia e à história da religião, uma vez que na religião as forças, as causas e os motivos que atuam e se objetivam são os mesmos da antropologia em geral. De fato, para o homem religioso as doenças tanto corporais quanto mentais são tidas expressamente por fenômenos divinos, milagrosos. Assim, ainda hoje na Rússia, como observa Lichtenstädt em suas *Causas da grande mortalidade de crianças de um ano*, a “superstição” ainda considera várias condições doentias das crianças, pelo menos as que denominamos convulsões, como algo sagrado e intocável. Sim, lunáticos, loucos e imbecis são tidos ainda hoje em muitos povos por homens divinos e sagrados. Além disso, mesmo que as citadas formas de penitência sejam tão loucas, são entretanto conseqüências necessárias do princípio que ainda hoje têm na cabeça nossos teólogos, filósofos e crentes em geral. Mesmo que eu estabeleça a penitência ou a dissolução no ente fantástico como princípio da religião e da teologia, não vejo por que devo negar o instinto natural de me mover, de retirar o sujo de meu corpo, de não andar de quatro, como muitos santos faziam, mas andar de pé, assim como qualquer outro instinto. Todos esses

instintos são, no sentido da teologia, de natureza egoística, porque sua satisfação é acompanhada de alegria e sentimento de confiança em si mesmo. O instinto de andar de pé surge até mesmo do orgulho e da vaidade humana e está por isso em direta contradição com a submissão que a teologia nos insufla.

Todos os que expulsam da religião o princípio do egoísmo no sentido evoluído da palavra, o que sempre devo repetir, são no fundo de sua essência, ainda que se acobertando com frases filosóficas, os fanáticos religiosos, estão ainda hoje se não corporal porém espiritualmente no estágio dos santos cristãos de colunas, sacrificam ainda hoje o homem a seu deus, mas teórica não sensorialmente como os povos antigos e os até hoje sensoriais e rudes; por preconceito e superstição não lavam o sujo dos olhos e da cabeça e não obstante seu ideal, em contradição com Santa Silvânia, deixam-no longe do corpo por incoerência e egoísmo vulgar (porque o sujo nos olhos, pelo menos nos olhos espirituais, não é tão incômodo porque não é tão palpável quanto no resto do corpo). Se tivessem lavado seus olhos na água fresca da natureza e da realidade, reconheceriam que a abnegação em todo o seu significado religioso não é a essência da religião, mas que só eles encaram com olhos cegos o homem e por isso também a religião. Das alturas de sua cátedra, não percebem a intenção egoística que está por trás dessa abnegação, não percebem que na prática os homens são muito mais espertos do que os teólogos e professores na cátedra e que por isso, na religião, não seguem uma filosofia da religião mas seu instinto racional que os protege contra a loucura da abnegação religiosa e que, mesmo quando caem nessa loucura, ainda colocam um sentido e uma meta humana sob ela.

Por que então renega-se o homem na religião? Para conseguir o favor de seus deuses, que lhe proporcionam tudo o que deseja. Pelo rigor das penitências “podemos forçar os deuses a atender a todos os pedidos e mesmo realizar os pensamentos num instante” (Bohlen, *A antiga Índia* I B). O homem não se nega então para negar-se — tal negação é, quando acontece, pura loucura e demência religiosa — ele se nega, pelo menos quando o homem tem intenções humanas, para se afirmar através dessa negação. A negação é apenas uma forma, um meio de auto-afirmação, do amor próprio. O ponto em que isso mais se evidencia na religião é o sacrifício.

NONA PRELEÇÃO

O objeto no qual é evidente que a abnegação na religião é somente um meio, uma forma indireta de auto-afirmação, é o sacrifício.

O sacrifício é uma privação de um bem precioso para o homem. Mas, uma vez que o bem mais precioso e elevado aos olhos dos homens é a vida, uma vez que só se pode sacrificar o que há de mais elevado ao ser mais elevado para honrá-lo com isso, assim é o sacrifício, quando seu conceito fundamental é plenamente realizado, a negação, a destruição de um ser vivo e, como o homem é o mais elevado ser vivo, a negação do homem. Temos aqui, sem considerar a já discutida finalidade do sacrifício humano, novamente a prova de que para o homem nada está acima da vida, de que a vida se encontra na mesma ordem hierárquica dos deuses; porque sob o sacrifício está, pelo menos em geral, o princípio de que o igual se dá bem com o igual; só se oferece aos deuses o que é igual a eles; por isso o homem sacrifica a vida somente aos deuses, pois aos olhos dos deuses como dos homens é a vida o bem mais elevado, precioso e divino, sendo portanto um sacrifício que os deuses não podem recusar e que submete a vontade dos deuses à dos homens.

A abnegação ou destruição no sacrifício não é porém uma abnegação em vão; tem ao contrário um fundamento e uma finalidade definida, egoística. O homem só sacrifica o homem, o mais elevado ser, para agradecer à suprema felicidade a seu ver ou para evitar a suprema infelicidade, seja real ou suposta, porque o sacrifício não tem uma finalidade ou um sentido próprio; concilia-se com os deuses só porque eles são os seres dos quais depende precisamente toda felicidade ou desgraça, de forma que aplacar a ira dos deuses nada mais significa que evitar a desgraça e conseguir o favor ou a graça dos deuses nada mais é do que conseguir para si todo o bem. Agora alguns exemplos para confirmarem o fato do sacrifício assim como o sentido que lhe atribuo. Início com os alemães e com as raças mais próximas de nós, não obstante sejam os germanos aqueles aos quais os eruditos alemães atribuem a mais suave forma de sacrifícios humanos. Dizem pois que entre esses o sacrifício humano era apenas execuções de criminosos, logo, ao mesmo tempo expiações e conciliações com os deuses ofendidos pelos criminosos. Os outros sacrifícios humanos teriam surgido apenas por mal-entendido e deturpação. Mas, mesmo aceitando (porque um exemplo não existe) o fato de que originariamente só criminosos eram sacrificados: de um deus tão brutal, de um deus que se diverte com o martírio de um criminoso, de um “Príncipe dos Cadafautos”, como Odin é chamado, podem-se esperar as mais diversas brutalidades e sacrifícios humanos. O motivo pelo qual os alemães (que até hoje ainda escondem em si uma grande quantidade de brutalidade bárbara sob a auréola da fé cristã) devem ser tomados como uma exceção aos outros povos está apenas no egoísmo patriótico dos eruditos alemães. Mas vamos ao fato. Segundo uma lenda norueguesa, havia “grande fome sob o rei Domald da Suécia. Então sacrificaram os habitantes vários bois, mas de nada adiantou. Os suecos decidiram sacrificar o rei a Odin

para a volta da fertilidade e do bom tempo. Eles o sacrificaram e passaram seu sangue em todas as paredes e cadeiras do templo do deus e desde então houve bom tempo no país”. “A maioria dos homens comia a vítima em consequência do pedido de vitória no início de uma guerra. Para os godos e escandinavos em geral, era a mais bela vítima o homem que eles capturassem primeiro na guerra. Os saxões, os francos e os hérulos acreditavam também que o sacrifício humano aplacava seus deuses. Os saxões ofereciam suas vítimas aos deuses através de castigos martirizantes e penosos, assim como também os tulitas (escandinavos) ofereciam os primeiros prisioneiros ao deus da guerra através de uma morte especial” (F. Wachter na *Enciclopédia de Ersch e Gruber*, artigo “Sacrifício”). Os gauleses sacrificavam homens, como conta César, quando sofriam de graves doenças ou se encontravam em perigo de guerra, na crença de que os deuses só podiam ser aplacados se fosse oferecida a vida de um homem em lugar de outra. Também nossos vizinhos orientais, por exemplo, “os estônios ofereciam sacrifícios humanos aos terríveis deuses. As vítimas eram compradas por comerciantes e bem inspeccionadas, porque se por acaso tivessem algum defeito corporal não serviam para o sacrifício” (K. Eckermann, *Manual de história da religião*, vol. IV: “Religião da raça Tschudisch”). E os eslavos, pelo menos os do mar Báltico, sacrificavam a sua divindade suprema, o Swantowit, “anualmente e em ocasiões especiais, um cristão, porque o sacerdote que realizava o sacrifício dizia que ele e os outros deuses eslavos preferiam sangue cristão” (Wachter, *ibidem*). Até mesmo os romanos e os gregos untavam-se com o sangue de sacrifícios humanos. Assim, como narra Plutarco, Temístocles sacrificou, antes da batalha de Salamina, o Baco Oinestes três jovens persas, embora a contragosto, forçado apenas pelo profeta Eufranditos, que só prometia vitória e felicidade aos gregos sob a condição desse sacrifício. E em Roma, já no tempo de Plínio, o Velho, foram vários prisioneiros enterrados vivos no mercado dos bois. Os orientais sacrificavam aos deuses até mesmo seus próprios filhos e filhas, portanto, seres por cuja vida mais se implora aos deuses, como observa Justino por ocasião de um sacrifício humano cartaginês. Mesmo os israelitas “derramaram sangue inocente”, como está na Bíblia, “o sangue de seus filhos e filhas, que sacrificavam aos ídolos de Canaã”. Mas não somente aos ídolos, também ao Senhor sacrificou Jefté sua filha, de fato, em consequência de um juramento impensado, fatídico, que ele, se vencesse, sacrificaria no fogo o que primeiro encontrasse diante de sua porta, e infelizmente foi sua própria filha que primeiro lhe veio de encontro; mas como poderia ele, como já observaram vários sábios, chegar a tal idéia de sacrificar sua filha, se o sacrifício humano fosse proibido? Dentre todos os carneiros e açougueiros religiosos, salientaram-se entretanto os antigos mexicanos pela crueldade e pela quantidade de suas vítimas, que freqüentemente devem ter chegado a ser de cinco a vinte mil num único dia.

Como quase toda a loucura e crueldade religiosa da antigüidade, conservou-se até épocas recentes, assim também, o sacrifício humano sangrento. Como é narrado nas anotações para a “legislação hindu”, encontrou-se, no ano de 1791, no templo de Djo ou Siva, numa certa manhã, degolado um harri, isto é, pertencente a uma casta baixa, que havia se executado para impedir uma grande infelicidade. E certas tribos selvagens mahratt chegam a alimentar e a engordar os mais belos meninos e meninas como animais de corte, para sacrificá-los em festas especiais. Mesmo os hindus, tão sentimentais, tão cuidadosos com a vida dos insetos, empurravam dos pagodes os mais excelentes brâmanes para aplacar a ira dos deuses em períodos de grande infelicidade, como guerra e fome. “Em Tonkin (Índia Oriental) matam-se anualmente crianças com veneno”, como diz Meiners em sua *História geral das religiões* por descrições de viagens, “para que os deuses abençoem os campos e enviem uma rica colheita, ou então divide-se uma das crianças ao meio para aplacar os deuses ou comovê-los para que não queiram prejudicar as outras. No Laos não se constroem templos aos deuses sem antes colocar nos alicerces os primeiros transeuntes e com isso santificar o alicerce e o chão ao mesmo tempo”. “Entre muitos negros ainda se sacrificam muitas centenas e milhares de prisioneiros na ilusão de que, através de tais sacrifícios, é certamente obtido o favor dos deuses e com ele a vitória sobre os inimigos. Em outras regiões da África são sacrificadas ora crianças, ora adultos, para com isso se obter a recuperação de reis doentes ou o prolongamento de sua vida” (Meiners). Os Khands em Gondvana, uma tribo recém-descoberta de habitantes primitivos da Índia sacrificam, como foi noticiado no ano de 1849 no estrangeiro, a seu deus supremo (o deus da terra Bera Pennu, do qual, segundo sua crença, depende a prosperidade de homens, animais e campos), homens todo ano e regularmente, além dos casos de desgraças, quando então é uma criança devorada por um tigre, para aplacar os deuses encolerizados. Também os insulares do Pacífico sacrificaram homens até épocas recentes, e alguns ainda sacrificam.

A religião cristã é habitualmente enaltecida como tendo abolido o sacrifício humano. Mas apenas substituiu o sacrifício humano sangrento por sacrifícios de outro tipo — ao invés do sacrifício humano corporal introduziu o sacrifício humano psíquico, espiritual, o sacrifício humano que, em verdade, não na aparência mas no fato e na realidade é um sacrifício humano⁷. Por isso pessoas que só se prendem a aparências crêem que a religião cristã introduziu no mundo algo essencialmente diverso da religião pagã, mas isso é só aparente. Um exemplo: a Igreja cristã condenou a castração, não obstante seja ela defendida na Bíblia, real ou aparentemente. Pelo menos o grande padre Orígenes, que era certamente tão sábio quanto os atuais senhores teólogos, entendeu-a

de forma a se julgar obrigado a se castrar; a Igreja e a religião cristã, digo eu, proibiu da maneira mais severa a castração física da religião pagã mas também a moral? Não. Sempre defendeu a castração moral, espiritual e psíquica. Mesmo Lutero ainda coloca o celibato acima do casamento. Mas qual é a diferença entre a neutralização corporal e a psíquica de um órgão? Nenhuma; ali retiro de um órgão seu sentido e sua existência corporal, anatômica, aqui seu sentido e sua existência espiritual. Se não possuo um órgão, se não o utilizo em sua função determinada pela natureza, se eu o aniquilo corporal ou espiritualmente, tanto faz. Mas esta diferença entre a castração pagã e a cristã é a diferença entre o sacrifício pagão e o cristão em geral. A religião cristã não tem decerto em sua consciência nenhum sacrifício humano corporal, anatômico, mas tem muitos psíquicos. Se uma entidade abstrata, diversa do real, paira como um ideal para o homem, como não deveria o homem procurar banir de si, afastar de si, tudo o que vai contra essa sua meta, esse seu ideal! A um Deus que não é um ser sensorial sacrifica o homem necessariamente sua sensorialidade; porque um Deus, como posteriormente ainda vamos desenvolver especialmente, nada mais é do que a meta, o ideal do homem. Um Deus que não é mais um exemplo moral e prático do homem, que não é o que o próprio homem deve e quer ser, é apenas um nome. Em síntese, a religião cristã (entenda-se como religião, isto é, como uma religião baseada numa crença teológica), assim como não se distingue em geral das outras religiões por princípio, também não neste ponto. Como o cristianismo estabeleceu, ao invés do deus visível, sensorial e corporal o deus invisível, da mesma forma substituiu o sacrifício humano visível, palpável, pelo invisível, supra-sensorial, mas que por isso não deixa de ser um sacrifício humano real.

Nos exemplos dados vemos que mesmo a abnegação do homem em si mais louca e mais terrível, o crime religioso, tem uma meta humana ou egoística. Mesmo quando o homem executa o sacrifício humano não em outros mas em si mesmo, quando ele renuncia a todos os bens terrestres, quando condena todas as alegrias sensuais e humanas, é essa condenação apenas um meio para ganhar e gozar a felicidade celestial ou divina. Assim é entre os cristãos. O cristão só se sacrifica, só se renega, para atingir a felicidade. Ele se sacrifica a Deus, significa: ele sacrifica todos os prazeres terrestres, transitórios (porque não satisfazem ao senso supranaturalístico do cristão) em troca dos prazeres do reino celestial. Assim também é o hindu. Lemos, por exemplo, na legislação de Menu: “Quando o brâmane começa a evitar todos os prazeres sensuais, só então alcança ele a felicidade neste mundo, que também perdurará após a morte”. “Se um brâmane desapercivelmente mutila seu corpo e se torna indiferente a preocupação e medo, tornar-se-á sublime aos olhos da essência divina”. Tornar-se uno com Deus, ser o

próprio Deus, é então a ambição do brâmane em suas renúncias e abnegações; mas esse desprendimento fantástico está ao mesmo tempo associado ao mais alto egoísmo e satisfação própria. Os brâmanes são os mais orgulhosos homens da face da terra, são os deuses terrestres diante dos quais todos os outros homens nada são. A humildade religiosa, a humildade diante de Deus se compensa sempre com o orgulho espiritual com relação aos homens. A própria privação dos sentidos, nada ver, nada sentir, nada cheirar, o que o hindu ambiciona, está acompanhada de um prazer fantástico. Nas *Memórias de Bernier* lemos sobre os brâmanes: “Eles caem em êxtases tão profundos, que permanecem insensíveis por diversas horas e durante esse período contemplam, como crêem, o próprio Deus como uma luz indescritível acompanhada de um amor inefável e de total desprezo e desapego do mundo. Isto eu ouvi de um deles que afirmava poder entrar nesse êxtase quando quisesse”. É sabido geralmente quão próximos são a crueldade religiosa e o prazer. Mas, ao se salientar já o egoísmo humano como a finalidade da mais elevada forma de sacrifício, este se mostra entretanto ainda mais nos tipos mais baixos de sacrifício. “Os pescadores e os caçadores na América, na Sibéria e na África sacrificam aos deuses ou aos espíritos dos animais mortos alguma parte dos animais capturados; mas habitualmente só sacrificam em casos de necessidade, em caminhos e correntes perigosas sacrificam o animal completo. Os kamtchadalos sacrificam aos deuses habitualmente só a cabeça e os rabos dos peixes apanhados, partes essas que eles não comem*. Os antigos eslavos só jogavam ao fogo as piores partes dos animais sacrificados. As melhores comiam eles próprios ou davam aos sacerdotes. Todas as hordas tártaras e mongólicas da Sibéria, nas regiões Orenburg, Kasan e Astrachan oferecem aos deuses, dos animais que sacrificam, sejam estes cavalos, vacas ou ovelhas, ou nada, ou apenas os ossos e os chifres, ou no máximo, além de ossos e chifres, as cabeças ou o nariz e as orelhas, os pés e os intestinos. Os negros da África só oferecem aos deuses peles e chifres (Meiners, *ibidem*). Os povos clássicos, romanos e gregos, possuíam de fato os *holocaustos*, isto é, sacrifícios nos quais, após a retirada da pele, era queimado todo o animal em honra dos deuses**, mas em geral oferecia-se aos deuses somente uma parte, e as melhores eram saboreadas. É conhecido o trecho de Hesíodo, se bem que interpretado de maneiras diversas, que diz que o matreiro Prometeu ensinou aos homens a conservar para si a carne dos animais e só oferecerem aos deuses os ossos. Em contraste com essa parcimônia no sacrifício estão aparentemente os sacrifícios generosos que em certa

* Segundo a descrição de Kamtchatka por Stephan Krascheninnikov são entretanto farrapos fincados numa vara o sacrifício (oferta) predileto dos kamtchadalos. (N.A.)

** A palavra grega *holókaustos* significa “todo queimado”, de *hólos*, todo, geral, e *kaustos*, queimado, do verbo *káiein*, queimar. (N.T.)

época gregos e romanos ofereciam a seus deuses. Assim, Alexandre sacrificou, após a vitória sobre os lacedemônios, uma hecatombe*, e sua mãe Olimpia, 1000 bois. Igualmente sacrificavam os romanos, para vencer ou após a vitória, uma centena de bois ou tudo o que nascesse na primavera de vitelas e ovelhas, cabras e porcos. Após a morte de Tibério, alegraram-se tanto os romanos com seu novo tirano, que, como narra Suetônio, nos primeiros três meses do governo de Calígula, sacrificaram mais de 160.000 cabeças de gado. Meiners observa sobre esses enormes sacrifícios em sua citada obra: “não é nenhuma honraria para gregos e romanos o fato de terem eles superado todos os outros povos conhecidos em numerosos sacrifícios e com mais motivo ainda pelo fato de a maior generosidade em sacrifícios ter coincidido numa época em que gregos e romanos mais possuíam arte e ciência”. Altamente característico da linha que a filosofia tomou recentemente, observa um filósofo da escola hegeliana em sua *Religião da natureza* com relação a essa afirmação de Meiners: “mas também não é nenhuma honraria para Meiners o fato de não ter ele percebido que uma hecatombe, um tal desprendimento do próprio bem, uma tal indiferença com relação à utilidade, é uma cerimônia altamente digna da divindade, assim como do homem”. Sim! Uma cerimônia altamente digna no sentido da concepção moderna espiritualista da religião, que só vê o sentido da religião em sua falta de sentido e que por isso declara como mais honroso para o homem sacrificar centenas e milhares de bois a deuses que de nada necessitam do que empregá-los para o bem dos homens necessitados.

Mas mesmo esses sacrifícios que o aristocratismo e o sibaritismo religioso apresentam em seu favor constatarem o ponto de vista por mim desenvolvido. Tudo o que eu disse sobre o sentimento da dificuldade e o da alegria pela libertação da dificuldade esclarece também totalmente os diversos fenômenos do sacrifício. Grande medo ou grande alegria produzem também grandes sacrifícios; ambos os sentimentos são desmedidos, transcendentais, exagerados; por isso são ambos os sentimentos também as causas psicológicas dos seres exagerados, os deuses. Sacrifícios desmedidos só se encontram em circunstâncias de grande medo e de grande alegria. Não aos deuses no Olimpo, não a seres sobre-humanos, não!, somente aos sentimentos de medo e alegria sacrificavam os gregos e os romanos suas hecatombes. No curso normal das coisas, enquanto o homem ainda não superou o egoísmo vulgar e comum, também oferece ele apenas sacrifícios egoístas no sentido do egoísmo vulgar, mas nos momentos extraordinários e exatamente por isso nos sentimentos extraordinários, não-quotidianos, oferece ele também sacrifícios extraordinários⁸. No medo, o homem promete tudo o que possui; no torpor da alegria, pelo menos no primeiro torpor, enquanto ainda não

* *Hecatombe* significa em grego 100 bois. (N.T.)

voltou ao egoísmo quotidiano comum, cumpre ele sua promessa. Medo e alegria são sentimentos comunitários, mas comunitários por egoísmo. Por isso os sacrifícios parcos e sujos não se diferenciam em princípio dos generosos e esplêndidos. De resto, certamente não se esgota aqui a diferença entre as hecatombes dos gregos e os rabos, chifres, garras e ossos que os povos não-cultivados ofereciam aos deuses. Quão diversos os homens tão diversas são também suas religiões e tão diversos seus sacrifícios. Na religião, o homem não contenta nenhum outro ser; ele contenta sua própria essência. O homem inculto não tem outras necessidades e interesses que não sejam os da parte inferior do corpo; seu verdadeiro Deus é seu estômago. Por isso nada tem ele a oferecer a seus deuses falsos e aparentes, só existentes na imaginação, a não ser tudo o que deixa seu estômago — rabos, cabeças, chifres, peles e ossos. O homem culto, ao contrário, tem desejos e necessidades estéticas; não come qualquer coisa indistintamente, bastando que encha seu estômago e mate sua fome, quer comer coisas seletas, quer além disso sentir odor agradável, ver, ouvir, em síntese, possui senso artístico. Por isso um povo que possui senso artístico em relação a seus deuses tem naturalmente também sacrifícios artísticos, sacrifícios que agradam aos olhos e aos ouvidos. Ou um povo luxurioso tem também sacrifícios luxuriosos. Os deuses de um povo vão até onde seus sentidos alcançam. Enquanto o senso, o olho humano não se elevar até as estrelas, não terá ele por deus nenhum corpo celeste, e enquanto o homem, como os jacos orientais e samoiedos, comer até mesmo cadáveres sem nojo, saborear com apetite baleias mortas, serão também seus deuses ídolos de mau gosto, anti-estéticos e nojentos. Por isso, ao se considerarem as hecatombes dos gregos e romanos nesse sentido de diluir a religião ao homem, quando se as considera como sacrifícios que eles ofereciam a seus próprios sentidos, pode-se certamente atribuir-lhes o mérito de não terem reverenciado apenas o egoísmo vulgar e o utilitarismo.

Até aqui consideramos apenas o sacrifício propriamente religioso, mas a história da religião nos oferece também outros tipos de sacrifícios os quais poderíamos denominar morais em oposição aos propriamente religiosos. São esses os auto-sacrifícios voluntários para o bem de outros homens, do estado ou da pátria. Aqui o homem se oferece também aos deuses como vítima para aplacar sua cólera, mas o que caracteriza esse sacrifício é entretanto o heroísmo moral ou patriótico. Assim, entre os romanos, sacrificaram-se, por exemplo, os dois Décios por sua pátria, entre os cartagineses os dois Filenos, que se deixaram enterrar vivos numa querela de fronteira entre Cartago e Cirene — como é contado — conseguindo assim para a extensão de Cartago um grande acréscimo, igualmente o sufeta* Hamilcar, que para aplacar os deuses se atirou no fogo

* Forma deturpada da expressão hebraico-fénicia *schoffêt*, juiz. Os sufetas eram os dois dirigentes da oligárquica Cartago, possuindo ao mesmo tempo poder executivo e judiciário. (N.T.)

e por isso, como os dois Filenos, foi adorado como um deus pelos cartagineses. Entre os gregos, Spertias, Codrus e o lendário Menécio. Mas esse tipo de sacrifício não justifica a idéia daquela abnegação sobrenatural e fantástica do homem que os absolutistas e especulativos religiosos consideram como a essência da religião; porque exatamente essas abnegações têm evidentemente como conteúdo e finalidade a afirmação dos desejos e das intenções humanas, somente aqui a afirmação e negação, o egoísmo e o sacrifício coincidem em pessoas diferentes. Mas as pessoas pelas quais eu me sacrifico são meus compatriotas. Tenho pois o mesmo interesse deles: é também meu próprio interesse que minha pátria seja salva. Por isso não me sacrifico a nenhum ente estranho, teológico, diferente de mim mas a meu próprio ser, a meus próprios interesses, a minha própria vontade de que minha pátria e minha vida sejam salvas. Assim como os legítimos deuses aos quais gregos e romanos ofereciam seus suntuosos sacrifícios não eram deuses exteriores ao homem mas sim seu senso artístico, seu gosto estético, seu luxo, seu amor a espetáculos, assim é também a divindade legítima à qual um Codrus, um Décio, um Hamilcar, os Filenos se sacrificaram unicamente o amor à pátria; mas o amor à pátria não exclui o amor próprio; meu próprio bem e mal está intimamente relacionado com o bem e o mal da pátria. Assim sendo, como narra Heródoto, entre os persas a vítima não podia pedir favores só para si mas “para todos os persas, porque entre todos os persas está também ela”. Por isso quando imploro só pela minha pátria, imploro ao mesmo tempo também por mim, porque em circunstâncias normais está meu bem intimamente relacionado com o bem alheio.

Somente em desgraças excepcionais deve o indivíduo se sacrificar pela coletividade. Mas é uma tolice fazer de um caso excepcional, anormal, uma norma, transformando a auto-abnegação numa lei e num princípio incondicional e universal, como se o coletivo e o individual fossem essencialmente diversos, como se o Estado, a comunidade dos homens não fosse aniquilada se cada pessoa cumprisse a exigência dos absolutistas especulativos, religiosos e políticos, a exigência da auto-abnegação, do suicídio. Somente o egoísmo mantém os Estados; os Estados só se dissolvem quando o egoísmo de uma classe ou de um indivíduo não reconhece com igual direito o egoísmo de outros homens, de outras classes. Mesmo quando amplio meu amor para além dos limites de minha pátria sobre os homens em geral, mesmo desse amor geral à humanidade não está excluído o amor próprio, porque nos homens eu amo minha essência, minha espécie; são carne da minha carne e sangue do meu sangue. Mas se o amor próprio é uma lei ou um princípio universal, imprescindível, necessário, inseparável de qualquer amor, deve ser isso confirmado também pela religião. E ela o confirma realmente em cada folha de sua história. Sempre que o

homem combate o egoísmo humano no sentido evoluído, seja na religião, na filosofia ou na política, cai ele na loucura e na demência, porque o sentido que fundamenta todos os impulsos, anseios e atividades humanas é a plena satisfação da natureza humana, a satisfação do egoísmo humano.

DÉCIMA PRELEÇÃO

O objeto das preleções até aqui e dos parágrafos sobre os quais elas se baseiam foi que o motivo e a origem da religião no homem foi o sentimento de dependência e que o objeto desse sentimento de dependência é a natureza enquanto ainda não-falsificada por especulações e reflexões sobrenaturais, porque na natureza vivemos, trabalhamos e existimos, ela compreende o homem, é ela cuja aniquilação significa também a aniquilação da existência humana; somente através dela existe o homem, somente dela depende ele em toda a sua atividade, em todos os seus passos. Arrancar o homem à natureza significa o mesmo que tirar os olhos da luz, o pulmão do ar, o estômago dos alimentos e querer fazer deles seres existentes por si mesmos. Mas tudo aquilo de que o homem depende, que tem poder sobre vida e morte, que é a fonte do medo e da alegria chama-se o Deus do homem. O sentimento de dependência nos levou à constatação de que o homem só adora a natureza ou um deus por causa de sua benignidade ou, ainda que também por sua nocividade e terribilidade, só para desviar dele essa nocividade, portanto levou-nos ao motivo último e oculto da religião, ao egoísmo. Para evitar mal-entendidos e para uma melhor fundamentação deste tema, observemos: o sentimento de dependência parece contradizer o egoísmo, porque no egoísmo eu subordino a mim o objeto, mas no sentimento de dependência eu me subordino ao objeto, no egoísmo eu me sinto como algo importante, mas no sentimento de dependência eu sinto minha insignificância diante de um ser mais poderoso. Mas pesquisemos agora o medo, que é a expressão extrema do sentimento de dependência! Por que o escravo teme a seu amo, por que o homem primitivo teme ao deus do relâmpago e do trovão? Porque o amo tem a vida do escravo nas mãos, e o deus do trovão, a vida do homem em geral. Que teme ele então? A perda de sua vida. Ele só teme por egoísmo, por amor próprio, por amor a sua vida. Onde não há egoísmo não há também sentimento de dependência. Para quem a vida é indiferente nada significa, para este também nada significa aquilo de que ela depende; ele nada teme e espera disso e assim não é dada em sua indiferença nenhuma base ou referência para o sentimento de dependência. Se eu, por exemplo, amo o livre movimento, sinto-me dependente daquilo que me pode proporcioná-lo ou tomá-lo, que me pode prender ou deixar

andar livremente, porque gostaria de passear freqüentemente, mas não posso porque um ser mais poderoso me impede; mas, se para mim for indiferente se estou preso ou livre, em meu quarto ou ao ar livre, não me sinto dependente do que me prende, porque não exerce nem pela permissão nem pela proibição do livre movimento um poder sobre mim, desejável ou terrível, que pudesse produzir em mim o sentimento de dependência, porque o ímpeto de ir passear não seria um poder em mim. Portanto pressupõe o poder exterior um poder interior, psíquico, um motivo egoísta e um interesse sem os quais ele nada significa para mim, nenhum poder exerce sobre mim, não me inspirando nenhum sentimento de dependência. A dependência de um outro ser é na verdade somente a dependência de minha própria essência, de meus próprios impulsos, desejos e interesses. Assim, o sentimento de dependência nada mais é que um sentimento próprio indireto, invertido ou negativo, não sendo certamente imediato mas um sentimento ocasionado pelo objeto do qual eu me sinto dependente.

Sou dependente somente dos seres dos quais necessito para a utilização de minha existência, sem os quais eu não posso o que quero poder, que têm o poder de me proporcionar o que eu desejo, aquilo de que necessito, não tendo eu esse poder de me proporcioná-lo. Onde não há necessidade, não há sentimento de dependência; se o homem não necessitasse da natureza para sua existência, não se sentiria dependente dela e certamente não faria dela também um objeto de sua adoração religiosa. E quanto mais eu necessitar de um objeto tanto mais dependente dele eu me sentirei e tanto mais poder exercerá ele sobre mim; mas esse poder do objeto é derivado, é uma conseqüência do poder de minha necessidade. A necessidade é ao mesmo tempo o servo e o senhor de seu objeto, tanto humilde quanto soberba; ela necessita do objeto, é infeliz sem ele; aí está sua submissão, sua dedicação, sua dependência; mas ela necessita dele para se satisfazer nele, para usufruí-lo, para usá-lo a seu bel-prazer; aí está sua dominação e seu egoísmo. Essas características contraditórias ou opostas possui também o sentimento de dependência em si, porque ele não é nada mais que a necessidade de um objeto que vem à consciência ou ao sentimento. Assim é a fome simplesmente a necessidade de se alimentar de meu estômago que vem ao sentimento e à consciência; nada mais pois do que o sentimento da dependência que tenho dos alimentos. Por essa natureza anfíblica, isto é, ambígua e dupla, do sentimento de dependência explica-se também o fato que freqüentemente já se admirou porque não se pôde apresentar nenhuma explicação racional para ele, que é o fato de os homens adorarem religiosamente animais e plantas, que eles entretanto destruíam e devoravam*. A necessidade que me obriga a

* E, no entanto, os próprios cristãos devoram seu Deus. (N.A.)

consumir um objeto tem em si a ambigüidade de me subordinar ao objeto assim como de subordinar o objeto a mim, sendo este tanto religioso quanto irreligioso. Quando analisamos a necessidade em seus elementos, em seus momentos, como dizem os filósofos modernos, encontramos nela a falta e o gozo de um objeto; porque à necessidade de um objeto é necessário o gozo do mesmo, pois a necessidade nada mais é que a necessidade do gozo. O gozo do objeto é certamente frívolo ou pelo menos pode ser entendido assim, pelo fato de aqui eu devorar o objeto, mas a necessidade, isto é, o sentimento da falta, a ânsia da exigência, o sentimento da dependência do objeto é religioso, humilde, fantástico, endeusante. Enquanto alguma coisa é para mim apenas objeto da exigência, torna-se para mim a mais sublime, a fantasia enfeita-a com as mais brilhantes cores, minha necessidade eleva-a ao sétimo céu; mas logo que a tenho e a gozo, perde ela, como algo presente, todos os seus encantos e ilusões religiosas, tornando-se algo comum; daí a experiência vulgar de que todos os homens, pelo menos os rudes, isto é, aqueles que só vivem de sentimentos e impressões momentâneas, são dedicados, abnegados, tudo prometem na dificuldade, na desgraça, isto é, nos momentos em que necessitam de alguma coisa, mas assim que conseguem o que lhes falta, o que desejam, tornam-se ingratos, egoístas, tudo esquecem, daí o provérbio: “A necessidade ensina a rezar”, e daí o fenômeno que tanto incomoda os devotos, de que os homens em geral só são religiosos na dificuldade, na privação e na desgraça.

O fato ou fenômeno de os homens devorarem coisas que adoram como objetos religiosos não é pois raro ou espantoso, ao contrário, mostra-nos de maneira clara e evidente a natureza do sentimento religioso de dependência em ambos os seus aspectos opostos. A diferença entre o sentimento de dependência cristão e o pagão é apenas a diferença entre seus objetos, sendo o objeto do pagão determinado, real, sensorial, e o objeto do cristão (com exceção do Deus que se torna carne, comível) é um objeto indefinido, geral, apenas pensado ou imaginado, não sendo por isso usufruível ou utilizável corporalmente; entretanto é ele um objeto do gozo exatamente porque é para o cristão um objeto da necessidade, do sentimento de dependência, apenas um objeto de gozo de outro tipo porque também objeto de uma necessidade de outro tipo; porque o cristão não exige de seu Deus a chamada vida temporária mas a eterna, portanto ele não satisfaz nela uma necessidade imediatamente sensorial ou corporal mas espiritual e afetiva. Agostinho diz em sua obra sobre a *Cidade de Deus*: “Utilizamos as coisas que exigimos e procuramos não por elas em si mas por alguma outra coisa, mas gozamos o que não relacionamos a nada mais, o que é gozável por si mesmo. Portanto são as coisas terrenas objeto de utilização, do *usus*, mas as eternas, Deus, um objeto do gozo, do *fructus*”. Mesmo que consideremos como válida essa distinção e façamos dela a distinção essencial entre

cristianismo e paganismo, de forma a serem em um os objetos da religião, os deuses, objetos da utilização, do *usus*, e no outro ser o objeto apenas do gozo, temos entretanto também aqui no cristianismo os mesmos fenômenos, os mesmos contrastes que já assinalamos na natureza da necessidade, do sentimento de dependência, que para os cristãos só se mostram na religião dos pagãos, não na deles, porque o Deus cristão como objeto de gozo no sentido da distinção agostiniana entre gozo e utilização é igualmente um objeto do egoísmo, assim como o objeto do gozo corporal entre os pagãos, que é também um objeto da religião. A contradição de o homem adorar o que ele devora, uma contradição que, como foi demonstrado há pouco, é igualmente típica do sentimento de dependência cristão e só por causa da natureza de seu objeto não é tão evidente* — essa contradição é expressada por muitos povos de uma maneira realmente ingênua, até mesmo comovente. “Não te vingues de nós”, diziam alguns norte-americanos a um urso quando o abatiam, “por termos te matado. Tu és inteligente e percebes que nossos filhos têm fome. Eles te amam e querem te devorar. Não é para ti uma honra ser devorado pelos filhos do grande capitão?” Charlevoix fala de outros dentre os quais quem havia abatido um urso devia fincar um cachimbo aceso na boca do animal morto, soprar a boca do cachimbo, encher a garganta do urso de fumaça e depois pedir que o urso não se vingue do acontecido. Durante a refeição na qual se comia o urso, colocava-se sua cabeça pintada em variadas cores num lugar elevado de onde pudesse ouvir as preces e os salmos dos convidados” (Meiners, *ibidem*). Os antigos finlandeses, durante o destrinchamento do urso, cantavam a seguinte canção: “Ó animal caro, vencido, ferido, traz para nossas casas saúde e vítimas, cem vezes mais do que como gostas e ao chegares até nós cuida das nossas necessidades... honrar-te-ei para sempre e de ti esperarei vítimas para que não esqueças esta bela canção de urso” (Penannt, *Zoologia arctica*). Daí podemos concluir que um animal que é abatido e devorado pode ao mesmo tempo ser adorado, e que, inversamente, o objeto da adoração é ao mesmo tempo objeto da alimentação, e que o sentimento religioso de dependência tanto contém e expressa a elevação egoística do homem sobre o objeto enquanto é objeto do gozo quanto a submissão devota ao objeto enquanto é objeto da necessidade.

Agora volto deste desenvolvimento longo, não casual mas necessário, justificado pelo próprio objeto concernente ao sentimento de dependência e ao egoísmo, para a natureza, o primeiro objeto desse o de dependência. Já observei que a meta de meu tratado sobre a essência da religião, e conseqüentemente também destas preleções, não

* No culto, no gozo da coisa, torna-se ela evidente. (N.A.)

é outra senão mostrar que o Deus da natureza ou o Deus que o homem distingue de sua essência e que pressupõe esta como causa ou origem nada mais é do que a própria natureza, e que o Deus humano ou o Deus espiritual ou o Deus ao qual ele atribui predicados humanos como consciência e vontade que ele imagina como um ser semelhante a si, distinto da natureza enquanto entidade destituída de vontade e consciência, nada mais é que o próprio homem. Mas já observei também que não retiro minhas idéias das névoas obscuras de especulações infundadas mas produzo-as sempre baseando-me em fenômenos históricos e empíricos e que, portanto, exatamente por isso, apresento, desenvolvo, dou corpo e ilustro minhas idéias sempre com fatos reais como exemplos e não, pelo menos de início e de imediato, através de generalizações. O tema em *A essência da religião*, principalmente na primeira parte, era mostrar que a natureza é um ser original, primeiro e último*, além do qual não podemos sair sem nos perder no campo da fantasia e da especulação infundada, e que devemos permanecer nela, e que não devemos derivá-la de um ser diverso dela, um espírito, uma mera entidade do pensamento, e que assim, ao construirmos a natureza a partir de um espírito, tem essa construção apenas o significado de uma dedução subjetiva, formal e científica, mas de modo nenhum o significado de uma construção ou surgimento real, objetivo. Mas este tema, estas idéias relaciono com um fenômeno real que já expressou estas idéias ou no qual pelo menos elas se baseiam, isto é, com a religião da natureza ou o instinto simples, puro e imediato do homem de não derivá-la de um ser espiritual e sobrenatural mas de compreender a própria natureza como o ser primeiro, o ser divino.

O cultor da natureza não a adora somente como o ser através do qual ele agora existe ou sem o qual ele não pode viver, nada pode fazer, ele adora e considera a natureza também como o ser do qual ele surgiu originariamente e exatamente por isso como o alfa e o ômega do homem. Sendo pois a natureza adorada e entendida como o ser criador do homem, não é ela própria considerada como criada, como produzida, porque o homem, como veremos adiante com mais detalhes, só ultrapassa os limites da natureza, só a deriva de um outro ser à medida que ele não consegue explicar sua essência através da natureza. Por isso, quando vemos o homem fazer da natureza um objeto da religião, a natureza sob o ponto de vista prático, porque sem ela o homem não pode viver e existir, porque ele agradece a ela o benefício de sua existência presente, surge ela diante de nós, também sob o ponto de vista teórico, como objeto da religião. A natureza é para o homem, no estágio da religião natural, não só o ser primeiro prático mas também

* Último a parte ante. (N.A.)

teórico, isto é, o ser do qual ele deriva sua origem. Assim os indígenas, por exemplo, consideram até hoje a terra como sua mãe comum. Acreditam pois que foram gerados em seu ventre e por isso se denominam *metoktheniake*, isto é, nascidos da terra. (Heckewelder, *Povos indígenas*). Dentre os indígenas antigos, alguns consideravam o mar como a divindade principal e chamavam-no *Mamacacha*, isto é, sua mãe, outros, como os collas, acreditavam até mesmo “que seus ancestrais surgiram no grande pântano na ilha Titicaca. Outros atribuíam sua origem a uma grande fonte, da qual seu ancestral teria vindo. Ainda outros pretendiam assegurar que seus ancestrais haviam nascido em covas e grutas e por isso consideravam esses lugares como sagrados e a eles ofereciam sacrifícios. Uma certa tribo atribuíam a origem de sua existência a um rio, e por isso ninguém podia matar um peixe dele, porque consideravam esses peixes como irmãos” (Baumgarten, *História geral dos povos e países da América*, que acrescenta a correta observação: “uma vez que se consideravam originários de diversas coisas, tinham conseqüentemente também diversas divindades que adoravam”). Os groenlandeses acreditavam que um groenlandês nasceu originariamente da terra e que, depois de ter ganho uma mulher, tornou-se ancestral de todos os groenlandeses (Bastholm, *Conhecimento do homem em seu estado rude e selvagem*). Da mesma forma os gregos e os romanos consideravam e adoravam a terra como a mãe dos homens. Os próprios filólogos derivam a palavra *Erde* (terra) de *Ord*, que no idioma anglo-saxão significa *princípio*, e a palavra *teutsch, deutsch* (alemão) de *tud, tit, teut, thiud, theotisc*, que significa *terrestre* ou *nascido da terra*. Como pois nós alemães nos tornamos alheios e infiéis a nossa mãe, a nossa origem através do cristianismo que nos indica o céu como nossa terra de origem! Dentre os gregos, devo ainda observar, vários, especialmente os filósofos mais antigos, acreditavam que homens e animais surgiram da terra, ou da água, ou de ambos ao mesmo tempo sob a influência do calor do sol, enquanto que outros acreditavam nos não-gerados, co-eternos com a natureza e o mundo. Interessante é também o fato de a religião ou mitologia dos gregos, e igualmente dos germanos, pelo menos os do Norte, e em especial esta última, ter sido originariamente uma religião da natureza, fazendo surgir da natureza não só o homem mas também os próprios deuses — um exemplo claro de que deuses e homens são idênticos e que os deuses surgem e desaparecem com os homens. Em Homero é Okéanos, o mar, o berço, o pai de deuses e homens; mas em Hesíodo é a terra a mãe de Urano, o céu, e numa união com este a mãe dos deuses. Por isso em Sófocles a terra é chamada a suprema divindade. Entre os germanos do Norte, o gigante Ymir precede “evidentemente a totalidade não-desenvolvida dos elementos e forças naturais” (Müller, *ibidem*), precede o surgimento dos deuses. Entre os romanos, como entre os gregos, a terra é a mãe dos deuses. Agostinho ironiza em sua *Cidade de Deus* o fato de os deuses serem nascidos da

terra e conclui daí que tinham razão aqueles que chamavam de deuses a homens da época. Certamente são os deuses, incluindo os agostinianos, nascidos somente da terra e, ainda que não tenham sido homens no sentido de Euémeros, não existiram antes dos homens. Pelo mesmo motivo que a terra é a mãe dos deuses, em Homero o sono é chamado de domador de deuses e homens, porque os deuses são entidades que só existem para e através dos homens; por isso não velam o homem quando este dorme, mas quando os homens dormem também os deuses, isto é, com a consciência do homem se esvai também a existência dos deuses.

Minha meta em *A essência da religião* era apenas defender, justificar e fundamentar a religião da natureza, pelo menos o sentido verdadeiro que se esconde sob ela, contra as explicações teísticas e desvios da natureza. Isto eu cumpro em todos os aspectos em não menos de vinte parágrafos, de 6 a 26. Antes de entrar no conteúdo desses parágrafos, devo observar, o que se subentende, que meu desenvolvimento na história da religião corresponde ao da psicologia, da filosofia e da antropologia em geral. Assim como para mim a natureza é o primeiro objeto da religião, é também na psicologia, na filosofia em geral o primeiro estágio o estágio dos sentidos; mas o primeiro não somente no sentido da filosofia especulativa, para a qual o primeiro significa aquilo além do qual se deve ir, mas o primeiro no sentido de inderivável, do verdadeiro e existente por si mesmo. Assim como não se pode derivar do espírito os sentidos, não posso também derivar de Deus a natureza; porque o espiritual não é nada sem os sentidos, o espírito é apenas a essência, o significado, o espírito dos sentidos. Deus nada mais é que o espírito pensado genericamente, o espírito abstraído da diferença entre o Meu e o Teu. Assim como meu corpo não provém de meu espírito (porque, para dar um exemplo, necessito comer ou poder comer antes de pensar, mas não pensar antes de comer, posso pois comer sem pensar, como demonstram os animais, mas não pensar sem comer), assim também não posso derivar meus sentidos de minha faculdade de pensar, da razão, porque a razão pressupõe os sentidos, e não vice-versa, porque os animais são destituídos de razão não dos sentidos — e ainda da mesma forma e com menos motivo posso de Deus derivar a natureza. Por isso, à verdade, à essencialidade e à divindade da natureza, das quais parte a filosofia da religião e a história da religião, correspondem a verdade e a essencialidade dos sentidos, com as quais se iniciam a psicologia, a antropologia e a filosofia em geral. E assim como a natureza não é uma verdade transitória na história da religião, também não é a verdade dos sentidos transitória na filosofia. Os sentidos são antes a base permanente mesmo que desaparecendo com as abstrações da razão aos olhos dos que, quando atingem o pensamento, não mais

pensam nos sentidos e esquecem que o homem só pensa através de sua cabeça, que existe sensorialmente, e que a razão tem sua base sensorial permanente na cabeça, no cérebro, o centro de convergência dos sentidos.

A religião da natureza demonstra-nos a verdade dos sentidos, e a filosofia, pelo menos a que se diz antropologia, demonstra-nos a verdade da religião da natureza. A primeira crença do homem é a crença na verdade dos sentidos, uma crença que não contradiz os sentidos como a crença teística e cristã. A crença em um Deus, isto é, em um ser não-sensorial, em um ser que, sim, exclui de si tudo o que é sensorial como sendo algo profano, pode ser tudo menos algo imediatamente certo, como tão freqüentemente afirma o deísmo. Os primeiros seres imediatamente certos e exatamente por isso os primeiros deuses do homem são os objetos dos sentidos. César diz da religião dos alemães: “Só adoram os seres que vêm e aos quais atribuem benefícios evidentes”. Essa tão criticada frase de César vale para todas as religiões da natureza. O homem originariamente só acredita na existência daquilo que sua vivência documenta através de efeitos e sintomas sensíveis, perceptíveis. Os primeiros evangelhos, os primeiros e mais verídicos, os documentos religiosos do homem não-deturpados por nenhum engodo sacerdotal são seus sentidos. Ou melhor, seus sentidos são, eles próprios, seus primeiros deuses, porque a crença em deuses exteriores, sensíveis, só depende da crença na verdade e na divindade dos sentidos; nos deuses que são seres sensíveis, o homem apenas endeusa seus sentidos. Ao adorar eu a luz como um ser divino, só expresso aqui, sem dúvida indireta e inconscientemente, a divindade do olho. A luz, o sol ou a lua são deuses, objetos apenas para o olho não para o nariz; o culto ao nariz só existe nos perfumes celestiais. O olho faz dos deuses seres de luz, de brilho, isto é, ele só endeusa coisas visíveis: as estrelas, o sol, a lua só têm existência para os homens nos olhos, não são dados aos outros sentidos, isto é, o olho só endeusa sua própria essência; os deuses dos outros sentidos são para ele ídolos ou simplesmente não existem. Em compensação, o olfato endeusa as fragrâncias. Já Scaliger diz em seus *Exercícios contra Cardan*: “O odor é algo divino — *Odor divina res est* — e que ele o é provam os antigos em suas cerimônias religiosas, ao acreditar que através do incenso o ar e os aposentos se tornariam mais condignos para o acolhimento das divindades”. Os pagãos acreditavam, e ainda acreditam em parte, que os deuses só vivem e se alimentam dos perfumes que exalam das vítimas, que então os aromas são partes integrantes dos deuses, logo são os deuses seres que só se compõem de aromas e vapores. Certamente, para o homem que não possuísse nenhum outro sentido além do olfato, seriam os seres divinos apenas aromas, desconsideradas todas as outras características fornecidas pelos outros sentidos. Assim sendo, cada sentido só se endeusa a si

mesmo. Em resumo, a verdade da religião da natureza se baseia somente na verdade dos sentidos. Portanto, os *Princípios da filosofia* estão em conexão com *A essência da religião**. De resto, ao defender a religião da natureza, porque e enquanto ela se baseia na verdade dos sentidos, não falo entretanto na forma em que ela utiliza os sentidos, na maneira em que ela encara e adora a natureza. A religião da natureza só se baseia na ilusão dos sentidos, ou melhor, somente na impressão que a ilusão dos sentidos causa na emoção e na fantasia do homem. Daí a crença dos povos antigos de que seu país é o mundo ou o centro do mundo, de que o sol corre, a terra descansa e é plana como um prato, circundada pelo oceano.

DÉCIMA PRIMEIRA PRELEÇÃO

Já expliquei que a importância dos parágrafos que me fornecem o texto para estas preleções é apenas de justificar e fundamentar cientificamente o que o senso intuitivo dos antigos e dos povos rudes de hoje expressam de fato, ainda que incoscientemente, na adoração da natureza como um ser divino, isto é, que ela é a entidade primeira, original, inderivável. Mas antes de mais nada devo enfrentar duas objeções.

Em primeiro lugar pode-se me objetar: Por que, ó descrente, pretendes justificar a religião da natureza? Não te encontras assim no mesmo estágio dos filósofos, tão agudamente criticados por ti, que justificam o artigo de fé do cristianismo, apenas com a diferença de que tu pretendes justificar o dogma da religião da natureza, a crença na natureza? Eu respondo: A natureza não é para mim de modo algum uma entidade originária só porque a religião da natureza assim a encara e adora, mas, ao contrário, por ser ela algo original, imediato, deduzo que também deveria aparecer como tal ao sentido original, imediato dos povos, logo semelhante à natureza. Ou então: o fato de os homens terem adorado a natureza como deus não é também para mim de modo algum uma prova para a verdade do sentido que se esconde por trás desse fato, mas encontro nele a constatação da impressão que a natureza causa em mim como um ser sensível, encontro nele a constatação dos motivos que me determinam, enquanto ser intelectual, filosófico e cultural, a atribuir à natureza, se não a mesma importância que lhe atribui a religião natural (porque eu não endeuso nada, portanto nem a natureza), pelo menos uma importância análoga, semelhante,

transformada pelas ciências naturais e pela filosofia. De fato simpatizo com os adoradores religiosos da natureza, sou um adorador e admirador apaixonado dela, entendo não através de livros ou demonstrações eruditas mas através das impressões imediatas causadas em mim pela natureza por que os povos antigos e os povos atuais adoram-na como um deus. Encontro até hoje em meus sentimentos ou em meu coração, na maneira em que são arrebatados pela natureza, e até hoje em minha razão os motivos de sua divindade ou endeusamento. Concluo daí, uma vez que os adoradores do sol, do fogo e das estrelas são homens como eu, que motivos semelhantes (ainda que diversos devido a seu estágio) levam-nos ao endeusamento da natureza. Não concluo, como os historiadores, o presente pelo passado mas vice-versa. Considero o presente como a chave do passado, e não inversamente, pelo simples fato de que eu, ainda que inconsciente e espontaneamente, sempre julgo e conheço o passado de acordo com meu estágio presente, e por isso cada época possui sua história diversa do passado em si morto, imutável. Assim, não acato a religião da natureza por ser ela uma autoridade externa mas somente porque encontro ainda hoje em mim mesmo os motivos determinativos dela, os motivos que fariam de mim ainda hoje um adorador da natureza, se o poder deles não se desvanecesse diante do poder da cultura, da ciência e da filosofia. Isto parece até mesmo arrogante, mas o que o homem não conhece por si mesmo ele simplesmente não conhece. Quem não sente por si e dentro de si por que os homens adoraram o sol, a lua, as plantas e os animais, este não está apto também para compreender o fato histórico do endeusamento da natureza, ainda que leia e escreva diversos livros sobre a religião da natureza.

A segunda objeção é: Falas da natureza sem nos dar uma definição dela, sem nos dizer o que entendes sob natureza. Espinoza diz ambiguamente: “natureza ou Deus”. Talvez tomas também essa palavra nesse sentido indefinido, segundo o qual podes nos provar facilmente que a natureza é o ser primeiro, uma vez que sob natureza nada mais entendes que Deus? Replico aqui com poucas palavras: Entendo sob natureza o cerne de todas as forças, coisas e seres sensíveis que o homem distingue de si como não-humanas; entendo em geral sob natureza, como já disse numa das primeiras aulas, certamente como Espinoza não um ser como o Deus supranaturalístico, que existe e age com vontade e razão, mas que atua somente conforme a necessidade de sua essência, mas por outro lado ele não é para mim um Deus como é para Espinoza, ou seja, um ser ao mesmo tempo sobrenatural, transcendente, abstrato, misterioso, simples, e sim um ser múltiplo, popular, real, perceptível com todos os sentidos. Ou, falando praticamente: natureza é tudo o que se mostra ao homem (com exceção das sugestões supranaturalísticas da crença deística) imediatamente, sensorialmente, como a base e o objeto de sua vida. Natureza é luz, é eletricidade, é

* Cf. vol. 2, “Para a reforma da filosofia”. (N.A.)

magnetismo, é ar, é água, é fogo, é terra, é animal, é planta, é homem enquanto ser que age espontânea e inconscientemente — nada mais, nada místico, nada nebuloso, nada teológico compreendo na palavra natureza. Com essa palavra faço um apelo aos sentidos. Júpiter é tudo o que tu vês, disse um antigo; natureza, digo eu, é tudo o que tu vês e que não se origina das mãos e dos pensamentos humanos. Ou, se quisermos penetrar na anatomia da natureza, ela é o cerne ou a essência dos seres e das coisas cujos fenômenos, exteriorizações ou efeitos (nos quais exatamente sua essência e existência se revelam e dos quais constam) não têm seu fundamento em pensamentos, intenções e decisões mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas, mecânicas, químicas, físicas, fisiológicas ou orgânicas.

O conteúdo dos parágrafos 6 e 7 que tomei por base de texto para estas preleções é uma defesa e uma justificação dos pagãos contra as objeções dos cristãos e se relaciona com uma afirmação anterior segundo a qual a religião cristã não se distingue da pagã pelo princípio, pela característica da divindade, mas somente porque tem por Deus não um objeto determinado da natureza, nem mesmo a natureza em geral, mas um ser distinto dela. Os cristãos, pelo menos os racionais, não repreenderam os pagãos por eles se deleitarem com a beleza e a utilidade da natureza mas por atribuírem sua causa a ela própria, por renderem homenagens à terra, à água, ao fogo, ao sol, à lua por causa de suas qualidades benéficas, uma vez só obtiveram tudo isso através do criador da natureza, o único pois que merece ser honrado e temido. O sol, a terra, a água são certamente a causa do crescimento das plantas e dos animais dos quais o homem vive, mas são causas subordinadas, causas que são causadas elas mesmas: a verdadeira causa é a primeira causa. Por outro lado, defendo os pagãos quando, de início, não me preocupo se existe uma causa primeira como os cristãos a concebem, e isto através de um exemplo ou parábola tirada do círculo de concepções cristãs. Adão é o primeiro homem, ele é na série dos homens o que é a causa primeira na série dos fenômenos naturais ou coisas; meus pais, avós etc são igualmente filhos de Adão assim como as causas na natureza são efeitos da causa primeira; somente Adão não tem pai, como a causa primeira não tem causa. Entretanto não adoro nem amo Adão como meu pai; Adão compreende todos os homens, nele se apaga toda individualidade; Adão é igualmente pai do negro como do branco, do eslavo como do germano, do francês como do alemão; mas eu não sou um homem em geral; minha existência, minha essência é individual, pertence à raça caucasiana e dentro desta ainda a um ramo determinado, o alemão. A causa de meu ser é então necessariamente individual, determinada, estes são pois meus pais, avós, em síntese, os homens ou gerações mais próximas de mim. Se eu retroceder ainda mais, perderei todos os vestígios de minha existência, não encontrarei características

das quais possa derivar as minhas características. Um homem do século XVII nunca poderia ser pai de um homem do século XIX, mesmo que o tempo não existisse entre eles, porque a distância qualitativa, a diferença entre os costumes, hábitos, idéias, intenções (e estas se marcam até mesmo corporalmente) seria grande demais. Por isso, assim como o homem vai com sua adoração até seus antepassados próximos como os causadores de sua existência, não remontando ao primeiro pai porque não encontra neste sua individualidade inseparável contida e representada, assim também permanece nas entidades sensoriais da natureza como as causas de sua existência. Eu sou o que sou somente nesta natureza, na natureza como ela é agora e como sempre foi desde que o homem possui memória. Devo minha existência somente a seres que vejo e sinto ou que, mesmo que não os veja nem sinta, são pelo menos em si visíveis, perceptíveis ou sensoriais de alguma forma, uma vez que sou um ser sensorial que sem os sentidos cairia no nada. Ainda que esta natureza tenha surgido por intermédio de uma natureza ou qualidade de outro tipo, só devo minha existência deste tipo e qualidade na qual vivo, com cuja qualidade combina também a qualidade de minha essência. Supondo que haja uma causa primeira no sentido da teologia, mesmo assim deveria surgir o sol, a terra, a água, resumindo, a natureza, e esta natureza antes de eu aparecer, porque sem sol, sem terra não sou nada; eu pressuponho a natureza.

Por que devo então ir além da natureza? Só teria uma justificação para isso se fosse eu mesmo um ser que existisse acima da natureza. Mas não sou um ser sobrenatural e nem mesmo supraterrrestre, porque a terra é o critério absoluto de minha essência; eu não só estou sobre a terra com as duas pernas mas também só penso e sinto sob o ponto de vista da terra, só em conformidade com esta situação que a terra ocupa no universo; certamente elevo minhas vistas até o mais distante céu, mas vejo todas as coisas à luz e segundo o critério da terra. Em síntese, o fato de ser eu um ente terrestre, de não ser um habitante de Vênus, Mercúrio ou Urano, faz minha substância, realiza minha essência fundamental, como dizem os filósofos. Se então a terra surgiu, devo pois meu surgimento somente a ela, a seu surgimento; porque somente a existência da terra é a base da existência humana, somente sua essência é a base da essência humana. A terra é um planeta, o homem é um ser planetário, um ser cuja vida só é possível e real na rotação de um planeta. Mas a terra se distingue de outros planetas. Essa sua distinção é que fundamenta sua essência própria, peculiar, sua individualidade, e essa sua individualidade é o sal da terra. Ainda que aceitemos, e cobertos de razão, uma única causa, força ou substância para o surgimento dos planetas, foi entretanto essa força que produziu a terra diversa da que produziu Mercúrio ou Urano, isto é, foi uma força peculiarmente determinada de forma a produzir exatamente este e não um outro planeta.

A essa causa individual, idêntica à essência da terra deve o homem sua existência. O golpe revolucionário que arrancou a terra de sua mística dissolução na mesma matéria-prima do sol, dos planetas e dos cometas (uma revolução que, como diz Kant em sua excelente teoria do universo, teve sua base na “diversidade das espécies dos elementos”) — essa cisão ou golpe é apenas aquilo de que se origina ainda hoje o movimento de nosso sangue e as vibrações de nossos nervos. A primeira causa é a causa universal, a causa de todas as coisas indistintamente, mas a causa que produz tudo sem distinção de fato não produz nada, é apenas um conceito, um pensamento que só tem sentido lógico e metafísico mas não físico, conceito esse do qual eu, este ser individual, não posso me originar. Com a causa primeira, insisto sempre, no sentido dos teólogos, pretende-se estabelecer um fim para a série das causalidades até o infinito. Essa série das causas até o infinito entende-se melhor com o já apresentado exemplo da origem dos homens. Tenho como causa de minha existência o meu pai, o meu pai o seu pai e assim por diante. Mas posso caminhar assim até o infinito? Será que é sempre o homem que dá ao homem sua existência? Com isso soluciono a questão sobre a origem do homem? Ou, antes, não a empurro apenas ao progredir sempre de pai para pai? Não devo eu chegar a um primeiro homem ou a um primeiro par? Mas de onde vem este?

O mesmo se dá com todas as coisas que existem no mundo sensível. Uma pressupõe a outra, uma depende da outra, todas são finitas, todas surgidas uma da outra. Mas de onde vem então, pergunta o deísta, o primeiro dessa cadeia, dessa série? Então devemos dar um salto dessa série para um Primeiro que, mesmo sem princípio, é o princípio de todos os seres surgidos infinitos ou a base de todos os seres finitos*. Esta é uma das provas mais comuns para a existência de Deus, chamada prova cosmológica e expressa de diversas maneiras, por exemplo, tudo o que existe ou o universo é mutável, temporário, surgido, casual; mas o casual pressupõe o necessário, o finito o infinito, o temporário o eterno; esse infinito ou eterno é Deus. Ou ainda assim: tudo o que existe, que é sensorial, real, é uma causa de determinados efeitos, mas uma causa que é ela mesma causada, que tem também uma causa e assim por diante; é então necessário, é até mesmo um anseio de nossa razão, chegar finalmente a uma causa que não tem mais nenhuma causa acima de si, que não é causada, que, como dizem alguns filósofos, é causa de si mesma ou por si mesma. Por isso os antigos filósofos e teólogos designaram o finito, o não-divino, como o que se origina de outro, e o infinito ou Deus como o que existe de si ou por si.

Mas contra essa conclusão devemos observar o seguinte: ainda que o progresso das causas até o infinito contradiga a razão no tocante à

questão da origem do homem e mesmo da terra, não podemos sempre deduzir o homem, um estágio qualquer da terra de um estágio anterior dela, mas devemos chegar a um ponto onde o homem tenha surgido da natureza, e a terra, da massa planetária, ou como se quiser chamar sua matéria-prima; assim esse progresso não contradiz de maneira nenhuma, em sua relação ou aplicação, a natureza ou mundo, a razão formada de acordo com a visão do mundo. É apenas a limitação e o comodismo do homem que estabelecem a eternidade ao invés do tempo, a infinitude ao invés do encadeamento infinito de causa em causa, a divindade estática ao invés da natureza sempre em movimento, o eterno repouso ao invés do eterno movimento. Certamente é para mim que vivo o presente, irracional, inútil, enfadonho, até mesmo impossível pensar ou imaginar a eternidade ou infinitude do universo, mas essa necessidade que tenho de interromper esse curso infinito ainda não é uma prova da interrupção real desse curso, de um início e fim reais. Mesmo entre as coisas de que o homem tem consciência, históricas, até mesmo produzidas pelo homem, vemos como o homem, certamente em parte por ignorância mas em parte também por comodismo e para simplificar, interrompe as pesquisas históricas e ao invés de muitos nomes, muitas causas, que seria muito extenso e cansativo o enumerar e que também freqüentemente passam totalmente despercebidas aos olhos humanos, estabelece apenas uma causa, um nome. Assim como o homem coloca o nome de um indivíduo no título de uma descoberta, da fundação de um Estado, do surgimento de um povo, não obstante uma multidão de nomes e indivíduos desconhecidos tenha contribuído, assim também coloca ele como título do mundo o nome de Deus, da mesma forma que todos os inventores e fundadores de cidades e Estados eram tidos por deuses. A maioria dos nomes antigos de homens históricos ou míticos, heróis e deuses são por isso coletivos que se tornaram nomes próprios. A própria palavra Deus não é originariamente, como todos os nomes, um nome próprio mas um nome geral ou coletivo⁹. Mesmo na Bíblia a palavra grega *Theós* e a hebraica *Elohim* são empregadas para outros objetos além de Deus. Assim, os príncipes e as autoridades são chamadas deuses, o demônio é o deus do mundo; até mesmo o ventre é deus pelo menos de alguns homens — um trecho com o qual o próprio Lutero se escandaliza. “Quem já ouviu”, diz ele, “tais palavras, que o ventre é Deus? Eu nunca diria isso se Paulo não tivesse dito antes de mim, porque nada poderia dizer mais vergonhoso. Não é uma lástima que um sórdido e mal-cheiroso ventre seja chamado de Deus?”

Mesmo na qualidade filosófica segundo a qual Deus é o mais real, o mais perfeito ser, o cerne de toda perfeição, é Deus propriamente apenas um coletivo, porque basta que eu saliente a diversidade das características contidas em Deus, para ter a impressão de serem elas coisas ou seres diversos, e então concluo que a palavra Deus é um coletivo tão indefinido quanto, por exemplo, a palavra fruta, cereal, povo.

* Cf. a quarta antinomia da razão na *Crítica da Razão Pura* de Kant. (N.T.)

Toda qualidade de Deus é o próprio Deus, como diz a teologia ou a filosofia teológica, e assim toda qualidade de Deus pode ser colocada em lugar de Deus. Mesmo na vida comum diz-se ao invés de Deus a Providência Divina, a sabedoria divina, a plenipotência divina. Mas as qualidades de Deus são de natureza diversa, contraditória. Fiquemos somente nas qualidades populares. Quão diversos são poder, sabedoria, bondade, justiça! Pode-se ser poderoso sem sabedoria e sábio sem poder, bom sem justiça e justo sem bondade! *Fiat justitia pereat mundus*; o mundo pode acabar, bastando que o *Jus*, o direito, continue vigorando, é um aforismo da jurisprudência, da justiça; mas nessa expressão característica da justiça não existe certamente nem uma centelha de bondade nem mesmo de sabedoria, porque o homem não existe em função da justiça, mas a justiça é que existe em função do homem. Assim, quando imagino o poder de Deus, o poder que me destrói bastando que ele queira, ou quando imagino a justiça de Deus no sentido do aforismo há pouco citado, imagino por Deus um ser inteiramente diferente, tenho de fato um Deus inteiramente diferente daquele do qual eu só imagino a bondade. Por isso não existe uma tão grande diferença entre politeísmo e monoteísmo quanto parece. Também sob o Deus Uno se escondem, por causa da pluralidade e da diversidade de suas qualidades, muitas divindades. A diferença é no máximo apenas a que existe entre um nome coletivo e um nome particular. Ou antes: no politeísmo, é Deus evidente, claro, apenas um nome coletivo; no monoteísmo, caem as características sensíveis, cai a aparência de politeísmo mas a essência, a coisa, permanece. Por isso os diversos atributos do Deus Uno dos cristãos tiveram tantas guerras entre si, não só dogmáticas mas também sangrentas, quanto os deuses múltiplos do Olimpo de Homero.

Os antigos teólogos, místicos e filósofos diziam que Deus compreende em si tudo o que existe no mundo, mas o que existe no mundo de forma múltipla, esparsa, separada, sensorial, distribuído em diversos seres existe em Deus de modo simples, supra-sensível, uno. Aqui temos a expressão clara de que o homem reúne em Deus, em um ser, em um nome, os atributos essenciais das múltiplas e diversas coisas e seres, que primitivamente não imagina Deus como um ser diverso do mundo mas apenas imagina o mundo de uma maneira diversa da contemplação sensorial; o que existe no mundo ou na contemplação sensorial como extenso, temporal, corporal, imagina ele em Deus como sem extensão, atemporal e incorpóreo. Na eternidade sintetiza ele apenas a série infinita de tempo incompreensível em sua total extensão, e na onipresença* apenas a infinitude do espaço num curto conceito ou nome

* Infelizmente sou aqui forçado a utilizar esta forma corrompida de *omnipresença* ou, ainda melhor, no latim *omnipraesentia*, de *omnis*, tudo, e *praesens*, presente, isto é, presente em tudo. Como a “reforma ortográfica” nos obriga a usar este termo

genérico; ele interrompe, por motivos subjetivos e plenamente justificáveis, com a eternidade o cálculo infinito e para ele monótono de uma série numérica que se vai acumulando ao infinito. Mas dessa interrupção, dessa monotonia de uma série de tempos e espaços que se estende ao infinito, até mesmo dessas contradições que estão em nossa imaginação ou abstração unidas ao conceito de tempo eterno e espaço infinito não resulta absolutamente a necessidade de um princípio ou fim real do universo, do espaço, do tempo; é inerente à natureza do pensamento, do idioma, até mesmo à própria necessidade da vida o fato de usarmos sempre abreviaturas, de substituímos sempre a impressão real por um conceito, o objeto por um símbolo, uma palavra, de substituímos o concreto pelo abstrato, o múltiplo pelo uno e, conseqüentemente, múltiplas e diversas causas por uma causa, múltiplos e diversos indivíduos por um indivíduo como o representante dos outros. Tem-se contudo razão quando se afirma que a razão (pelo menos enquanto ela julga sua essência, sem discernimento nem crítica, como a essência objetiva e absoluta do universo, enquanto ela não se forma através da contemplação do mundo) conduz necessariamente à divindade. Mas não se deve salientar apenas essa necessidade em si e isolada, abstraída de outros fenômenos, idéias e representações que se fundam nessa mesma necessidade que, por sua vez, reconhecemos como subjetiva, isto é, como fundada na natureza específica do imaginar, pensar e falar, pelo que não lhe atribuímos uma validade e uma existência objetiva, exterior a nós.

Essa mesma necessidade que levou o homem a estabelecer o nome de um indivíduo ao invés de uma série de indivíduos, até mesmo de gerações e estirpes, que o levou a estabelecer o número ao invés da grandeza visível, letras ao invés de números, que o levou a dizer meramente fruta ao invés de pêra, maçã, cereja e dinheiro ao invés de centavo, réis, cruzeiro, escudo, dólar, libra; ao invés de “Dê-me esta faca, este livro”, dizer “Dê-me esta coisa!”, essa mesma necessidade levou-o também a estabelecer uma causa, um ser, um nome ao invés dos múltiplos no surgimento do mundo, se o concebermos como surgido, e das múltiplas causas que contribuem para sua subsistência. Mas exatamente por isso é esse Uno apenas uma entidade subjetiva, isto é, fundada e existente somente no homem, na natureza de seu imaginar, pensar e falar, como a coisa, o dinheiro, a fruta. O fato de a idéia ou o conceito da divindade se fundar, em seu sentido metafísico, na mesma necessidade, nos mesmos motivos que a idéia ou o conceito da coisa, da fruta já é demonstrado pelo fato de, dentre os politeístas, não serem

onipresença que apaga seu significado etimológico original, chamo a atenção do leitor para a “grafia antiga” dessa palavra, através da qual ele pode observar sua perfeita analogia com a expressão alemã *Allgegenwart* (de *all*, tudo, e *Gegenwart*, presença) usada pelo autor. (N.T.)

deuses nada mais que conceitos e nomes coletivos ou genéricos imaginados como seres. Assim, para permanecerem nos exemplos dados, tinham os romanos a deusa do dinheiro: *Pecunia*; até mesmo as diversas espécies de dinheiro, o bronze e a prata, transformavam eles em deuses. Possuíam um deus *Aesculanus* ou *Aerinus*, isto é, o deus do dinheiro de bronze ou cobre, um deus *Argentinus*, isto é, um deus da prata. Tinham também uma deusa dos frutos: *Pomona*. Se não encontramos como deuses os mesmos conceitos e nomes coletivos entre os gregos e romanos, é porque os romanos, egoístas e mesquinhos, só endeusavam o que tivesse alguma relação com o egoísmo humano; por isso adoravam os romanos até mesmo um deus do esterco (*Deus Stercutius*) para que os abençoassem na adubagem de seus campos. Mas o esterco é um conceito genérico, existem várias espécies de esterco: de pomba, de cavalo, de boi etc.

Agora passemos a um outro ponto que ainda temos para objetar contra a conclusão habitual de uma causa primeira não-causada. Tudo o que existe é dependente ou, como dizem outros, tem o fundamento de sua existência fora de si, não existe de si ou por si mesmo, portanto pressupõe um ser que não seja dependente de outros, que tenha a base de sua existência em si mesmo, que seja meramente necessário, que existe porque existe. Contra esse raciocínio, objeto eu novamente com o exemplo do homem, porque o homem só provém do homem, cuja dependência e surgimento ele transforma numa amostra da dependência e do surgimento de todas as coisas sensoriais. Certamente dependo de meus pais, de meus avós etc, certamente não fui colocado no mundo por mim mesmo; eu não existiria se não existissem outros antes de mim; mas da mesma forma sou um ser diverso e independente de meus pais; não existo somente através de outros, sou o que sou também por mim mesmo; certamente estou sobre os ombros de meus antepassados, mas mesmo sobre seus ombros ainda estou sobre as minhas próprias pernas; certamente sou gerado sem saber nem querer; mas não vim ao mundo sem o instinto inconsciente de autonomia e liberdade, de emancipação de minha dependência do seio materno; resumindo, sou gerado, sou ou era dependente de meus pais; mas também eu sou pai, sou homem, e o fato de ter eu surgido um dia, de ter sido criança, de ter sido corporal e espiritualmente dependente de meus pais está infinitamente distante de minha consciência atual. Pelo menos é certo: qualquer que tenha sido a influência, consciente ou inconsciente, que meus pais possam ter exercido sobre mim, que me importa o passado? Agora tenho meu pai e minha mãe somente em mim mesmo, agora nenhum ser me ajuda mais, mesmo nenhum Deus, se eu mesmo não me ajudar; eu me levanto e caio pela própria força. As roupas que um dia o cuidado de meus pais colocou sobre meu corpo já apodreceram há muito; por que então deixarei meu espírito embrulhado em panos que meu corpo já abandonou?

DÉCIMA SEGUNDA PRELEÇÃO

Na última aula illustrei com o exemplo do homem uma das primeiras provas e mais comuns, a chamada prova cosmológica da existência de um Deus, que se baseia no argumento de que tudo no mundo é finito e dependente e que por isso pressupõe fora de si algo infinito e independente. A conclusão foi que o homem, não obstante sendo primitivamente uma criança, é ao mesmo tempo pai, não obstante efeito, é ao mesmo tempo causa, não obstante dependente, é ao mesmo tempo autônomo. O que vale para o homem vale também para as outras coisas, sem dúvida subentendendo-se as diferenças que em geral existem entre o homem e as outras coisas. Cada coisa é, apesar de sua dependência de outras, uma coisa própria, autônoma; cada ser tem a base de sua existência em si mesmo (caso contrário, para que existiria?); cada ser surge sob determinadas condições e causas — sejam quais forem — das quais nenhum outro ser poderia surgir a não ser esse determinado; todo ser surge de uma concorrência de causas que não existiria se esse ser não existisse. Tudo é igualmente causa e efeito. O peixe não existiria se não existisse a água, mas também a água não existiria se não existissem peixes ou algum ser vivo que pudesse viver nela como os peixes. Os peixes são seres dependentes da água; não podem existir sem água, pressupõem-na; mas o motivo dessa dependência está neles mesmos, em sua natureza individual que faz com que a água seja para eles sua necessidade, seu elemento.

A natureza não tem princípio nem fim. Tudo nela está em transformação, tudo é relativo, tudo é ao mesmo tempo causa e efeito, tudo é geral e particular; ela não acaba num ápice monárquico; é uma república. Quem está habituado somente com o regime hierárquico não pode certamente imaginar um Estado, uma comunidade de homens sem príncipes; igualmente não pode imaginar uma natureza sem Deus quem desde criança está habituado com essa concepção. Mas a natureza não é menos concebível sem Deus, um ser extra e sobrenatural, que o Estado ou o povo sem um ídolo monárquico que é exterior e acima do povo. Sim, assim como a república é o dever histórico, a finalidade prática da humanidade, deve a meta teórica do homem, a constituição da natureza, ser reconhecida como republicana, e o regime da natureza não deve ser transportado para fora dela mas deve ser buscado em sua própria essência. Nada é mais material do que fazer da natureza um efeito único e atribuir a ela uma causa única, um ser sobrenatural que não é mais efeito de nenhuma outra causa. E mesmo que eu não me

contenha de meditar e fantasiar sempre e sempre, de parar na natureza, de satisfazer à curiosidade de minha razão na transformação constante e recíproca da natureza, que me impede de ir também além de Deus? Por que devo parar aqui? Por que não buscar também uma causa ou um fundamento para Deus? Não se encontra em Deus a mesma relação que existe no encadeamento das causas e dos efeitos naturais que eu quis anular através da aceitação de um Deus? Se suponho Deus como a causa do mundo, não é ele dependente do mundo? Ou é uma causa sem efeito? Que resta de Deus se eu, na imaginação, anular o mundo? Onde fica sua força, se ele nada faz? E sua sabedoria, se não existir mundo, em cujo governo consiste precisamente sua sabedoria? Onde sua bondade, se nada existe com o que ele possa ser bom? Onde sua consciência, se não existe um objeto através do qual ele tenha consciência de si? Onde sua infinitude, se nada finito existe? Porque ele só é infinito em relação ao que é finito. Por isso, se eu excluir o mundo, nada mais me resta de Deus. Por que então permaneceremos nele uma vez que nunca podemos ir além ou fora dele, que até mesmo a concepção ou aceitação de um Deus nos faz voltar para o mundo, uma vez que, com a exclusão da natureza, do mundo, excluimos qualquer realidade, logo também a realidade de Deus enquanto concebido como a causa universal?

As dificuldades que se oferecem a nossa mente na procura do princípio do universo são então adiadas, postas de lado ou encobertas com a aceitação de um Deus, de um ser extra mundano, mas não resolvidas. Por isso o mais racional é aceitar que o mundo é eterno e sempre será e que, conseqüentemente, possui a base de sua existência em si mesmo. Kant diz em suas *Preleções sobre a doutrina filosófica da religião*: “Não se pode evitar a idéia, mas também não se pode suportá-la, de que um ser que imaginamos como o mais elevado possível diga a si mesmo: Eu existo desde toda a eternidade; além de mim nada existe a não ser o que existe por minha mera vontade; mas de onde venho eu?” Isso significa em outras palavras: De onde vem Deus? Que me obriga a estancar nele? Nada; devo antes buscar também sua origem. E essa não é um mistério; a causa da causa primeira e geral das coisas no sentido dos deístas, dos teólogos e dos chamados filósofos especulativos é a razão do homem. A razão ascende do particular e especial até o geral, ela sobe do concreto para o abstrato, do definido para o indefinido. Assim também afasta-se a razão das causas reais, definidas, especiais, até alcançar o conceito da causa como tal, a causa que não produz efeitos reais, definidos, especiais. Deus não é (pelo menos imediatamente, como querem os deístas) a causa do raio e do trovão, do verão e do inverno, da chuva e do sol, do fogo e da água, do sol e da lua; todos esses fenômenos e coisas têm causas definidas, especiais, sensoriais; ele é apenas a causa geral e primeira, a causa das causas; é a causa que não é uma causa definida, sensorial, real, a causa abstraída de qualquer

substância sensorial e material, de todas as qualidades especiais, isto é, é a causa em geral, o conceito de causa como um ser personificado e autônomo. Assim como a razão personifica como um ser o conceito da essência abstraído de todas as qualidades determinadas dos seres reais, assim também personifica ela numa primeira causa o conceito de causa abstraído de todas as características reais e da causalidade determinada. Como em geral no estágio da razão que se descuida dos sentidos o homem, subjetiva e logicamente, pressupõe o gênero das espécies, a cor das cores, a humanidade dos homens, assim também pressupõe a causa das causas. Deus é o fundamento do mundo, significa: a causa é o fundamento das causas; se não houver uma causa não haverá causas; a primeira na lógica, na hierarquia da razão é a causa primeira, seguem-se as causas subordinadas ou os tipos de causas. Em resumo: a primeira causa se reduz ao conceito de causa, e o conceito de causa à razão que abstrai o geral das coisas reais particulares e, de acordo com sua natureza, pressupõe das outras causas esta causa geral abstraída por ela como sendo a primeira. Mas, exatamente por ser a causa primeira um mero conceito ou entidade da razão que não tem uma existência objetiva, não é ela também a causa de minha vida e existência; a causa em nada me ajuda; a causa de minha vida é o cerne de diversas e determinadas causas; a causa, por exemplo, de minha respiração é subjetivamente o pulmão, objetivamente o ar; a causa de minha visão é objetivamente a luz e subjetivamente o olho. Por isso volto novamente deste tema incômodo, abstrato da causa primeira, que nada cria, para a natureza, o cerne de todas as causas reais, para com isso demonstrar de modo mais cômodo que devemos parar na natureza como o fundamento último de nossa existência, e que todas as derivações que vão além da natureza, deduzidas de um ser não-natural, são apenas fantasias e ilusões. Essas demonstrações são em parte diretas, em parte indiretas, umas são extraídas da natureza, relacionam-se imediatamente com sua essência, as outras mostram as contradições que existem na hipótese contrária e as conseqüências absurdas que dela resultam.

Nosso mundo, não só o político e o social mas também o espiritual e culto é um mundo às avessas. O triunfo de nossa formação, de nossa cultura consistiu em grande parte somente no maior afastamento possível da natureza, o triunfo de nossa ciência, de nossa erudição consistiu no maior afastamento da verdade simples e palpável. Assim sendo, um princípio geral de nosso mundo pervertido é que Deus se manifesta na natureza, quando deveria ser dito o contrário, isto é, que pelo menos no início a natureza se mostrou ao homem como uma divindade, que a natureza causou no homem a impressão que ele chama de Deus, que ele traz à consciência e objetiva sob o nome de Deus. Assim é também uma doutrina geral de nosso mundo errado que a natureza surgiu de Deus, quando deveria ser dito o contrário, isto é,

que Deus surgiu da natureza, derivou-se da natureza, que é um conceito abstraído dela, porque todos os predicados, isto é, todas as qualidades ou características, todas as realidades, como dizem os filósofos, todas as essências e perfeições que são sintetizadas em Deus ou cujo cerne ou síntese é ou se chama Deus, logo todos os predicados divinos, enquanto não são tirados do homem, são tirados da natureza e não nos mostram, não nos objetivam, não nos apresentam nada mais que a essência da natureza ou simplesmente a natureza. A diferença é apenas que Deus é um ser abstrato, isto é, pensado, e a natureza, um ser concreto, isto é, real, mas a essência, o conteúdo, é a mesma; Deus é a natureza abstrata, isto é, transformada em objeto ou entidade da razão, pensada, abstraída da contemplação sensorial; a natureza no sentido próprio é a natureza sensorial, real, como ela se apresenta e se revela imediatamente aos sentidos.

Se considerarmos agora as características essenciais da divindade, constataremos que todas elas só se baseiam na natureza, só têm sentido *ao ser relacionadas com a natureza*. Uma característica essencial de Deus é que ele é um ser poderoso, sim, o mais poderoso; em concepções posteriores, é onipotente. O poder é o primeiro predicado da divindade, ou melhor, a primeira divindade. Mas que é esse poder? Que expressa ele? Nada mais que o poder dos fenômenos naturais; por isso são, como já foi dito nas primeiras aulas, o raio e o trovão (enquanto fenômenos que causam no homem a mais poderosa e terrível impressão) efeitos do mais elevado e do mais poderoso Deus ou são ele próprio. Mesmo no Antigo Testamento é o trovão chamado a voz de Deus, e em muitos trechos é o raio “o aspecto de Deus”. Mas que é um Deus cuja voz é o trovão e cuja aparência é o raio a não ser a essência da natureza, respectivamente, do raio e do trovão? Mesmo entre os deístas cristãos o poder expressa, não obstante a espiritualidade de seu Deus, somente o poder sensorial, o poder da natureza. Assim diz, por exemplo, o poeta cristão Triller* em suas *Contemplações poéticas*:

Não é verdade, confessa,
Que teu coração treme em teu peito
Quando, com uma violência aterradora
O trovão rebomba, ruge, estala?
De onde pode surgir esse medo?
De onde? Não é teu espírito
Que te diz que poderia acontecer
Que Deus, através de seu trovão
E das centelhas de seu corisco

* Sobre ele cf. “Nota para a Quarta Preleção”. (N.A.)

Pode de repente te aniquilar?
Não resta pois a menor dúvida
De que o trovão e o relâmpago
São sinais da essência e da onipotência de Deus.

E mesmo que o poder da natureza não seja de importância tão evidente entre os cristãos, como aqui o trovão e o relâmpago do espiritualista Triller, pelo menos subsiste no fundo. Assim, os deístas cristãos, cuja essência é a abstração e por isso o afastamento da verdade da natureza, atribuíram a causa do movimento da natureza (por fazerem desta uma massa ou matéria morta) ao poder ou à onipotência divina. Deus, diziam eles, implantou o movimento na matéria inerte em si e exatamente por isso admiravam o gigantesco poder de Deus através do qual ele colocou em movimento esta gigantesca massa ou máquina. Mas não é esse poder através do qual Deus coloca em movimento o corpo ou a matéria abstraído da força ou do poder com o qual um corpo transmite seu movimento a um outro inerte? Os deístas diplomatas negaram de fato que Deus tenha colocado a matéria em movimento através de um impacto, de um contato imediato; ele é um espírito, conseguiu isso com sua mera vontade. Mas, assim como Deus não é concebido como um espírito puro mas também como um ser material, sensorial, embora oculto, assim também não produziu o movimento por sua mera vontade. Vontade nada é sem poder, sem uma capacidade positiva, material. Os próprios deístas distinguem claramente em Deus entre o poder e a vontade, ou razão. Que poder então é esse, distinto da vontade e da razão, se não o poder da natureza?

A concepção do poder como um predicado divino ou como uma divindade resulta ou se desenvolve no homem especialmente a partir da comparação das obras da natureza com as obras do homem. O homem não pode produzir plantas e árvores, furacões e tempestades, relâmpagos e trovões. Por isso Virgílio chama o raio de Júpiter de “inimitável”, e o raio de Júpiter atinge Salmoneus na mitologia grega por ter este ousado produzir raios e trovões como Júpiter. Esses fenômenos da natureza estão acima das forças do homem, não estão em seu poder. Exatamente por isso é para ele o ser que produz esses fenômenos um ser sobre-humano e, por ser sobre-humano, divino. Mas todos esses fenômenos nada mais expressam que o poder da natureza. Os cristãos e os deístas atribuem de fato tais fenômenos a Deus indiretamente ou por sua origem, portanto, a um ser diferente da natureza, que atua com vontade, razão e consciência; mas isso é apenas uma explicação, e aqui não se trata de saber se um espírito é ou não a causa desses fenômenos, se pode ou não pode ser sua causa, mas sim de se constatar que esses fenômenos naturais que o próprio cristão (pelo menos o cristão racionalista, iluminista) não atribui diretamente a Deus,

sendo este apenas sua origem primeira, mas sim à própria natureza, quanto à essência e à qualidade real desses fenômenos, que esses fenômenos naturais, digo, são o original do qual o homem abstrai primitivamente a expressão e o conceito de um poder sobre-humano, divino. Um exemplo: quando um raio atinge um homem, o cristão pensa e diz que isso não aconteceu por acaso ou em conseqüência da mera ordem natural mas em conseqüência de uma decisão divina, porque “não cai um pardal do telhado sem a vontade de Deus”. Deus quis que ele morresse dessa maneira. Sua vontade é a causa, a causa última ou primeira da morte; a causa próxima é o raio ou então o raio é o meio, no sentido da antiga crença, através do qual Deus mata o homem; no sentido da crença moderna, a causa intermediária ou indireta que provoca a morte com a vontade ou pelo menos o consentimento de Deus. Mas a força brutal, fulminante e destruidora é a própria força do raio, assim como a força ou o efeito do arsênico, com o qual eu mato um homem, não é um efeito de minha vontade, de minha força, mas é inerente à natureza do arsênico. Distinguimos pois no ponto de vista deístico ou cristão entre a força das coisas e a força, ou melhor, a vontade de Deus; não consideramos os efeitos e, conseqüentemente, as características (porque só conhecemos as características das coisas através de seus efeitos) da eletricidade, do magnetismo, do ar, da água, do fogo como propriedades ou efeitos de Deus; não dizemos: “Deus queima e esquentá”, mas “O fogo queima e esquentá”; não dizemos nem pensamos “Deus produz a umidade”, mas “A água”, nem tampouco “Deus troveja e relampeja”, mas “Está trovejando, relampejando” etc. Mas exatamente esses fenômenos, propriedades e efeitos da natureza diversos de Deus enquanto ser espiritual como o cristão o imagina, são aqueles dos quais o cristão abstrai a concepção de poder divino, sobre-humano e em virtude dos quais ele adora a própria natureza como um Deus enquanto permanece fiel aos sentidos originais e simples que ainda não cindiram a natureza em Deus e mundo.

Na expressão “sobre-humano” não posso deixar de inserir uma observação. Um dos lamentos mais comuns que os chorões religiosos e eruditos dirigem contra o ateísmo é que ele destrói ou desconhece uma necessidade essencial do homem, ou seja, a necessidade que ele tem de aceitar e adorar algo superior a si, tornando assim o homem um ser egoísta e soberbo. Mas, ao anular a superioridade teológica do homem, o ateísmo não anula a superioridade moral e natural. A superioridade moral é o ideal que todo homem deve ter para se tornar alguém de valor; mas esse ideal é e deve ser um ideal e uma meta humana. A superioridade natural é a própria natureza, são especialmente os poderes celestes dos quais nossa existência e nossa terra dependem; sim, a própria terra é apenas um membro deles e tudo o que ela é deve apenas à situação que ocupa dentro de nosso sistema solar. Mesmo o ser religioso, supraterrrestre

e sobre-humano deve sua origem somente à existência sensorial, óptica, acima de nós, do céu e dos corpos celestes. Juliano demonstra em Cirilo a divindade das estrelas pelo fato de que todos elevam as mãos para os céus quando oram, ou juram, ou exclamam o nome de alguma divindade. Os próprios cristãos fazem que seu Deus “espiritual”, “onipresente”, habite o céu. E vão para o céu pelo mesmo motivo que originariamente fez do céu uma divindade. Aristo de Chios, discípulo de Zenão (fundador do estoicismo), dizia claramente: “a natureza está acima de nós por que é impossível conhecê-la, e esse conhecimento não nos traria nenhuma utilidade”. Mas essa natureza é principalmente o céu. Os objetos da astronomia e da meteorologia eram principalmente os que despertavam o interesse de pesquisadores e filósofos. Da mesma forma, também Sócrates condenou a física como algo que vai além das capacidades do homem e levou os homens da física para a ética; mas por física entendia ele principalmente a astronomia e a meteorologia, daí o conhecido provérbio de que ele trouxe a filosofia do céu para a terra e daí também chamar ele toda a filosofia que ultrapassava as forças e capacidades do homem de *meteorologuêin* (isto é, ocupar-se com as coisas celestes, extraterrestres*).

Assim como o poder, a super-humanidade são o que há de mais elevado acima de nós (os deuses eram chamados pelos romanos de *superi*), são também os outros predicados da divindade, como a eternidade, a infinitude, originariamente predicados da natureza. Assim é, por exemplo, em Homero a infinitude um epíteto do oceano e da terra, para Anaxímenes um epíteto do ar, no Zend Avesta eternidade e imortalidade são predicados do sol e das estrelas. Até mesmo o maior filósofo da antigüidade, Aristóteles, atribui ao céu e aos corpos celestes imutabilidade e eternidade em oposição à perecibilidade e à mutabilidade das coisas terrestres. E mesmo Cristo deduz da grandeza e infinitude do mundo ou da natureza a grandeza e a infinitude de Deus, não obstante deixando desaparecer a primeira diante desta última (por um motivo muito compreensível que não pode ser discutido aqui). Scheuchzer diz, por exemplo, em sua *Ciência de Jó*, juntamente com inúmeros outros cristãos: “Sua (de Deus) grandeza infinita não é manifestada somente na incompreensível imensidão do universo e dos corpos celestes mas também na mais insignificante poeira”. E em sua *Física* ou *Ciência natural* diz esse mesmo erudito e devoto pesquisador: “a sabedoria infinita e o poder do criador não só refulge do *infinite magnis* de toda a massa universal e daqueles imensos corpos que pairam no céu livre...

* *Tà metéora* significava para o grego todas as coisas transcendentais, elevadas, espirituais e cósmicas. Tinha pois um sentido muito mais amplo e fantástico. Para nós, o conceito restringiu-se, a ponto de “meteoro” significar meteorito, e “meteorologia”, a ciência das previsões climatológicas. (N.T.)

mas também do *infinite parvis* das poeiras e micróbios... cada poeira compreende um número infinito de minúsculos mundos”. O conceito de infinitude coincide com o conceito de universalidade. Deus não é um ser particular e finito, restrito a esta ou aquela nação, a este ou aquele lugar, mas da mesma forma a natureza não o é. Sol, lua, céu, terra e mar são universais, diz um filósofo grego, e um poeta romano (Ovídio) diz: a natureza não dedicou a ninguém nem sol, nem ar, nem água. “Deus não considera fisionomias”, mas a natureza também não. A terra não produz seus frutos para esta ou aquela pessoa ou nação eleita; o sol não brilha somente sobre a cabeça do cristão, do judeu, ele ilumina todos os homens indistintamente. Exatamente por causa dessa infinitude e universalidade da natureza não podiam os antigos judeus (que se julgavam o povo predileto de Deus, o único povo digno, que acreditavam que o mundo tinha sido criado por causa deles, judeus, e não por causa do homem) compreender por que os bens da vida não estavam somente à disposição deles mas também dos idólatras. À questão “Por que Deus não destruiu os idólatras” respondiam então os sábios judeus que ele iria destruí-los quando passassem a adorar coisas inúteis do mundo; mas uma vez que eles adoravam o sol, a lua, as estrelas, a água e o fogo, por que destruiria Deus o mundo só por causa de alguns tolos? Isto é, em verdade: Deus deve conservar as causas e os objetos da idolatria, porque sem eles também os judeus não poderiam subsistir¹⁰.

Temos aqui um interessante exemplo de alguns traços essenciais e característicos da religião. Primeiramente, um exemplo da contradição entre a teoria e a prática, fé e vida, contradição esta que se encontra em toda religião. Essa comunidade natural da terra, da luz, da água, da qual os judeus participavam juntamente com os idólatras, estava numa contradição direta com sua teoria, sua crença; como nada queriam ter de comum com os pagãos e sua religião, não deveriam também ter nada de comum com eles no tocante aos bens da vida. Se fossem coerentes, deveriam excluir a eles próprios ou aos pagãos do usufruto dos mesmos e assim nada teriam de comum com os pagãos profanos. Temos também aqui um exemplo de quanto a natureza é mais liberal do que o deus das religiões, que o estágio natural ou a perspectiva natural do homem é muito mais universal do que o estágio religioso que separa o homem do homem, o cristão do judeu, o judeu do pagão, e que conseqüentemente a união da espécie humana, o amor que abrange todos os homens, não se baseia de modo algum no conceito do pai celestial ou, como os filósofos modernos traduzem essa expressão, no conceito do espírito, mas baseia-se também na natureza, ou melhor, desde os tempos mais remotos se baseou nela. Por isso a confraternização universal não é absolutamente uma invenção do cristianismo. Os filósofos pagãos já a ensinavam, mas o Deus dos filósofos pagãos era apenas o mundo ou a natureza.

Os cristãos tiveram a mesma crença que os judeus; acreditaram e disseram também que o mundo tinha sido criado por causa deles; por isso não puderam também explicar com coerência a existência de descrentes e pagãos em geral, como os judeus, porque, se o mundo só existe para os cristãos, por que existem então os outros homens que não são cristãos, que não crêem no Deus cristão? Pela existência de um Deus cristão só se justifica a existência de homens cristãos, mas não a de pagãos e descrentes. O Deus que permite que seu sol se levante para justos e injustos, crentes e descrentes, cristãos e pagãos é um Deus indiferente às divergências religiosas, que nada sabe delas, que em verdade nada mais é do que a natureza¹¹. Por isso, quando lemos na Bíblia: “Deus ilumina com seu sol bons e maus”, temos nessas palavras vestígios ou provas de uma concepção religiosa natural, ou sob bons e maus entendem-se homens diversos moral mas não dogmaticamente, porque o Deus bíblico, dogmático, distingue rigorosamente bodes de ovelhas, cristãos de judeus e pagãos, crentes de descrentes; a uns promete o inferno, a outros o céu, a uns oferece vida e felicidade eterna, a outros a desgraça e a morte eterna. Mas exatamente por isso não se pode também explicar por ele a existência de tais homens condenados ao nada; só podemos entender, só podemos evitar as milhares e milhões de contradições, aporias, dificuldades e incoerências nas quais a crença religiosa se envolve, se reconhecermos que o deus primitivo é apenas um ser abstraído da natureza e daí, conscientemente, ao invés do nome e da essência mística e ambígua da natureza, estabelecermos o nome e a essência da natureza.

DÉCIMA TERCEIRA PRELEÇÃO

O que eu disse na aula passada sobre o poder, a eternidade, a sobre-humanidade, a infinitude e a universalidade de Deus, que são abstraídas da natureza, que originariamente só expressavam qualidades da natureza, tudo isso vale também para as qualidades morais. A bondade de Deus é apenas abstraída de essências e fenômenos da natureza que são úteis, bons e benéficos para o homem, que lhe inspiram o sentimento ou a consciência de que a vida, a existência, é um bem, uma felicidade. A bondade de Deus é apenas a utilidade e a exuberância da natureza enobrecidas através da fantasia, da poesia, do sentimento, personificadas, particularizadas como uma qualidade ou uma essência especial, expressadas apenas numa forma ativa e concisa. Mas como a natureza é também a causa de fenômenos prejudiciais e nocivos para o homem, particulariza e endeusa ele essa causa num deus mau. Esse contraste encontra-se em quase todas as religiões; mas nesse sentido a

religião mais famosa é a persa, que no ápice da sua crença estabelece dois deuses inimigos entre si: Ormuzd, que é o deus ou a causa de todas as coisas benéficas ao homem, dos animais úteis, dos fenômenos positivos, como a luz, o dia, o calor, e Ahriman, que é o deus ou a causa das trevas, do calor prejudicial e dos animais nocivos.

Também a religião cristã, cujas crenças se originam em sua quase totalidade de concepções persas, orientais em geral, tem propriamente dois deuses, dos quais um apenas é um deus especial e exclusivo e o outro se chama Satã ou o Diabo. E mesmo quando não se atribui os fenômenos nocivos e prejudiciais da natureza a uma causa separada, pessoal, o demônio, são elas atribuídas pelo menos à ira de Deus. Mas o Deus irado nada mais é que o mau deus. Temos aqui novamente um exemplo de como não existe diferença essencial entre politeísmo e monoteísmo. O politeísta crê em deuses bons e maus, o monoteísta transfere os deuses maus para a cólera, e os bons para a bondade de Deus, e crê em um Deus, mas este um é um deus bom e mau, ou colérico, um deus que possui qualidades opostas. Mas a ira de Deus nada mais é do que o castigo de Deus imaginado, representado como afeição, como paixão. A ira já é originalmente no próprio homem e em si nada mais do que um sentimento passional de justiça e vingança. O homem se torna irado quando sofre uma ofensa, uma injustiça, seja essa real ou em sua opinião. A ira é uma revolta do homem contra os ataques despóticos que um outro ser se permite contra ele. Assim como a bondade de Deus só é abstraída dos bons fenômenos naturais, da mesma forma é a justiça divina originariamente abstraída somente dos fenômenos prejudiciais e nocivos da natureza. A concepção do castigo se processa assim através da reflexão: o homem é um egoísta, ele se julga infinitamente bom e crê que tudo deve acontecer para seu bem, que não deve existir nada de mal; mas ele vê contradições com essa sua crença e egoísmo, por isso ele acredita que só lhe sucede algo de mal quando ele comete uma falta contra o ser ou os seres aos quais ele atribui tudo de bom e benéfico, irritando-os pois contra si mesmo. Então explica ele os males da natureza como castigos que Deus infringe aos homens por causa de alguma falta ou ofensa cometida contra ele. Daí também a crença cristã de que antes a natureza tinha sido um paraíso, quando então nada existia que fosse contrário ou nocivo ao homem, mas que esse paraíso foi destruído em consequência do pecado e da ira de Deus, provocada pelo homem. Mas essa explicação é teologicamente invertida. Originariamente é a ira ou o castigo de Deus em contraste com sua bondade abstraída e derivada somente dos fenômenos prejudiciais e nocivos da natureza. Não porque Deus castiga, é justo, bravo, mau, foi este homem morto por um raio, mas, ao contrário, por ter sido ele atingido por um raio, é a causa de sua morte um ser irado, mau e castigador. Esse é o curso original dos pensamentos humanos¹². Mas

assim como a bondade e a justiça de Deus é abstraída dos fenômenos bons e maus da natureza, da mesma forma é também a sabedoria derivada apenas da natureza, da ordem em que se sucedem os fenômenos naturais, da coerência de causas e efeitos da natureza.

Da mesma forma que as qualidades físicas, metafísicas e morais de Deus, são também as outras mais indefinidas ou negativas abstraídas da natureza. Deus não é visível, mas também o ar não é visível. Exatamente por isso em quase todos os povos espirituais (por pouco que sejam) também o ar, a respiração, o sopro é idêntico ao espírito. E o próprio Deus não se distingue do espírito, isto é, do ar enquanto o ser que, na concepção inculta e sensorial, é o único ser que condiciona, causa e sustenta a vida humana. Por isso quando se lê “Não farás nenhuma imagem de Deus”, não se conclui daí ainda que por Deus entende-se um espírito em nosso sentido (entendemos pois por espírito um ser que pensa, quer e conhece). Quem pode fazer uma imagem do ar? Não te admires, retruca Minucius Félix a uma objeção dos pagãos, que o Deus dos cristãos não possa ser mostrado nem visto, que não possas ver a Deus, pois também o vento e o ar são invisíveis, não obstante empurrando, movendo e sacudindo tudo para lá e para cá. Deus não é palpável. Mas também o ar não o é, não obstante sendo mensurável para os físicos. E a luz? Pode a luz ou o ar serem representados plasticamente, isto é, numa forma individual, corporal? Por isso, quanta tolice é concluir do fato de os povos não terem nenhuma imagem, estátua ou templos de seus deuses ou de seu deus que eles adoram um ser espiritual em nosso sentido! Eles adoram a natureza, seja no todo ou em suas partes, sem ainda humanizá-la, sem ainda representá-la pelo menos numa forma ou figura humana determinada, este é o motivo pelo qual não têm imagens humanas dos objetos de sua adoração religiosa.

Deus não pode ser compreendido em formas, imagens e conceitos limitados; mas posso conceber assim o mundo, o universo? Quem pode conceber uma imagem da natureza, pelo menos uma imagem que seja correspondente a sua essência? Toda imagem é tomada apenas a uma parte do mundo. Como posso eu então pretender representar de maneira devida o todo em uma parte? Deus não é um ser limitado corporal e espacialmente, mas e o universo? Está o universo neste lugar, neste tempo? Não está ele em todos os lugares, em todos os tempos? Está o universo no tempo ou, antes, não é o tempo que está no universo? Não é o tempo apenas uma forma do universo, a maneira na qual as coisas e os fenômenos particulares do universo se sucedem? Como posso então atribuir ao universo um princípio temporal? O universo pressupõe o tempo ou é o tempo que pressupõe o universo? O universo é a água, o tempo é o movimento da água; mas não é a água, quanto a sua natureza em si, anterior a seu próprio movimento? O movimento da água não

pressupõe a água? Não é seu movimento uma conseqüência de sua natureza e qualidade peculiar? Não é então igualmente uma tolice pensar o universo como surgido no tempo, como que pensando a essência de uma coisa surgida a partir das conseqüências dessa essência? Não é igualmente absurdo imaginar um pedaço de tempo como a origem do universo, assim como imaginar a queda da água como a origem da água? Não concluímos então do que foi dito até aqui que a essência e as qualidades do universo são as mesmas de Deus, que Deus não se distingue do universo, que Deus é apenas um conceito abstraído do universo, que Deus é apenas o universo em pensamento, que o universo é o Deus real, que a infinitude de Deus é derivada apenas da infinitude do universo, a eternidade de Deus da eternidade do universo, o poder e a majestade de Deus surgiu, foi abstraído, apenas do poder e da majestade da natureza?

A diferença entre Deus e universo é apenas a diferença entre espírito e sentido, pensamento e contemplação; o mundo como objeto dos sentidos, isto é, dos sentidos corporais, do tato rude, é o mundo, o chamado universo, mas o mundo enquanto objeto do pensamento, que abstrai dos sentidos o geral, universal, é Deus. Mas assim como o geral que a razão abstrai dos sentidos é algo sensorial (ainda que não diretamente mas indiretamente), algo sensorial quanto à essência não quanto à forma (porque o conceito de homem só existe por meio dos homens, o conceito de árvore por meio das árvores que os sentidos me mostram, que são coisas sensoriais), da mesma forma é também a essência de Deus, conquanto sendo somente a essência pensada, abstraída do universo, apenas uma essência indiretamente sensorial. Deus não é certamente um ser sensorial como algum corpo visível ou palpavelmente limitado, como pedra, planta, animal, mas se quiséssemos negar a sensorialidade* de Deus só por causa disso, deveríamos negá-la também ao ar, à luz. Mesmo quando o homem se julga transcender a natureza com o conceito de Deus, quando ele concebe Deus, pelo menos em sua imaginação, como um ser abstraído de todas as características sensoriais, transcendente, não-corpóreo, como os cristãos, isto é, os chamados cristãos racionalistas, até mesmo aí é a imaginação das entidades sensoriais que formam pelo a base do deus espiritual. Quem pode imaginar

alguma essência sem concebê-la ao mesmo tempo como uma entidade sensorial, mesmo que abandonando todas as limitações e características de uma entidade sensorial palpável? A diferença entre a essência de Deus e a das coisas sensoriais é apenas a diferença entre o gênero e as espécies ou indivíduos.

Deus não é este ou aquele ser, assim como a cor não é esta ou aquela, e o homem não é este ou aquele, porque no conceito genérico de homem eu me abstraio das diferenças das espécies e dos homens individuais, no conceito genérico de cor, das cores particulares e diversas. Da mesma forma eu me abstraio na essência de Deus de todas as diferenças e características das diversas entidades sensoriais, pensando-as como essência somente em geral; mas exatamente por ser o conceito da essência divina um conceito apenas abstraído das coisas sensoriais existentes no mundo, por ser apenas um conceito genérico, colocamos sempre sob esse conceito geral as imagens das coisas sensoriais, representando assim a essência de Deus ora como a essência da natureza em seu todo, ora como a da luz, a do fogo, do homem, isto é, daquele homem velho e digno, da mesma forma que em todo conceito genérico paira diante de nós a imagem dos indivíduos dos quais abstraímos esse conceito. O mesmo que se dá com a essência dá-se também com a existência de Deus, o que se compreende, porque a existência não se deixa separar da essência. Mesmo quando Deus é imaginado como um ser porque é ele próprio um espírito e só existe para o espírito do homem, só é objeto para o homem, mesmo que transcendendo os sentidos, subtraindo seu espírito às coisas sensoriais, mesmo nesse caso a verdade da existência sensível ou da natureza está fundamentando a existência de Deus. Deus deve existir não só no pensamento, no espírito, mas também fora do espírito, independentemente de nosso pensamento, deve ser também um ser diverso de nosso espírito, de nossos pensamentos e das imagens que fazemos dele. Toda a ênfase é dada nesta afirmação de que ele é independente de nós, de que existe fora de nós e de que é um ser objetivo. Mas não é assim a verdade da existência sensorial confessada mesmo em Deus, onde deve ser abandonado tudo o que é sensorial? Não é reconhecido que fora da essência sensorial não existe ser? Temos algum outro sintoma ou critério de uma existência fora de nós, independente do pensamento, a não ser a sensorialidade? Não é uma existência não-sensorial um mero pensamento, o fantasma de uma existência? A existência de Deus ou como é atribuída a Deus distingue-se da existência das coisas sensoriais fora de nós assim como a essência de Deus se distingue das essências sensoriais pelo motivo há pouco explicado. A existência tal como é atribuída a Deus é a existência em geral, é o conceito genérico da existência, a existência abstraída de todas as qualidades e atributos especiais e individuais. Essa existência é certamente espiritual, abstrata, como todo conceito genérico é algo

* *Sinnlichkeit* é em alemão o conjunto dos cinco sentidos. *Sinnlich* é tudo o que provém da percepção dos sentidos, em oposição ao que é *intelectual*, isto é, que provém, da abstração da inteligência. Não posso porém traduzir *Sinnlichkeit* por *sensibilidade*, porque em português se confunde com *emoção*, *sentimento* etc. *Sentido*, no singular, confunde-se facilmente com *significado*, *finalidade*; *sensual* tornou-se sinônimo de *lascivo*. Para evitar tais ambigüidades, prefiro usar sempre *sensorial*, sendo mesmo obrigado a forjar o termo *sensorialidade* como seu substantivo correspondente. A culpa não é do tradutor; é da insuficiência de nosso idioma. Pode-se usar neste caso também *sensitivo* e *sensitividade*. (N.T.)

abstrato, espiritual; entretanto é ela apenas a existência sensorial pensada universalmente.

Aqui temos a solução das dificuldades que filósofos e teólogos encontraram na existência, como o demonstram as chamadas provas da existência de Deus, a solução das contradições que se encontram nas explicações e nas concepções da existência de Deus; aqui compreendemos por que se atribui uma existência espiritual a Deus, existência esta que por outro lado se concebe novamente como uma existência sensorial, até mesmo local, como a existência no céu; em resumo, a contradição entre espírito e sensorialidade na concepção da existência divina, a ambigüidade, sua indefinibilidade mística explica-se simplesmente pelo fato de ela ser abstraída da existência sensorial das coisas reais, e exatamente por isso a imagem da existência sensorial se disfarça necessariamente por trás dessa existência abstrata, assim como a imagem da essência sensorial sempre se disfarça por trás da essência de Deus. Se então, como vimos até aqui, todas as qualidades, essências ou realidades que reunidas formam a essência de Deus são abstraídas da natureza, se então a essência, a existência, as características da natureza são o original segundo o qual o homem esboçou a imagem de Deus, ou se, indo mais fundo, Deus e mundo ou natureza só se distinguem como o conceito genérico se distingue dos indivíduos, de forma que a natureza, tal como ela é objeto para a percepção sensorial, é a própria natureza, a natureza ao ser distinguida da sensorialidade na abstração de sua imaterialidade e corporalidade é objeto para o espírito, o pensamento, é Deus; assim se esclarece por si mesmo, assim está demonstrado que a natureza não surgiu de Deus, que o ser real não surgiu do ser abstrato, que o ser material não surgiu do espiritual. Fazer a natureza derivar de Deus significa o mesmo que pretender fazer o original derivar da figura, de sua cópia, ou fazer derivar uma coisa do pensamento dessa coisa.

Tão invertido é tudo isso, e mesmo assim o segredo da teologia se baseia nessa inversão. As coisas na teologia não são pensadas e desejadas porque elas existem, mas elas existem porque são pensadas e desejadas. O universo existe porque Deus o pensou e quis, porque Deus até agora o pensa e quer. A idéia, o pensamento, não é abstraído de seu objeto, mas o pensamento é o produtor, é a causa, do objeto pensado por ele. Mas exatamente esta doutrina (o cerne da teologia e da filosofia cristã) é uma inversão na qual é invertida a ordem natural. Mas como chega o homem a essa inversão? Já disse acima na causa primeira que o homem (subjetivamente com razão, pelo menos enquanto ele ainda não observou além de sua própria essência) pressupõe o gênero, aqui o conceito genérico, das espécies e dos indivíduos ou, dito em linguagem filosófica, ele pressupõe o abstrato do concreto. Aqui se explicam e

solucionam todas as dificuldades e contradições que se encontram na criação, na explicação do universo por um Deus.

O homem abstrai da natureza, da realidade, por meio da faculdade da abstração, o que é semelhante, parecido, comum, separa-o das coisas que se assemelham e que são de igual essência e em seguida o transforma num ser autônomo, numa essência diversa das coisas. Assim, por exemplo, o homem abstrai das coisas sensoriais espaço e tempo como conceitos gerais ou formas nas quais todas as coisas se combinam por serem todas extensas e mutáveis, todas separadas umas das outras e seguidas umas às outras. Assim é todo ponto da terra fora do outro e todo ponto no movimento da terra após o outro; onde está agora este ponto estará no próximo momento o outro. Mas não obstante tenha o homem abstraído espaço e tempo das coisas espaciais e temporais, pressupõe ele entretanto essas formas como os primeiros fundamentos e condições da existência dessas coisas. Por isso imagina ele o universo, isto é, o cerne das coisas reais, a matéria, o conteúdo do mundo como surgido em espaço e tempo. O próprio Hegel só permite que a matéria surja não só *em* mas a partir de espaço e tempo. Exatamente pelo fato de o homem pressupor espaço e tempo das coisas reais e estabelecer os conceitos gerais abstraídos das coisas particulares na filosofia como entidades universais, na religião politeisticamente como deuses, monoteisticamente como qualidades de Deus, exatamente por isso fez também de espaço e tempo um deus ou identificou-os com Deus. Até mesmo o famoso matemático e astrônomo cristão Newton chama o espaço de incomensurabilidade de Deus ou o *Sensorium* de Deus, isto é, o *órgão através do qual Deus está presente e sente todas as coisas*. Da mesma forma vê Newton espaço e tempo “como uma conseqüência da existência de Deus, pois o ser infinito está em toda parte, logo, existe esse espaço incomensurável; o ser eterno existe desde a eternidade, logo existe realmente um tempo eterno”. Também não é realmente para se entender por que o tempo, isolado das coisas temporais, não deve ser identificado com Deus; pois o tempo abstrato no qual não há diferença entre o agora e o depois (pois falta o conteúdo que o distingue) não se deixa distinguir da eternidade morta, estável. Sim, a própria eternidade nada mais é que o conceito genérico de tempo, o tempo abstrato, o tempo abstraído das diferenças temporais. Por isso não é de se admirar que a religião tenha feito do tempo um atributo de Deus ou um Deus autônomo. Assim, o deus hindu Krischna, no Bhagavadgita, faz do tempo um predicado, um título honorífico de si, certamente dentre inúmeras outras coisas, ao dizer: “Eu sou o tempo que tudo conserva e tudo destrói”¹³. Entre os gregos e romanos foi também o tempo endeusado sob o nome de Kronos e Saturnus. Na religião persa está até mesmo no ápice como o ser primeiro, supremo, Zaruanokarana, o tempo incriado. Igualmente entre os babilônios e fenícios, o deus do

tempo ou o senhor do tempo, o rei da eternidade, como se chama também, era o deus supremo.

Vemos neste exemplo como o homem, em analogia com a natureza da atividade através da qual ele abstrai, forma conceitos gerais, mas em contradição com a natureza das coisas reais, pressupõe das coisas sensíveis os conceitos gerais, idéias e imagens de espaço e tempo, como Kant as chama, como condições, ou, antes, os primeiros fundamentos e elementos de sua existência, sem meditar que na realidade o exato oposto acontece, que não as coisas pressupõem espaço e tempo, mas espaço e tempo pressupõem as coisas, porque o espaço ou a extensão pressupõe algo que se estende, e o tempo, o movimento (o tempo é apenas um conceito abstraído do movimento) pressupõe algo que se move. Tudo é espacial e temporal; tudo é extenso e móvel; bem, mas a extensão e o movimento são tão diversos quanto as coisas extensas e móveis. Todos os planetas se movem em torno do sol, mas cada um tem seu próprio movimento, um se move num tempo menor, outro num tempo maior, quanto mais próximo do sol mais rápido, quanto mais distante dele mais lento. Todos os animais se movem, ainda que não todos simultaneamente; quão infinitamente diverso é esse movimento! E cada tipo de movimento corresponde à estrutura, à dieta, em resumo, à essência individual deles. Como posso eu então explicar e derivar essa diversidade do tempo e do espaço, da mera extensão e do mero movimento? Extensão e movimento são antes dependentes de algo, do corpo, do ser que é extenso e móvel. Por isso o que para o homem ou pelo menos para sua atividade de abstração é o primeiro é para a natureza ou nela o último; mas pelo fato de o homem transformar o subjetivo no objetivo, isto é, de fazer o que é primeiro para ele com que seja também em si ou na natureza o primeiro, faz também ele de espaço e tempo os primeiros elementos fundamentais da natureza, faz em geral do universal, isto é, do abstrato, a essência fundamental do real, fazendo conseqüentemente também da essência dos conceitos universais, do ser pensante, espiritual, o primeiro ser, o ser que não só quanto à hierarquia mas também quanto ao tempo antecede todos os outros seres, sim, que é o fundamento e a causa de todos os seres, que criou, fez todos os seres.

A questão de se um deus criou o universo, a questão concernente à relação de Deus com o universo em geral, é a questão concernente à relação entre o espírito e a sensorialidade, entre o universal ou abstrato e o real, entre o gênero e as espécies, por isso uma não pode ser resolvida sem a outra, pois Deus é apenas o cerne de todos os conceitos genéricos. Já esclareci esta questão há pouco quanto aos conceitos de espaço e tempo, mas ela deve ser mais abordada. Observo apenas que esta questão é uma das mais importantes e difíceis do conhecimento e da filosofia

humana, o que se evidencia pelo fato de toda a história da filosofia girar propriamente só em torno desta questão e da polêmica entre estóicos e epicuristas, platônicos e aristotélicos, céticos e dogmáticos na filosofia antiga, entre nominalistas e realistas na Idade Média, entre idealistas e realistas ou empiristas em tempos mais recentes, só se resumir nesta questão. Mas ela é das mais difíceis não só porque os filósofos, especialmente os modernos, trouxeram para esta matéria uma infinita confusão através do uso arbitrário das palavras mas também porque a natureza do idioma, a natureza do próprio pensamento, que é inseparável da do idioma, nos prende e nos ilude, porque toda palavra é universal e daí para muitos ser o idioma já uma prova da nulidade do particular e do sensorial, por não expressar o particular. Esta questão e sua decisão dependem essencialmente da diversidade dos homens no que concerne a seu espírito, sua ocupação, seus dons e seu próprio temperamento. Homens, por exemplo, que vivem mais na vida do que no quarto de estudos, mais na natureza do que nas bibliotecas, homens cuja profissão os impele à observação, à contemplação do ser real, sempre decidirão esta questão no sentido dos nominalistas, que atribuem ao universal apenas uma existência subjetiva, uma existência na língua, na imaginação do homem, mas homens de ocupações e características contrárias, decidirão no sentido oposto, no sentido dos realistas, que atribuem ao universal apenas uma existência por si mesma, independente do pensamento e do falar humano.

DÉCIMA QUARTA PRELEÇÃO

A conclusão da última aula foi que a relação de Deus com o mundo se reduz apenas à relação do conceito genérico com o individual, que a questão de, se existe um Deus é idêntica à questão de se o universal possui uma existência por si. Esta questão não é somente uma das mais difíceis mas é também das mais importantes, porque dela depende a existência ou a não-existência de Deus. Em muitos a crença em Deus depende somente desta questão, baseia-se a existência de seu Deus somente na existência dos conceitos genéricos ou universais. Se não existe Deus, dizem eles, nenhum conceito universal será uma verdade, não existe sabedoria, virtude, justiça, lei, sociedade, tudo será pura arbitrariedade, tudo cairá no caos, no nada. Mas, em compensação, deve-se observar de início que, se não há sabedoria, justiça, virtude no sentido teológico, não se conclui necessariamente que não haja tais no sentido humano e racional. Para se reconhecer a importância dos conceitos universais, não é necessário endeusá-los, colocá-los autônomos, fazer deles seres diversos dos indivíduos ou particulares. Assim como

para evitar um vício não preciso me considerar um demônio como os antigos teólogos cristãos que tinham para cada vício um demônio especial — por exemplo, para a embriaguez o demônio da bebida, para a gula o demônio da fome, para a inveja o demônio da inveja, para a avareza o demônio da avareza, para o excesso de necessidade de jogar o demônio dos jogos e, em certa época, para uma nova moda de calças até mesmo um demônio especial das calças — assim também não sou obrigado a representar a virtude, a sabedoria, a justiça como deuses ou, o que dá na mesma, como qualidades de um Deus, para amá-las.

Quando eu me proponho algo, quando, por exemplo, estabeleço como meu dever a virtude da constância ou da honestidade, não necessito, para não perdê-la das vistas, construir templos ou altares em nome dela, como os romanos, que faziam da virtude uma deusa e ainda endeusavam virtudes particulares. Necessita ela ser uma entidade autônoma para exercer poder sobre mim, para ser algo para mim? Não tem ela valor como uma qualidade humana? Eu pretendo ser honesto, não quero sucumbir à multiplicidade de impressões a que me expõem minha fragilidade e minha sensibilidade, sou inimigo de mim mesmo enquanto homem lascivo, fraco, mutável e caprichoso; por isso o homem constante é o meu ideal. Enquanto ainda não sou constante, distingo de mim certamente a constância, estabeleço-a acima de mim como um ideal, personifico-a para mim, até mesmo me dirijo a ela no monólogo isolado como se ela fosse uma entidade por si, comporto-me então em relação a ela como o cristão em relação a seu Deus e o romano em relação a sua deusa da virtude, mas sei que a personifico e no entanto não perde ela para mim seu valor, porque tenho nela um interesse pessoal, tenho em mim mesmo, em meu egoísmo, em meu instinto de ser feliz, em meu sentimento de honra com o qual está em contradição a luxúria aberta a todas as impressões e acasos, tenho pois motivos suficientes para ser constante e honesto. O mesmo é válido para todas as outras virtudes ou poderes do homem, assim como razão, vontade, sabedoria, cujo valor e realidade não se perdem para mim, não são anulados pelo fato de eu considerá-los somente como qualidades humanas, não endeusando-os ou fazendo deles seres autônomos. O mesmo que vale para as virtudes e poderes humanos vale para todos os conceitos universais e genéricos, eles não existem fora das coisas ou essências, não são diversos ou independentes das coisas particulares das quais nós os abstraímos. O sujeito, isto é, o ser existente é sempre o indivíduo, a espécie é apenas o predicado ou a qualidade. Mas exatamente o predicado, a qualidade do indivíduo é que o pensamento puro, a abstração separa desse indivíduo, transformando-o num objeto em si mesmo, concebendo-o nessa sua abstração como a essência dos indivíduos e determinando as diferenças dos indivíduos entre si apenas como individuais, isto é, aqui casuais, indiferentes, insignificantes, de forma que, para o pensamento,

para o espírito, todos os indivíduos são na verdade apenas um indivíduo, ou antes, um conceito, pois o pensamento só retira o cerne e só deixa a casca para a contemplação sensorial que nos revela os indivíduos enquanto indivíduos, isto é, em sua multiplicidade, diversidade e individualidade, de forma que o pensamento transforma o que na realidade é o sujeito, a essência, num predicado, numa qualidade, num mero modo ou maneira do conceito genérico e, ao contrário, transforma o que na realidade é apenas uma qualidade, um predicado, numa essência.

Tomemos além dos exemplos já dados mais um, um exemplo sensorial, para que a questão se torne mais clara. Todo homem tem uma cabeça, uma cabeça humana, ou seja, uma cabeça com características humanas; porque também os animais possuem cabeças, não obstante a cabeça não seja o conceito característico dos animais em geral, porque existem animais nos quais ainda não existe uma cabeça desenvolvida e mesmo dentre os animais mais evoluídos serve a cabeça apenas para necessidades mais baixas, não tem ainda dignidade e significado autônomo; por isso a cabeça propriamente dita perde em importância para a boca. A cabeça é então uma característica comum a todos os homens, uma marca ou predicado geral, essencial do homem; um ser que nasce sem pernas e braços é certamente um homem, mas um ser sem cabeça não é homem. Mas conclui-se daí que todos os homens só têm uma cabeça? E entretanto é a unidade da cabeça uma consequência necessária da unidade da espécie, como o homem a isola no pensamento puro e abstrato. Mas os sentidos não me mostram que todo homem tem sua cabeça, que existem tantas cabeças quantos homens, que não existe então uma cabeça geral ou universal, mas somente cabeças individuais? E que a cabeça como conceito genérico, a cabeça da qual abandonei todas as diferenças e características individuais só existe em meu cérebro, mas fora dele só existem cabeças? Mas que há de essencial nessa minha cabeça? O fato de ela ser uma cabeça ou de ser essa cabeça determinada? O fato de ela ser essa cabeça, porque quem me tira a cabeça não me deixa nenhuma cabeça mais. E não é a cabeça universal, mas somente a cabeça real, individual, é que trabalha, cria e pensa. A palavra individual é certamente ambígua; porque sob ela entendemos também a propriedade indiferente, casual e insignificante através da qual o homem se distingue dos outros. Assim sendo, para que se compreenda a importância da individualidade, deve-se primeiramente considerar o homem ou, para continuarmos no exemplo, confrontar a cabeça do homem com a do animal, a individualidade da cabeça humana em contraste com a do animal. Mas também na comparação da cabeça humana com a humana é entretanto o essencial (não obstante existirem as diferenças individuais no sentido em que o individual significa a propriedade supérflua) o fato de que cada homem possui sua cabeça própria, essa cabeça sensorialmente determinada, visível e individual.

A cabeça enquanto conceito genérico, enquanto atributo universal ou característica de todos os homens não tem então outro significado, outro sentido, que não o fato de todos os homens possuírem uma cabeça. Se eu porém negar essa unanimidade, isto é, o fato de todos os homens terem uma só cabeça (essa unidade da cabeça é uma consequência necessária da idéia de que a unidade do gênero, em contraste com os indivíduos, é algo existente, autônomo, mas especialmente da idéia de que todos os homens só têm uma razão) quando afirmo: existem tantas cabeças quantos indivíduos; ao identificar então a cabeça com o indivíduo, não separando ou distinguindo um do outro, conclui-se daí que nego a importância e a existência da cabeça, que faço do homem um ser acéfalo? Ao contrário. Ao invés de uma cabeça ganho várias, e se quatro olhos vêem mais do que dois, produzem também muitas cabeças infinitamente mais do que uma cabeça. Por isso, ao invés de perder algo, só lucrei. Se então anular a diferença entre gênero e espécie, se deixar que o gênero exista só no pensamento, na distinção, na abstração, não estarei com isso negando a importância do conceito genérico, apenas afirmo que o gênero só existe enquanto indivíduo ou predicado do indivíduo¹⁴. Não nego, para utilizar aqui novamente os exemplos anteriores, a sabedoria, a bondade, a beleza; nego apenas que possuam essência como os conceitos genéricos, como deuses ou atributos de Deus, ou ainda como idéias platônicas, ou como conceitos hegelianos que se estabelecem a si mesmos; apenas afirmo que eles só existem em indivíduos sábios, bons e belos, que são então, como foi dito, somente qualidades de seres individuais, que não são nenhuma essência em si mas atributos ou qualidades da individualidade, que estes conceitos gerais pressupõem a individualidade e não vice-versa¹⁵.

O deísmo se baseia exatamente na pressuposição dos conceitos genéricos, pelo menos do cerne deles, a que chama Deus, como explicação para o surgimento das coisas reais, não permitindo que o universal surja dos indivíduos, mas vice-versa. Mas o universal como tal, o conceito genérico existe no pensamento e para o pensamento; daí também chegar o homem à crença e ao pensamento de que o mundo surgiu das idéias, dos pensamentos de um ser espiritual. No estágio do pensamento que se abstrai dos sentidos nada nos parece mais natural do que este raciocínio, porque, para o espírito abstraído dos sentidos, o abstrato, o espiritual, o apenas pensado é mais familiar do que o sensorial, é para ele anterior e mais elevado do que este, daí ser muito natural deixar que o sensorial surja do espiritual e que o real surja do pensado. Encontramos essa tendência nos próprios filósofos especulativos modernos. Estes até hoje ainda criam o mundo de sua cabeça como antes o Deus cristão.

A crença ou a concepção de que o mundo ou a natureza foi criada por um ser pensante ou espiritual tem ainda um outro motivo

além deste dado, o qual podemos chamar filosófico ou especulativo, em contraste com o que vamos apresentar, que é o popular. É o seguinte. O homem cria obras fora de si às quais precedem no homem a idéia, o esboço ou o conceito dessas, havendo no fundo uma intenção, uma finalidade. Quando o homem constrói uma casa, tem ele na cabeça uma idéia, uma imagem segundo a qual ele constrói, que ele realiza, que ele transforma ou traduz fora de si em pedra e madeira e com isso tem ele uma finalidade; ele constrói para si uma casa habitável ou uma casa jardinada ou uma fábrica; em síntese, ele constrói para si uma casa para esta ou aquela finalidade. E esta finalidade determina a idéia da casa que eu esquematizo em minha cabeça; porque uma casa para esta finalidade imagino de modo diverso do que uma casa para aquela finalidade. Em geral é o homem um ser que age segundo finalidades; nada faz ele que não tenha uma finalidade. Mas a finalidade, de um modo geral, nada mais é do que uma concepção da vontade, uma concepção que não deve permanecer uma concepção ou pensamento, e que eu então, através dos instrumentos de meu corpo, realizo, torno real e concreta. Em síntese, o homem cria (ainda que não de seu espírito mas com seu espírito, ainda que não de seus pensamentos mas com e segundo seus pensamentos) obras que já trazem em si exteriormente a marca da intencionalidade, do planejamento e da finalidade. Mas o homem pensa em tudo de acordo consigo, por isso transfere ele a concepção de suas próprias obras para as obras ou efeitos da natureza; ele contempla o mundo como uma casa, uma indústria, um relógio, em síntese, como um produto da arte humana. Como ele não distingue os produtos da natureza dos produtos artificiais (se o faz, somente quanto ao tipo), estabelece também como a causa deles um ente humano, que age conforme finalidades, pensante. Mas, como os produtos e os efeitos da natureza estão acima das forças do homem, superam-nas infinitamente, então imagina ele essa causa, humana quanto à essência, como uma entidade sobre-humana, como um ser que tem as mesmas propriedades do homem: inteligência, razão, capacidade de executar seus pensamentos, mas tudo isso num grau infinitamente mais elevado, que ultrapassa infinitamente a medida das forças e das capacidades humanas; esse ser ele chama de Deus.

A prova da existência de Deus que se baseia nessa concepção da natureza chama-se a prova *fisicoteológica* ou *teleológica**, ou seja, a prova extraída da finalidade da natureza, porque essa prova se baseia principalmente nas chamadas metas da natureza. Metas pressupõem inteligência, intenção, consciência; mas, uma vez que, como diz essa prova, a natureza, o mundo, a matéria são cegos, atuando sm inteligência

* *Télos* em grego significa *fim, finalidade*. (N.T.)

sem inteligência nem consciência, pressupõem um ser espiritual que os criou e os formou segundo e para certas finalidades. Essa prova já foi empregada pelos filósofos crentes antigos, platônicos e estóicos, mas no período cristão foi repetida até o enfado. É a mais popular e num certo sentido a mais lúcida e convincente prova, a prova da razão comum, isto é, inculta, que nada conhece da natureza; por isso é a única base, pelo menos teórica, do deísmo do povo. Mas devemos objetar contra esse argumento antes de mais nada que, não obstante algo objetivo ou real corresponda na natureza a essa concepção das finalidades, a expressão ou conceito *finalidade* não é adequada. O que o homem chama de finalidade da natureza e que concebe como tal não é na realidade nada mais do que a unidade do mundo, a harmonia das causas e efeitos, a coerência em geral dentro da qual tudo atua na natureza. Assim como as palavras só têm sentido se estiverem numa conexão necessária entre si, assim é também somente essa conexão necessária, na qual os seres ou fenômenos da natureza se encontram, que causa no homem a impressão de inteligência e intencionalidade. Os estóicos utilizavam em suas provas a favor de uma causa inteligente do mundo contra a concepção certamente irracional de que o mundo deve sua existência ao acaso, ao encontro casual de átomos (corpos infinitamente pequenos, sólidos e indivisíveis) a seguinte imagem: que seria o mesmo que se quiséssemos explicar o surgimento de uma obra espiritual, como os livros históricos de Ênio, através de um amontoado casual de letras. Mas conquanto o mundo não deva sua existência a um acaso, não precisamos por isso imaginar um autor humano ou antropomórfico dele. As coisas sensoriais não são letras que só podem ser compostas por um organizador fora delas, porque não estão em nenhuma relação necessária entre si; as coisas da natureza se atraem, necessitam e anseiam umas as outras, porque uma não existe sem a outra, logo, entram em relação por si mesmas, unem-se pela própria força, como, por exemplo, o oxigênio e o hidrogênio, com o qual forma a água, ou com o nitrogênio, com o qual forma o ar, consolidando assim aquela admirável harmonia que o homem, que ainda não contemplou a essência da natureza e que tudo considera de acordo consigo, se explica como sendo a obra de um ser que cria e atua conforme planos e metas. O que os homens acreditavam ser mais justificável como prova para a aceitação de um criador inteligente ou espiritual não era apenas a chamada finalidade orgânica interna, através da qual os órgãos do corpo correspondem a suas funções, mas também e principalmente a chamada finalidade externa graças à qual a natureza inorgânica é própria ou, como diz o deísta, é construída para que homens e animais possam viver nela do modo mais agradável e confortável.

Se a terra estivesse mais próxima ou mais distante do sol, se a temperatura subisse ao ponto em que a água ferve ou descesse abaixo

do grau em que ela congela, tudo seria consumido pelo calor ou congelaria de frio. De que modo sábio então o querido Deus calculou a distância em que a Terra pode distar do Sol para que animais e homens possam viver nela! E quão bondosamente cuidou ele das necessidades dos vivos! Mesmo nas regiões mais sombrias, áridas e frias existem ainda pelo menos musgos ou algas, arbustos e alguns animais que servem de alimento ao homem. E quão visível, quão evidente se nos manifesta na riqueza das regiões mais quentes a bondade e a sabedoria de Deus! Como cuidou aí o querido Deus do apetite humano! Que petiscos crescem em arbustos e árvores! Aqui cresce a cana-de-açúcar, ali o arroz, do qual só na China devem viver 100 milhões de pessoas*, ali o gengibre, o ananás, o café, o chá, a pimenta, o cacau, de onde vem o chocolate, a noz-moscada, o cravo-da-índia, a baunilha e o coqueiro, cuja casca, como diz um botânico moderno, devoto, popular, “foi provida pela Divina Providência com saliências em forma de meia-lua que facilitam ao homem a subida na elevada árvore para a aquisição do fruto precioso e da refrescante bebida que ela proporciona”. Acrescentamos ainda o seguinte, na verdade em relação ao primeiro ponto: a vida orgânica não é casual na terra, surgida na natureza inorgânica, mas a vida orgânica e inorgânica se pertencem mutuamente. Que sou eu sem o mundo exterior, mesmo sendo oriundo da vida orgânica? Da mesma forma que o pulmão me pertence, o ar me pertence; da mesma forma que o olho me pertence, também me pertence a luz, pois que é o pulmão sem o ar e o olho sem a luz? A luz não existe para que o olho a veja, mas é o olho que existe porque a luz existe; da mesma forma o ar não existe para que seja aspirado mas porque ele existe, porque sem ele a vida seria impossível é que ele é aspirado. Existe um encadeamento necessário entre a vida orgânica e a inorgânica. Sim, esse encadeamento é que é o fundamento, a essência da vida. Assim não temos nenhum motivo para crer que, se o homem possuísse mais sentidos ou órgãos, conheceria também mais propriedades ou coisas da natureza. Não existem mais coisas no mundo exterior, na natureza inorgânica do que na orgânica. O homem possui o número exato de sentidos que é suficiente para que ele apreenda o mundo em sua totalidade. Assim como o homem ou o organismo não surgiu da água ou da terra, como acreditavam os antigos, nem de nenhum elemento determinado e isolado ou de uma espécie de coisas que correspondem a este ou àquele sentido, assim como o homem só deve seu aparecimento e sua existência ao trabalho conjunto de toda a natureza, da mesma forma não são seus sentidos limitados a espécies determinadas de qualidades ou forças corporais mas abrangem toda a natureza. A natureza não se esconde**, ela

* O leitor moderno pode corrigir para cerca de um bilhão. (N.T.)

** Afirmção oposta, talvez alusiva à de Heráclito: “A natureza gosta de se esconder”. (N.T.)

ela penetra no homem com toda violência e falta de cerimônia. Assim como o ar penetra em nós através da boca, do nariz e de todos os poros do corpo, da mesma forma as coisas ou qualidades da natureza que nós, segundo a hipótese, não captamos através de nossos sentidos atuais tornar-se-iam perceptíveis através dos sentidos que lhes correspondessem, se existissem tais coisas ou qualidades. Mas voltemos!

Certamente a vida desapareceria da Terra, pelo menos esta vida que atualmente existe nela, se ela ocupasse a posição de Mercúrio, mas também a Terra não seria mais a Terra, isto é, este planeta individual que existe agora, diverso dos outros planetas. A Terra só é o que é no local que ela ocupa no sistema solar e não é colocada neste local para que homens e animais possam viver nela mas porque ocupa este lugar necessariamente por sua natureza primitiva, porque tem esta propriedade de ser como é agora e por isso surgiram e vivem nela agora tais seres orgânicos tais como os encontramos. Chegamos mesmo a ver na Terra como países ou regiões especiais produzem também animais e plantas especiais, próprios; por exemplo, os países quentes produzem os mais ardentes temperamentos, bebidas e legumes, uma vez que a natureza orgânica e a inorgânica são encadeadas, inseparáveis, únicas quanto à essência. Por isso não é de se admirar que encontremos na Terra homens e animais correspondentes, devido às condições e aos meios de vida; porque de antemão, desde a origem, a individualidade da terra corresponde à individualidade de nossa essência; não somos filhos de Saturno ou de Mercúrio, mas filhos da Terra, seres terrestres. É à mesma Terra, ao mesmo Sol, ao mesmo clima que a adansônia*, o macaco e o negro devem sua origem e sua existência. Onde for encontrada uma temperatura em que a água não exista como vapor ou gelo mas como água, onde exista uma água que seja bebida ou absorvida pelas plantas, um ar que possa ser respirado, uma luz da intensidade e da medida que o olho animal ou humano possa suportar, aí existem também os elementos, os primeiros fundamentos e origens da vida animal e vegetal; e é natural, até mesmo necessário, que haja também plantas que correspondam à organização animal e humana, servindo como alimento. Se se quiser admirar esse fenômeno, deve-se admirar a existência da Terra em geral e limitar as admirações ou as argumentações teológicas apenas às primeiras propriedades, ou seja, as astronômicas, da Terra; porque, uma vez que temos estas, temos a Terra como um planeta individual, autônomo, diverso dos outros corpos celestes, temos com essa individualidade da Terra a condição, ou antes, a origem também dos indivíduos orgânicos, porque somente a individualidade é o princípio, o fundamento, da vida.

* Árvore frondosa das estepes africanas, de ramos baixos. Dos miolos de seus frutos são extraídos alimentos e bebidas. Também chamada ibondeiro. (N.T.)

Mas onde tem a Terra a base de sua individualidade? Na atração e na repulsão que pertencem essencialmente à matéria, aos elementos da natureza que o homem só separa dela em sua razão. Partes ou corpos materiais que se atraem e se separam de outros, repelem-nos, formam então um todo especial. Não devemos imaginar os elementos primitivos, a matéria do universo, como algo idêntico, indistinto; uma tal matéria é apenas uma abstração humana, uma quimera; a essência da natureza, a essência da matéria já é originariamente uma essência distinta em si, porque somente uma essência determinada, diversa, individual, é uma essência real. Quão tola é a pergunta: “Por que em geral existe alguma coisa?”. Tão tola é a pergunta: “Por que algo é exatamente essa essência determinada?”. “Por que, por exemplo, o gás oxigênio é inodoro, insípido e mais pesado que o ar atmosférico?”. “Por que incandesce na pressão e mesmo na mais forte pressão não se transforma em líquido?” “Por que seu peso é expresso pelo número 8?” “Por que ele se une ao hidrogênio sempre num peso na proporção de 8 para 1, 16 para 2, 24 e 3?” Essas propriedades fundamentam exatamente a individualidade do oxigênio, sua qualidade, peculiaridade e essência. Se eu abandonar essas características que o distinguem dos outros elementos, anulo sua existência. Perguntar, então, por que o oxigênio é exatamente este elemento e não outro significa perguntar por que ele é oxigênio. Mas por que ele o é? Eu respondo: ele o é porque o é; pertence à essência da natureza; ele não existe para sustentar o fogo e a respiração dos animais, mas o fogo e a vida existem porque ele existe. Onde for dada a condição ou o fundamento para alguma coisa, a consequência não pode faltar. Onde for dado o elemento, o material para a vida, a vida não pode faltar, assim como se se encontrarem oxigênio e um corpo inflamável resulta necessariamente o processo de combustão.

DÉCIMA QUINTA PRELEÇÃO

Na última aula dei algumas indicações de como podem ser explicados física ou naturalmente os fenômenos naturais que o deísta explica por um ser consciente que age segundo finalidades. Mas estou longe de pretender dar uma explicação para a origem e a essência da vida orgânica com esta alusão superficial. Ainda estamos longe do estágio da ciência natural que poderia solucionar esta questão. Só podemos saber, pelo menos de modo determinado, que, assim como surgimos e somos sustentados por vias naturais, também aparecemos uma vez por vias naturais e que as explicações teológicas não nos convencem. Mas também, além desta questão capital concernente à origem da vida, existem na natureza certamente outros fenômenos

surpreendentes e interessantes e que exatamente por isso o deísta agarra com uma ânsia especial e enfrenta os naturalistas com as palavras: “tendes aqui o exemplo evidente de uma providência e intenção divinas”. Mas o que se dá com esses fenômenos da natureza é o mesmo que se dá com os casos da vida humana nos quais o deísta enxerga provas concretas de uma providência especial que zela pelo homem e que já esclareci com um exemplo em minhas explicações para *A essência da religião*. São esses casos que sempre coincidem com o egoísmo humano e, não obstante haja outros fenômenos igualmente curiosos aos quais não hesitamos em atribuir uma causa natural, só salientamos entretanto os fenômenos que interessam ao egoísmo humano, desconsiderando sua analogia com aqueles outros fenômenos para nós indiferentes, e os consideramos como provas de uma providência especial, intencional ou, por assim dizer, como milagres naturais.

“Respiramos em baixa temperatura”, diz Liebig, “mais carbono do que em alta e devemos ingerir carbono nos alimentos mais ou menos na mesma proporção, na Suécia mais do que na Sicília, em nossas regiões, no inverno, um oitavo mais do que no verão. Mesmo quando comemos a mesma quantidade de alimentos quanto ao peso em regiões frias e quentes, uma sabedoria infinita providenciou para que esses alimentos sejam altamente desiguais quanto a seu conteúdo de carbono. Os frutos que os sulistas comem não contêm, em condições frescas, mais de doze por cento de carbono, enquanto que o toicinho ou o óleo das regiões polares contêm de 66 a 80% de carbono”. Mas que espécie de sabedoria e poder infinito é esse que só acaba com a consequência de um mal, de uma falha? Por que não evita ela o próprio mal? Por que não evita a causa? Se o carro em que eu ando se quebra, mas eu não quebro minha perna, devo eu atribuir a causa a uma providência divina? Não poderia ela evitar antes a quebra do carro? Por que a sabedoria e a bondade divina não evita o frio das regiões polares que arrebenta até rochas? Não se diz que um Deus pode criar um paraíso? Em que pode ajudar uma entidade divina que só socorre depois e com atraso? Não é a vida das regiões polares uma vida altamente miserável não obstante seu toicinho e seu óleo tão rico em carbono? Deve-se então, diante de tais fenômenos, recorrer à concepção religiosa de uma sabedoria e uma bondade divina, uma vez que a própria religião não faz derivar dela o mundo como é, por causa de suas contradições com uma bondade e uma sabedoria divina, mas aceita que o pecado, o demônio, o desfigurou e, exatamente por isso, estabelece como perspectiva um mundo divino, melhor? E não se encontra uma explicação natural para tais fenômenos? E por que não? Os pobres habitantes das regiões polares que periodicamente — como, por exemplo o groenlandês — têm de passar sua miserável vida com velhos trapos e solas de sapato não gozam certamente os frutos do sul e as iguarias das regiões quentes, mas somente pelo simples

motivo de não existirem para ele; por uma triste necessidade têm de se contentar principalmente com o toicinho e o óleo da baleia e da foca; mas o toicinho e o óleo não se encontram somente nas regiões polares do Norte. A baleia só chegou ao Extremo Norte devido às perseguições dos homens, e a foca, que é muito procurada por causa de seu óleo, encontra-se, por exemplo, também nas costas do Chile. Mesmo que se encontrassem no Pólo Norte uma quantidade especial de carbono, teríamos através da experiência um fenômeno análogo, porque a madeira cortada no inverno é mais densa, mais pesada e conseqüentemente mais rica em material combustível e carbono do que a cortada no início do ano ou no verão, o que se explica pelo fato de, nessa época, sob a influência da luz e do calor, a planta não só eliminar gás carbônico, isto é, absorver carbono e expelir oxigênio, mas também porque destrói, queima, carbono especialmente no período da florescência, da fecundação, motivo pelo qual, como observa J. Dumas em seu ensaio sobre uma química estática dos seres orgânicos, na cana-de-açúcar, o açúcar depositado na haste desaparece completamente quando a florescência e a fecundação já se realizaram. O mesmo Liebig que vê no toicinho e no óleo dos pobres habitantes dos pólos as provas de uma sabedoria divina explica outros fenômenos igualmente curiosos que também podem ser e já foram explicados teologicamente por motivos simples e naturais. “Acha-se admirável”, diz ele, “que as gramíneas, cujas sementes servem de alimento, sigam o homem como um animal doméstico. Seguem o homem por motivos semelhantes aos que explicam as plantas salinas seguirem as costas marinhas e salinas e os chenopódios seguirem os lixos; assim como o escaravelho estercorário necessita dos excrementos dos animais, necessitam do sal as plantas salinas, e do amoníaco e do salitre as vegetações do lixo. Nenhuma de nossas plantas pode produzir sementes que forneçam farinha sem encontrar para seu desenvolvimento uma grande quantidade de terra muriática, fosfórica e amoníaco. Essas sementes só se desenvolvem num solo onde esses três princípios essenciais se encontrem unidos, e nenhum solo é mais rico deles do que os lugares onde animais e homens vivem em conjunto, seguindo sua urina e seus excrementos, porque sem seus princípios essenciais não chega a produzir sementes”.

Aqui temos então um fenômeno altamente interessante e importante para o homem, um fenômeno que o deísta pode atirar no rosto do naturalista como a prova mais evidente de uma providência especial, se nada souber das causas naturais, comparadas com outros fenômenos igualmente interessantes mas indiferentes para o homem (porque os chenopódios, que existem em grande parte também nas proximidades das habitações humanas, não têm ainda nenhuma utilidade nem para o gado, nem para o homem, com exceção de uma única espécie, cujas folhas são utilizadas para refrescantes coberturas) e

explicadas pela conexão da vida vegetal com os excrementos dos animais, portanto pela conexão da qual já na última aula tentamos explicar e derivar o fenômeno da finalidade da natureza. Acrescento ao exemplo dado ainda outro: “São exatamente”, diz o químico Mulder em sua química fisiológica, “os sais mais difundidos os que são tão necessários para a vida como os quatro elementos orgânicos... a maioria desses sais é inteiramente indispensável para o sangue e se encontra tanto na água potável quanto nos sumos das plantas que servem de alimento para homens e animais; um fato que mostra a conexão profunda de ambos os reinos da natureza que se costumam separar na ciência!”. E, ainda que haja vários fenômenos na natureza cuja explicação física, natural ainda não descobrimos, é uma tolice recorrer-se à teologia só porque não podemos explicar um fenômeno físico e naturalmente. O que não conhecemos irão conhecer nossos descendentes. Quanta coisa que nossos antepassados só podiam explicar através de Deus e de suas intenções já explicamos agora pela essência da natureza! Mesmo o mais simples, o mais natural, o mais necessário só se explicava antes pela teleologia e pela teologia. Por que os homens não são iguais, por que têm fisionomias diversas? pergunta um antigo teólogo e responde: para se distinguirem uns dos outros, para que não sejam confundidos, simplesmente por isso deu Deus a eles fisionomias diversas. Temos com essa explicação um exemplo precioso da essência da teleologia. O homem (por um lado por ignorância, por outro pela tendência egoística de explicar tudo por si e de pensar em tudo de acordo consigo) transforma o espontâneo em arbitrário, o natural em intencional, o necessário em livre. O fato de o homem ser diverso dos outros homens é uma consequência necessária e natural de sua individualidade e existência; porque se não fosse diverso não seria um ser próprio, autônomo e individual e se não fosse um indivíduo não existiria. Não existem duas folhas numa mesma árvore, diz Leibniz, que se igualem completamente, e com muita razão; somente uma diversidade infinita, inimaginável é o princípio da vida; a igualdade anula a necessidade da existência; se não me distingo dos outros, tanto faz que eu exista ou não, os outros me substituem; em resumo, eu existo porque sou diverso, e sou diverso porque existo. Já na impenetrabilidade pela qual um outro não pode ocupar o mesmo lugar que eu ocupo, pela qual eu excluo esse do meu lugar, está contida minha autonomia, minha diversidade dos outros. Em síntese, cada homem tem uma fisionomia própria porque tem uma vida própria, uma essência própria. Assim como acontece neste caso, acontece em inúmeros outros que o homem explica teleologicamente, só que a superficialidade, a ignorância e o ridículo da teleologia não é tão palpável, tão evidente nos outros casos quanto neste exemplo, ao qual se poderiam juntar muitos outros.

Disse há pouco que não pretendo de modo algum considerar como explicados através do que foi dito os fenômenos da natureza que

o deísta explica teleologicamente. Eu vou além e afirmo que, ainda que diversos fenômenos da natureza só pudessem ser explicados teleologicamente, não resultariam daí ainda as consequências da teologia. Eu concordo com os teólogos que o olho só se poderia explicar por um ser que buscava a visão como meta durante a criação ou formação do olho, logo que o olho não vê porque é organizado da maneira que é, mas que é organizado assim para que veja. Concordo com os teólogos até aí, mas nego que daí se conclua um ser a que convenha o nome Deus, nego que com ele vamos além da natureza. As metas e as finalidades na natureza são sempre naturais, como então deveriam elas nos levar a um ser sobre e extranatural? Não podeis explicar o mundo sem aceitar um ser pessoal, espiritual como seu criador, mas eu vos peço para me explicar com boa vontade como pode surgir um mundo de um Deus, como um espírito, um pensamento (os efeitos de um espírito são de início só pensamentos) pode produzir carne e sangue? Eu concordo convosco que a meta enquanto meta, a meta como a imaginais em vossa cabeça, abstraída do conteúdo, do objeto, da matéria da meta, leva a um Deus ou espírito, mas eu afirmo que tanto essa meta quanto seu causador, o ser que age por finalidades, existem somente em vossas cabeças, assim como a causa primeira do deísmo é apenas o conceito de causa personificado, a essência de Deus apenas a essência das coisas sensoriais abstraída das qualidades essenciais, e que a existência de Deus é apenas o conceito genérico da existência. Porque as metas são tão diversas, tão materiais quanto os órgãos dessas metas; como podeis, como quereis então separar as metas dos órgãos? Como, por exemplo, separar a finalidade do olho, a visão da esclerótica, da retina, da úvea, do humor aquoso, do humor vítreo e dos outros elementos necessários à visão? Mas se não podeis separar a meta do olho de seus meios e órgãos materiais, como quereis separar e distinguir a essência que produziu a finalidade do olho da essência que produziu as matérias múltiplas que proporcionaram essas finalidades? Mas pode um ser que não é material nem corporal ser a causa de metas que são apenas a consequência de meios e órgãos materiais e corporais? Como se pode concluir um ser imaterial, não-corporal, como causa de finalidades que dependem somente de condições materiais e corporais? Um ser que só realiza finalidades através de meios materiais é necessariamente ele mesmo apenas um ser material. Como são, como podem ser então as obras da natureza provas e obras de um Deus? Um Deus é, como ainda veremos mais adiante, o ser autônomo e objetivado da imaginação humana; para um Deus estão todos os milagres da imaginação à disposição; um Deus tudo pode; ele não é preso a nada, assim como a fantasia, como os desejos do homem; ele transforma pedras em homens e cria até mesmo o universo do nada. E como um Deus só cria milagres, é ele mesmo um milagre por sua própria essência. Um Deus vê sem olhos, ouve sem ouvidos, pensa sem cabeça, trabalha sem instrumentos,

em resumo, ele é e faz tudo sem utilizar os meios e os órgãos necessários para esse fazer. Mas a natureza só ouve através de ouvidos, só vê através de olhos; como se pode então fazer com que a natureza derive de Deus? Como fazer derivar o órgão da audição de um ser que ouve sem ouvidos? Como deduzir as condições e as leis da natureza às quais estão ligados todos os seus fenômenos e efeitos, de um ser que não está preso a nenhuma condição e lei? Em síntese, as obras de um Deus são apenas milagres mas não obras da natureza. A natureza não é onipotente, ela não pode tudo, ela só consegue aquilo para o que existem condições; a natureza, a terra, por exemplo, não pode criar árvores, folhas e frutos no inverno, porque falta para isso o calor necessário, mas um Deus o pode sem problemas. “Deus”, diz Lutero, “pode também transformar em ouro o couro de meu bolso, transformar a poeira em grão e o ar numa adega cheia de vinho”. A natureza não pode criar um ser humano se não houver nem se juntarem dois organismos diversos mas igualmente capacitados o masculino e o feminino; mas um Deus retira do corpo de uma mulher um ser humano sem a contribuição de um homem. “Existe alguma coisa impossível para o Senhor?” Em síntese, a natureza é uma república, o resultado de seres ou forças que se necessitam e se criam mutuamente, que trabalham em conjunto, mas que são igualmente capacitadas. Todo o organismo animal, para exemplificar a natureza neste, reduz-se a nervos e sangue. Mas o nervo nada é sem sangue, o sangue nada é sem nervos; não se sabe na natureza quem é o cozinheiro ou o criado, porque tudo é igualmente importante, igualmente essencial; não há privilégios; o mais vulgar é tão importante, tão necessário, quanto o mais elevado; se meus nervos ópticos não estão bem organizados mas falta este ou aquele líquido, esta ou aquela pele, meu olho não poderá enxergar. Exatamente pelo fato de o organismo ser uma comunidade republicana, de só surgir da colaboração de seres igualmente capacitados, existe o mal material, a luta, a doença, a morte; mas a causa da morte é também a causa da vida, a causa do mal é também a causa do bem.

Mas em compensação um Deus é um monarca, um dominador absoluto, ilimitado, que faz e consegue o que quiser, que “está acima da lei”, mas que faz de seus mandamentos arbitrários leis para seus súditos, ainda que sejam totalmente contrárias às necessidades destes. Assim como na república só dominam as leis que expressam a própria vontade do povo, imperam também na natureza apenas as leis que correspondem à própria essência da natureza. Assim, é uma lei natural, pelo menos nos animais melhor organizados, que a geração e a procriação dependam da existência e da ação conjunta de dois indivíduos sexualmente diversos, mas essa lei não é despótica; está na própria essência dos organismos mais elevados que se forme a diversidade sexual em indivíduos diversos e autônomos, que conseqüentemente estes vêm à existência de

um modo mais difícil, mais indireto do que as formas mais baixas que se multiplicam por mera divisão do próprio organismo, como, por exemplo, os pólipos. E mesmo que não possamos explicar uma lei natural, nos leva entretanto a analogia à crença, ou melhor, à certeza de que tudo tem um motivo natural. Mas um Deus dá a uma virgem o privilégio de gerar um homem sem homem, ordena ao fogo que não queime, que atue como água, e à água que atue como fogo, portanto que produza efeitos que são contrários a sua natureza, a sua essência, como as ordens do déspota são contrárias à essência de seus súditos. Em síntese, um Deus impõe sua vontade à natureza, ele exerce um regime absolutamente arbitrário, como um déspota exige dos homens o antinatural. Assim ordenou, por exemplo, o imperador Frederico II em sua condenação aos hereges: “como o crime de lesa-majestade contra Deus é maior do que contra os homens, e como Deus vingasse do crime dos pais nos filhos, devem os filhos dos hereges ser impossibilitados de ocupar qualquer cargo público e lugar de honra, com exceção dos filhos que entregam seus pais”. Existe um decreto que ofende mais a natureza humana do que esse? Guilherme, o Conquistador, decretou, entre outras leis tirânicas, que todas as festas acabassem nas cidades e todas as luzes fossem apagadas assim que os sinos solenes tocassem às sete da noite. Pode existir uma limitação da liberdade humana mais indigna, mais antinatural do que essa? Decretos semelhantes experimentamos nós mesmos há poucos anos em nossos Estados monárquicos. Thomas Paine conta que um soldado de Braunschweig que tinha sido preso na guerra de independência dos norte-americanos, disse para ele: “Oh! A América é bela e livre, vale a pena que um povo lute por ela; sei a diferença porque conheço minha terra. Lá, quando um príncipe diz ‘comei palha’, então comemos palha! Existe uma ordem que imponha ao homem uma auto-abnegação maior, mais anti e supranatural do que a ordem de comer palha? Não é então o regime principesco, monárquico, pelo menos o da monarquia absoluta, tanto na política quanto na natureza um regime de milagres?”

Mas como pode esse regime concordar com a essência da natureza? Onde encontramos na natureza, onde tudo é natural, tudo acontece somente em harmonia com a essência das coisas naturais, vestígios de um regime milagroso? Querer demonstrar um Deus, isto é, um ser sobrenatural, milagroso, através da natureza, é da mesma forma uma tolice, igualmente uma prova de ignorância não só da essência da natureza mas também da essência de um Deus, como se eu quisesse, através de uma república, dito mais especificamente, do primeiro ministro de uma república ou de seu presidente, imaginar ou demonstrar um príncipe, um rei ou um imperador, provando que este é também um príncipe, um regente no sentido de nossos Estados e que portanto um Estado não pode subsistir sem príncipes. O presidente origina-se

do sangue do povo; ele pertence à mesma essência, à mesma estirpe do povo, ele é apenas a vontade do povo personificada, ele não consegue tudo o que quer, ele só cumpre as leis que o povo decidiu. Mas o príncipe é um ser especificamente, ou melhor, quanto ao gênero, diverso do povo, como o Deus é diverso do universo; ele pertence a uma estirpe nobre; ele não domina sobre o povo como a vontade personificada do povo, mas domina sobre o povo como um ser que está fora do povo, como um ser especial, assim como Deus está acima da natureza como um ser especial, sobrenatural; exatamente por isso são as atuações de ambos somente decretos arbitrários, milagres. Mas na natureza existe somente, como foi dito, um regime republicano. No homem é a cabeça certamente o presidente do corpo, mas não como um monarca absoluto ou um regente pela graça divina, porque a cabeça é igualmente um ser de carne e sangue, como o estômago, o coração, ela surgiu da mesma massa, dos mesmos materiais orgânicos que os outros órgãos, está certamente acima dos outros órgãos, é o *caput*, o ser primeiro, mas não é um ser diverso deles quanto ao gênero, à estirpe, por isso não exerce nenhum poder despótico, só ordena aos outros membros atos que sejam devidos a sua essência, por isso não é livre de responsabilidade mas é castigada, destituída de seu regime quando pretende desempenhar o papel de príncipe e ordena ao estômago, ao coração ou a qualquer outro órgão algo que ofende a natureza deles. Em síntese, assim como na república, pelo menos na democrática, à qual somente nos referimos aqui, só governa o gênero popular mas não príncipes, da mesma forma não imperam deuses na natureza mas somente forças, leis, elementos e entidades naturais. E por isso, repetindo o exemplo anterior, é tanta tolice deduzir um Deus da essência que domina a natureza quanto seria também, além de tolice, uma prova de falta de inteligência e juízo conceber um príncipe ou um monarca baseando-se no presidente de uma república.

DÉCIMA SEXTA PRELEÇÃO

A crença ou concepção de que um Deus é o causador, o sustentador e o regente do mundo (uma concepção que o homem tirou somente de si mesmo, de seu regime político, e transferiu para a natureza) baseia-se no desconhecimento da natureza, por isso, origina-se ela da infância da humanidade, não obstante tendo se mantido até hoje, e só é encontrada, só possui uma verdade pelo menos subjetiva enquanto o homem, em sua simplicidade religiosa e ignorância, atribui a Deus todos os fenômenos da natureza. Um teólogo racionalista moderno, Bretschneider, diz em sua obra *A doutrina religiosa conforme a razão*

e a revelação para leitores filósofos: “Era natural que nos tempos remotos o sentimento piedoso encarasse todos ou pelo menos a maior parte das transformações naturais como efeitos imediatos dos deuses ou de Deus. Quanto menos se conhecia a natureza e suas leis, com tanto mais certeza devia-se buscar para tais transformações causas sobrenaturais, portanto a vontade dos deuses. Assim, para os gregos era Júpiter que enviava as tempestades, que lançava os raios para a direita ou para a esquerda. Também o sentimento piedoso do povo israelita relacionava tudo ou pelo menos quase tudo com Deus como uma causa indireta. Segundo o Antigo Testamento, é Jeová que deixa crescer as plantas, que guarda a colheita, que proporciona trigo, óleo, vinho, que envia anos frutíferos e infrutíferos, doenças e pestes, desperta povos estrangeiros para a guerra, recompensa os bons com longevidade, riqueza, saúde e outros bens, castiga os maus com doença, morte prematura, conduz o sol, a lua e as estrelas no céu e ainda toda a natureza e os destinos dos povos e dos indivíduos de acordo com sua vontade”.

Mas devemos de antemão observar contra esse racionalista que essa concepção está fundada na essência da religião, que a crença em Deus só é verdadeira, viva, enquanto tudo é explicado teológica mas não fisicamente. Por isso não encontramos essa concepção somente nos povos antigos mas também nos antigos cristãos, sim, em geral nos cristãos devotos que conservaram as concepções antigas, isto é, genuínas da religião e da crença em Deus, nas quais a formação racionalística ainda não superou as concepções religiosas, um exemplo claro de que essa concepção é a religiosa legítima. Por isso encontramos-la também em nossos reformadores. A diferença entre o curso natural habitual e o milagre é segundo eles apenas que aqui a atuação de Deus é evidente, enquanto que o curso natural habitual pressupõe uma atuação de Deus igualmente milagrosa mas que assim não aparece aos olhos da massa por causa do hábito. Todas as obras da natureza são para eles obras de Deus. A diferença entre o milagre e o fenômeno natural é para eles apenas que lá Deus atua em contradição com a natureza, aqui em concordância pelo menos com seu fenômeno. “Não é o pão”, diz Lutero, “mas também a palavra de Deus que alimenta o corpo naturalmente assim como cria e sustenta todas as coisas. Porque, se está à mão, Deus alimenta de forma a não se ver nem acreditar então que é o pão que o faz. Mas, quando não está à mão, Deus alimenta sem pão pela mera palavra, como faz através do pão. Conclusão: todas as criaturas são máscaras e disfarces de Deus (“sombras débeis de Deus”, como se expressa Lutero numa outra passagem) que ele permite que atuem consigo e que ajudam em todo tipo de criação que ele pode entretanto levar a efeito sem a colaboração delas”. Da mesma forma fala Calvino, por exemplo, em sua *Instituição da religião cristã*: “a Providência Divina não surge sempre nua e crua diante de nós, mas ela se reveste

frequentemente de meios naturais, ela nos ajuda ora por meio de um homem ou de uma criatura irracional, ora nos ajuda também sem um meio natural ou mesmo em contradição com a natureza”, logo de forma evidentemente milagrosa, ou seja, com outras palavras: todas as obras da natureza são na verdade apenas obras de Deus, todas as coisas são apenas instrumentos de Deus e em verdade instrumentos indiferentes, não são instrumentos ou órgãos como os órgãos da natureza, que só vêm através do órgão do olho mas não do ouvido nem do nariz, mas são como órgãos com os quais Deus relacionou esta ou aquela atividade de acordo com sua vontade, atividades estas que pode levar a efeito também sem esses órgãos. “Deus poderia”, diz Lutero numa pregação, “gerar crianças sem pai nem mãe... mas criou, gerou e alimentou as crianças através dos pais. Poderia também fazer o dia sem sol, como os três primeiros dias da criação foram dia e noite, não tendo ainda sido criados sol, nem lua, nem estrelas. Tais coisas poderia Deus fazer se o quisesse; mas não o quis”. É certamente um obstáculo curioso, um *mas* especial, o não querer ele fazer o que pode fazer.

Observamos pois nessas sentenças dos antigos crentes em Deus, os genuínos, quão pouco a física ou a fisiologia concorda com a teologia, quão pouco os próprios fenômenos (que o deísta racionalista concebe como finalidades e apresenta como provas para a existência de um Deus) deixam-se deduzir de um Deus. Entre o órgão do olho ou o instrumento da visão e a finalidade do olho ou o ato da visão existe para a natureza uma conexão necessária; está no próprio organismo, na natureza do olho, que somente o olho pode enxergar e nenhum outro membro do corpo; mas na teologia a vontade de Deus interrompe esse encadeamento necessário, Deus pode, se quiser, fazer com que o homem enxergue sem olhos, ou através de um órgão oposto ao olho, ou até mesmo através de um órgão insensível, fazer com que o homem enxergue pelo ânus. Calvino diz expressamente que no Antigo Testamento Deus deixou que a luz surgisse antes do sol, para que os homens pudessem concluir daí que os fenômenos benéficos da luz não estavam necessariamente associados com o sol e que Deus poderia levar a efeito sem o sol o que ele agora (isto é, no curso natural habitual mas de modo nenhum necessário) realiza através do sol.

Temos também aqui uma das mais convincentes provas de como a natureza anula a existência de um Deus, e inversamente como a existência de um Deus anula a natureza. Se existe um Deus, para que então existe o mundo, a natureza? Se existe um ser perfeito como o concebemos em Deus, para que um ser imperfeito? A existência de um ser perfeito não anula pois a necessidade, a base, de um ser imperfeito? De fato é a perfeição conveniente à imperfeição, mas como pode a imperfeição ser conveniente à perfeição? O sentido da imperfeição está

na perfeição; o imperfeito quer o perfeito, o rapaz quer se tornar homem, e a menina, mulher, o que está embaixo quer subir, progredir*; mas como posso eu provir do ente supremo, se sou em são estado de consciência um ser baixo, inferior a ele? Se não estou louco, como posso deixar que surjam seres irracionais de um ser racional? Como pode um espírito criar seres sem espírito? Que pode então um Deus criar (se concebo um Deus, deduzo corretamente e quero deixá-lo criar alguma coisa), uma vez que a divindade é sempre algo improdutivo, com exceção do que toca a deuses, a seres semelhantes a si? E, se existe um Deus, isto é, um ser que vê sem olhos e ouve sem ouvidos, como posso derivar dele os olhos e os ouvidos? O sentido, a finalidade, a essência, a necessidade da essência dos olhos e ouvidos é somente o ver e o ouvir; mas se já existe um ser que vê sem olhos, para que então o olho? Não cai por terra assim o motivo de sua existência? “Quem fez o ouvido como poderia não ouvir? Quem fez o olho como poderia não ver?” Mas quem já vê, para que necessita este fabricar um olho? O olho existe porque sem ele não existe um ser que possa ver, mas ele não existe porque existe um ser que pode ver. O olho surge do impulso da natureza para ver, da ânsia de luz, da falta, da necessidade de um olho para a vida, pelo menos de um organismo mais elevado.

Diz-se frequentemente: “o mundo é inexplicável sem um Deus”, mas o exato oposto é o verdadeiro: “se um Deus existe, é a existência do mundo inexplicável, porque ela é inteiramente supérflua”. O mundo, a natureza só é explicável, só encontramos um motivo racional para sua existência, se procurarmos um tal, se reconhecermos que não existe existência sem a natureza, que só existe a existência corporal, natural, sensorial, se deixarmos a natureza entregue a ela mesma, se reconhecermos que a questão concernente ao fundamento da natureza é idêntica à questão concernente ao fundamento da existência. Mas a questão “Por que em geral existe alguma coisa” é uma questão tola. Ao invés, então, de o mundo ter seu fundamento num Deus, como diziam os antigos deístas, é antes o fundamento do mundo anulado se existir um Deus. De um Deus nada se segue, tudo além dele é supérfluo, vão, nulo; como posso então pretender derivar dele o mundo ou explicá-lo por ele? Mas o mesmo se dá com o raciocínio oposto. Se existe um mundo, e esse mundo é uma verdade, e essa verdade garante sua existência, então é um Deus apenas um sonho, apenas um ser imaginado pelo homem, existente em sua imaginação. Que conclusão então escolheremos como nossa? A última, pois o mundo, a natureza, é algo imediato, sensorialmente seguro, algo indubitável. É certamente muito mais racional e seguro deduzir a necessidade e a essência de um objeto a partir de sua existência

* O autor diria em termos aristotélicos: toda potência quer se tornar ato. (N.T.)

que deduzir sua existência a partir da necessidade de um ser; porque -essa necessidade, a necessidade que não se baseia na existência, só pode ser subjetiva, fictícia. Mas não existe homem, vida, se não existir água, luz, calor, sol, pão, em síntese, se não existirem os meios de vida. Somos pois inteiramente justificados para concluir sua necessidade por sua existência, e justificados para concluir que a vida não existe sem ela, sem a natureza inorgânica, só existe através dela. Sentimos, sabemos que morremos de sede e secamos sem água, que morremos de fome, nos consumimos, sem alimentos; sentimos, sabemos também que é o poder peculiar da água e dos alimentos, baseado em sua natureza individual, que exerce sobre nós esses efeitos benéficos. Por que devemos então roubar à natureza esse poder e atribuí-lo a um ser diverso da natureza, a um Deus? Por que devemos negar o que nossos sentidos e nossa razão nos dizem com tanta evidência, que só devemos nossa existência a esses poderes, a essa essência da natureza, que não existiríamos se eles existissem, sendo eles os elementos ou fundamentos necessários de nossa existência; que não é um deus que nos sustenta através dessas coisas, mas que são essas coisas que nos sustentam através de seu próprio poder, sem um Deus; pois para que necessita um Deus de tais meios comuns e profanos como o pão e água? Mas também para que necessitam o pão e a água de um Deus para produzir os efeitos que estão em sua própria natureza material? Mas voltemos ao tema.

Nos modos de atuação de Deus, temos de observar três graus ou diferenças, das quais podemos chamar a primeira a atividade ou o regime patriarcal, a segunda a despótica ou a absolutamente monárquica, e a terceira a monarquia constitucional. O primeiro grau é aquele em que Deus é apenas uma expressão da afetividade, uma expressão da admiração, um nome poético para qualquer objeto da natureza que provoca no homem uma impressão especial, quando o homem, ao invés de dizer “troveja ou chove”, diz “Deus troveja” ou “Deus faz chover”, mas quando esse Deus ainda não expressa nada de distinto da natureza e de seus fenômenos, porque o homem ainda não tem nenhum conhecimento, nenhuma idéia da essência e dos fenômenos da natureza, e quando, exatamente por isso, ainda não existe milagre no sentido próprio, pelo menos em nosso sentido, porque para o homem tudo aparece ainda de modo milagroso, pois o milagre significa algo distinto do curso natural, normal ou pelo menos habitual. Chamo essa concepção de patriarcal, porque é a mais antiga, a mais simples, a mais natural no homem infantil e inculto, porque o regime patriarcal é aquele em que o governante está na mesma proporção do governado, como o pai para com os filhos, que não se distingue deles quanto à essência mas somente quanto à idade, quanto a um maior poder e inteligência e exatamente porque também aqui o governante da natureza e da humanidade ainda não se distingue da natureza. Zeus é o Deus que

envia o trovão e o raio, o granizo e a tempestade, as chuvas e as neves. Ele é o senhor, isto é, a causa humanizada, personificada desses fenômenos, ele comanda esses fenômenos naturais a sua vontade, ele é então — pelo menos para nós — um ser diverso deles, mas sua diferença se perde nas nuvens e no azul do céu — Júpiter é e se chama o céu, o Éter, o ar, ao invés de ar frio, úmido, os poetas dizem até mesmo Júpiter frio, Júpiter úmido — sua diferença torna-se água com cada gota de chuva que cai do céu, se dispersa e se transforma num meteoro com cada raio. Plínio, por exemplo, chama o raio de obra de Júpiter, às vezes de uma parte de Júpiter. Por isso era o raio para os romanos algo sagrado, divino, é chamado por eles explicitamente de o Sagrado Raio, o Sagrado Fogo. Quão pouco a essência desses deuses, pelo menos originariamente, se distingue dos fenômenos naturais, tão muito sua essência afluí para a essência da natureza, não tendo nenhuma consistência pessoal, mostra-se quando penetramos mais nas antigas religiões e observamos como elas adoravam como deuses fenômenos naturais que não se deixam representar nem conceber a nossos olhos como pessoas ou essências. Os persas, por exemplo, endeusavam os dias e as estações, a manhã, o meio-dia, a tarde e a meia-noite, os egípcios endeusavam as próprias horas; os gregos endeusavam o Kairós*, o momento favorável, o movimento do ar, os ventos**. Mas que é um deus cuja essência é o vento? Não é um deus transitório, insignificante? Quem pode distinguir o deus do vento do próprio vento? Os compêndios de história grega e romana estão repletos de histórias fantásticas e milagrosas, mas esses milagres ainda não têm o significado do milagre no sentido do monoteísmo, pelo menos o desenvolvido, têm um caráter mais poético, ingênuo, são obras mais da superstição naturalística, teológica, não são milagres doutrinários, intencionais*** como os do monoteísmo.

No monoteísmo, é a essência de Deus concebida como uma essência diversa do mundo e sua essência, não obstante seja originariamente apenas a essência da natureza ou do mundo abstraída dos sentidos. Por isso sucumbe aqui a simplicidade poética e a jovialidade patriarcal do politeísmo. Aqui reflete-se, Deus torna-se criticamente distinto da natureza; aqui surge no ápice do mundo, da natureza, um déspota cuja vontade adapta e molda todas as coisas que diante dele não têm vontade nem individualidade, aquele que, através de um mero decreto, chamou o mundo à existência. “Como ele manda”, diz a Bíblia, “acontece, como ordena, surge”. “Ele impera, e a criação é feita”. “Pode criar o que quiser”. Nesse estágio (se bem que não logo de início mas no desenvolvimento posterior) já possui o homem uma idéia da atuação da

* *Kairós* significa *oportunidade, ocasião*, em grego. (N.T.)

** Também os persas, mas aqui não importa. (N.A.)

*** Aqui nos abstraímos naturalmente das tapeações dos sacerdotes. (N.A.)

da natureza em contraste com a atuação divina, exatamente porque discerne entre natureza e Deus. Ele crê em atos especiais de Deus aos quais ele dá o nome de milagre em contraste com os fenômenos naturais. Mas os fenômenos naturais ainda são para ele nesse estágio atos divinos, enquanto suas concepções religiosas ainda não são limitadas pela razão, pela descrença, enquanto ele ainda vive numa fé unilateral, enérgica. Fiquemos no já citado exemplo de Lutero concernente ao pão. Se Deus sustenta os homens sem alimentos, sem pão, é isto um milagre evidente, porque aqui o homem é claramente sustentado de um modo milagroso, mas se Deus sustenta o homem com pão, não deixa de ser isso uma atuação de Deus, um milagre, porque Deus atua aqui da mesma forma, apenas sob a ilusão do pão; porque não é o poder do pão mas o poder de Deus que sustenta e alimenta o corpo. As entidades naturais são apenas máscaras, sombras sob as quais Deus atua. Por isso, não obstante já seja aqui reconhecida pelo homem a diferença entre o fenômeno natural e a atuação de Deus, só existem aqui milagres, ações e obras de Deus; porque os fenômenos naturais são apenas fenômenos aparentes, os efeitos e fenômenos habituais da natureza são apenas atuações ocultas de Deus, mascaradas, mas os milagres propriamente ditos são as ações de Deus despidas, nuas; lá atua Deus somente incógnito mas aqui em sua majestade divina. Em síntese, como Deus se perde na natureza no estágio patriarcal ou politeísta, como sua diferença da natureza é mínima, também perde-se a natureza no estágio da crença em Deus propriamente dita, do deísmo ou monoteísmo; sua essência desaparece diante da essência de Deus, é negada a ela uma força própria e autonomia.

Aqui só Deus é real, agente, ativo. O islamismo expressou esse pensamento com toda a energia e fervor da fantasia oriental. Assim diz, por exemplo, um poeta árabe: “Tudo o que não é Deus não é nada” e em *A evolução do conceito da profissão de fé islâmica*, de El-Senusi, encontramos “é impossível que exista algo além de Deus que seja autônomo”. Combatem-se também os filósofos maometanos que afirmam que Deus não interfere no mundo a todo instante, sempre recriando, mas que o mundo se mantém autônomo através da força que um dia Deus colocou nele, argumentando: “Nada possui força ativa a não ser Deus, e quando o nexos de causalidade que percebemos no mundo nos leva a crer que ele se deve à autonomia do mundo estamos enganados; isto é apenas um sinal do poder de Deus eternamente atuante”. Mas mesmo os filósofos da religião muçulmana reconheceram como válida essa negação religiosa conseqüente e rigorosa da atuação autônoma da natureza. Assim, acreditavam e ensinavam os filósofos e os teólogos ortodoxos árabes, os Motakhalim, “que o mundo é sempre criado de novo e que por isso é um milagre constante que não haja uma essência inviolável das coisas; uma conexão necessária entre causa e efeito”, afirmações essas que são uma conseqüência necessária da plenipotenciária

vontade e miraculosidade divina; porque, se Deus tudo pode, não pode existir uma conexão necessária entre a essência ou o fundamento e a causa. Por isso afirmam esses ortodoxos árabes, cheios de razão sob o ponto de vista da teologia, que “não é uma contradição quando algo que vai contra a natureza de uma coisa acontece com ela, porque o que costumamos chamar de natureza das coisas nada mais é que o curso normal das coisas, do qual a vontade de Deus pode divergir. Não é impossível que o fogo refresque, que a terra se transforme em esfera celestial, que uma pulga se torne tão grande quanto um elefante, e um elefante tão pequeno quanto uma pulga; toda coisa poderia se transformar em algo que não é”. Apresentam esses exemplos entretanto, observa Ritter (de cuja obra, *Sobre o nosso conhecimento da filosofia árabe*, estes trechos foram extraídos), somente para ilustrar seu princípio de que “Deus poderia criar um outro mundo e, conseqüentemente, uma outra ordem na natureza”. Ou melhor: essa concepção segundo a qual tudo poderia ser de outra forma que é, que não existe uma natureza necessária das coisas, é apenas a conseqüência da crença de que Deus tudo pode, de que tudo é possível para Deus e de que, conseqüentemente, nenhuma necessidade natural se mantém diante da vontade de Deus. Também dentre os cristãos houve muitos, não só teólogos mas também filósofos, que não deixaram que nenhuma necessidade natural se mantivesse diante da vontade de Deus e que negavam às coisas fora de Deus qualquer causalidade e autonomia.

Mas essa opinião, não obstante sendo conseqüente e rigorosamente religiosa, contradiz por demais a razão humana natural, a experiência, o sentimento, aos quais a natureza se impõe como um poder autônomo, para que o homem possa dar crédito a ela, pelo menos o homem que presta obediência à razão e à experiência. Por isso o homem a abandona e atribui à natureza atos autônomos; mas, como para ele também o ser diverso da natureza, Deus, é um ser real e ativo, encontra ele aqui uma ação dupla, a ação de Deus e a ação da natureza; esta como a imediata, próxima, aquela como a mediata, distante. Deus não produz aqui nenhum efeito imediato, ele não age sem as causas intermediárias subordinadas, que são precisamente as entidades naturais. Elas se chamam subordinadas ou causas segundas porque a causa primeira é Deus, causas intermediárias ou instrumentais, porque são exatamente os instrumentos através dos quais Deus atua, mas não instrumentos no sentido da crença antiga, que são apenas instrumentos arbitrários e indiferentes na mão da plenipotência, mas instrumentos no sentido em que se pode, por exemplo, chamar o olho de instrumento da visão; instrumento com natureza e força própria, instrumento necessário. Mas Deus não age aqui só sem causas naturais, ele age também em conformidade com essas causas; ele não atua aqui somente como um monarca absoluto e de poder ilimitado, que faz o que quer com as

coisas, que transforma uma coisa até mesmo naquilo que é contrário a sua natureza, fogo em água, poeira em grão, couro em ouro, ele só governa aqui de acordo com as leis da natureza, ele governa como um monarca constitucional. O rei, está explícito no estágio do direito estatal constitucional, isto é, o inglês, só pode governar de acordo com as leis, e Deus, encontramos no estágio do racionalismo (porque o estágio que temos diante de nós agora não é outro senão o chamado racionalismo) que entretanto tomamos aqui no mais amplo sentido da palavra, e Deus, digo, só governa de acordo com as leis naturais. O constitucionalismo contrapõe restrições ao “abuso do poder estatal”, como dizem as doutrinas jurídicas alemãs, e o racionalismo contrapõe restrições ao abuso da plenipotência e da arbitrariedade divina, isto é, aos milagres. Nesse sentido, é a diferença entre o constitucionalismo e o racionalismo apenas que o Deus racional ou constitucional pode fazer milagres — porque a capacidade de fazer milagres o racionalista não nega a Deus — mas não faz nenhum, mas o monarca constitucional ou soberano não só pode abusar de seu poder como também o faz realmente, bastando que queira. O monarca ilimitado governa e administra ou pelo menos participa da administração sempre que quiser, mas o monarca constitucional governa apenas, não administra, assim como o Deus constitucional ou racional, que está apenas no cume, como o antigo Deus absoluto, sem participar diretamente do governo do mundo. Em síntese, assim como a monarquia constitucional é uma monarquia restringida pela democracia ou pelas instituições democráticas, da mesma forma é o racionalismo o deísmo restringido pelo ateísmo, ou naturalismo, ou cosmismo, em síntese, por elementos contrários ao deísmo. Ou: assim como a monarquia constitucional é apenas uma democracia restrita e travada, que por isso conduz necessariamente em sua evolução a uma democracia verdadeira e completa, assim também é o deísmo moderno, racionalista, apenas um ateísmo ou naturalismo restrito, travado e inconseqüente. Pois, que é um Deus que só age de acordo com as leis naturais cujas ações são ações naturais? Ele só é um Deus de nome, mas quanto ao conteúdo não se distingue da natureza; ele é um Deus que contradiz o conceito de um Deus. Porque só um Deus ilimitado, livre de qualquer lei, milagroso, que salva o homem de todas as dificuldades (pelo menos quanto à crença, à imaginação) é um Deus. Mas um Deus que, por exemplo, só me ajuda nas doenças através de médicos e remédios é um Deus que não pode me ajudar mais do que médicos e remédios, é um Deus inteiramente supérfluo, desnecessário, um Deus com cuja posse eu nada ganho, que não ganharia sem ele através da mera natureza e com cuja perda eu conseqüentemente nada perco. Ou nenhuma monarquia ou uma monarquia absoluta! Nenhum Deus ou um Deus absoluto, um Deus como era o Deus da antiga crença! Um Deus que obedece às leis da natureza, que se acomoda ao curso do universo, como é o Deus de nossos constitucionalistas e racionalistas, um tal Deus é um absurdo¹⁶.

Devo acrescentar ainda algumas notas e explicações ao tema da aula passada. O homem parte do que lhe é próximo, presente, e conclui daí algo distante, isto faz o deísta e o ateu. A diferença entre o ateísmo ou naturalismo (da doutrina em geral que compreende a natureza por si mesma ou por um princípio natural) e o deísmo (ou a doutrina que deriva a natureza de um ser heterogêneo, estranho, diverso da natureza) é apenas que o deísta parte do homem e daí vai para a natureza, concluindo-a, mas o ateu ou naturalista parte da natureza e só chega ao homem através dela. O ateu trilha um caminho natural, o deísta trilha um não-natural. O ateu pressupõe a natureza da arte, mas o deísta a arte da natureza; ele só permite que a natureza surja da arte divina, mas o ateu deixa que o fim venha depois do princípio; ele considera primeiro o que é anterior na natureza, mas o deísta transforma o fim em princípio, o posterior em anterior, em síntese, ele não considera como o ser primeiro a essência da natureza que age inconscientemente mas sim o ser consciente, humano, artístico, daí cometer ele uma censurável inversão, pois, ao invés de deixar surgir o consciente do inconsciente, faz surgir o inconsciente do consciente. O deísta, como já vimos no julgamento da prova teleológica, uma vez que considera a natureza e o mundo como uma habitação, um relógio ou qualquer aparelho mecânico, conclui daí um artífice como seu criador. Considera então a arte como o original da natureza, ele só imagina as obras da natureza conforme as obras humanas; daí surgir a conclusão de que a causa criadora da natureza é um ser pessoal, um criador, um artífice, como o homem.

É essa conclusão ou prova, como já disse, a que mais convence o homem (pelo menos num certo estágio), sendo por isso aquela através da qual os missionários levam os povos incultos, e os doutrinadores cristãos e pais levam as crianças para a crença em Deus. Mas considera-se essa prova não só como uma das mais evidentes, fáceis, mas também como a mais segura, como a que garante sem dúvida a existência de um Deus. Os crentes dizem: “Deus já colocou no coração das crianças a pergunta ‘Quem fez as estrelas e as flores?’ para chamar a atenção deles para sua existência”. Mas pergunta-se se essa pergunta já surge por si mesma nas crianças ou não é antes impingida nelas pelos pais? Pelo menos existem diversos povos e diversos homens que não perguntam “De onde surgimos?” mas, “Onde conseguiremos alimentos?”, “De que podemos viver? Poder-se-ia insistir com o groenlandês na questão

da origem do céu e da terra, e ele só responderia que o céu e a terra surgiram por si mesmos, ou que não se preocupa com isso, bastando que tivessem focas e peixes suficientemente. Também os californianos “não possuíam a menor idéia de um criador da natureza. À pergunta se nunca lhes havia ocorrido quem criou o sol, a lua ou, o que lhes era mais precioso, as pitahahias, respondiam sempre com *Vara*, isto é, não”. (Zimmermann, *Diário de viagens*). Mas mesmo que essa pergunta tenha realmente sua origem no senso infantil, tem pois um significado também ingênuo e infantil, um significado do qual não se deixam deduzir conclusões teológico-cristãs. A criança pergunta quem fez as estrelas porque não sabe o que são as estrelas, porque não as distingue das luzes que ardem na casa de seus pais e que foram fabricadas pelo especialista; pergunta quem fez as flores porque não as distingue de outras coisas coloridas que são vistas a sua volta e que foram feitas por mãos humanas. E se a resposta “O querido Deus as fez” satisfaz realmente à curiosidade infantil, não se pode ainda concluir daí que ela seja verdadeira, assim como a resposta à pergunta das crianças: “Quem dá os presentes de Natal?” — “É o menino Jesus que os traz”, ou a resposta à pergunta: “De onde vêm o irmãozinho e a irmãzinha?” — “Foram pescados de uma fonte bela e profunda”, não são verdadeiras, não obstante satisfaçam às crianças.

Como então poderemos responder à curiosidade das crianças? Enquanto as crianças ainda forem crianças de fato, enquanto essa pergunta ainda for infantil, durante todo esse tempo devemos também dar uma resposta infantil, porque a verdadeira elas não podem entender; ou, se não desejarmos isto, devemos responder às crianças que elas só entenderão isso quando se tornarem mais velhas e mais instruídas. Mas quando as crianças se tornarem mais velhas, quando já possuírem bastante inteligência para não acreditar que as crianças são hauridas de uma fonte, então deve-se tentar levá-las a um conceito, a uma visão filosófica da natureza, como fazemos agora com as crianças adultas, que fazem do querido Deus a causa de todas as coisas. Então não se deverá partir do homem ou, se se partir do homem, não das obras que o homem cria e cuja criação sempre pressupõe a natureza, portanto não do homem como artista e artífice mas sim do homem como entidade natural. Deve-se antes de mais nada convencer a criança, assim como o homem inculto, da diferença entre a arte e a vida — os povos incultos consideram obras de arte seres vivos, mas os povos cultos deisticamente consideram os seres vivos obras de arte, o mundo uma máquina; deve-se mostrar a eles através de exemplos como um navio se distingue de um peixe, a boneca de uma menina, o relógio de um ser animal vivo. Daí passa-se ao surgimento: as plantas surgem de uma semente, o animal de um ovo, portanto a planta de uma plantinha, o animal de uma matéria animal que entretanto ainda não é animal. Quando já se chegou

ao ponto de mostrar aos homens a geração dos animais e plantas, pode-se deixá-los concluir os mais distantes, tornar claro e compreensível a eles, baseando-se no fato evidente da geração, que também as primeiras plantas e animais não foram feitas, criadas, mas surgiram de elementos e causas naturais, que em geral todas as coisas do universo não surgiram de uma entidade extra ou não-universal, mas de uma essência universal mesma, natural. Se acharem isso incompreensível e inacreditável, deve-se então objetar-lhes que, se o homem não soubesse pela experiência que as crianças surgem de modo natural, consideraria ele esse surgimento igualmente inacreditável e não duvidaria de que é o querido Deus que fabrica crianças, que as crianças vêm diretamente de Deus.

De fato declara-se a geração, isto é, o surgimento do homem a partir do homem como algo igualmente inexplicável e incompreensível, como o primeiro surgimento do ser humano a partir da natureza, e tanto aqui como ali pediu-se a ajuda de um Deus. Mas que seja o processo de geração compreensível ou incompreensível, é pois um processo natural; ela não é um processo natural *apesar* de sua incompreensibilidade, mas é exatamente um processo natural por causa dessa sua incompreensibilidade; por que o mais natural é para o homem (que tudo mede de acordo consigo mesmo, que não encontra nenhum sentido, nenhuma explicação para a natureza) exatamente o mais incompreensível. É até mesmo o próprio homem incompreensível para o homem, o generoso para o avaro, o tolo para o esperto, o genial para o terra a terra; quanto mais a natureza! Cada um só entende o que lhe é próximo, semelhante. Mas da mesma forma que este ou aquele homem incompreensível é um homem, também o é a natureza que não compreendemos porque contradiz os limitados conceitos que fizemos dela enquanto ainda natureza, nada sobrenatural. O sobrenatural só existe na fantasia ou é apenas a natureza indo além dos conceitos limitados que o homem fez dela. Quanta tolice é pois, por causa desses mistérios da natureza, deduzir conclusões teológicas ou pretender resolvê-los através da teologia! Os físicos e os fisiólogos não podem ainda hoje explicar grande parte dos fenômenos da natureza orgânica e inorgânica. Mas por acaso isso significa que estes não tenham também suas bases físicas e fisiológicas como os outros fenômenos que podemos explicar? Seria uma parte da natureza física e a outra hiperfísica? Não é a natureza uma unidade, por toda parte e sempre natureza?

Agora vamos à segunda observação. O motivo principal pelo qual o homem faz derivar o mundo de um Deus, de um espírito, é que ele não consegue explicar a origem de seu espírito pelo mundo ou a natureza. De onde vem então o espírito? Exclamam os deístas aos ateus: espírito só pode provir de espírito. Essa dificuldade da origem do espírito na natureza origina-se do fato de que, por um lado, faz-se da natureza

uma imagem indecente mas, por outro lado, faz-se do espírito uma imagem elevada, soberba. Quando se transforma o espírito em um Deus é natural que ele só possa ter uma origem divina. Sim, a afirmação de que o espírito não pode ser originar da natureza já é uma afirmação indireta de que o espírito não é uma entidade natural, mas que é uma entidade extra e sobrenatural. De fato não é o espírito explicável pela natureza como os deístas o concebem, porque esse espírito é um produto muito posterior, é em verdade um produto da fantasia e da abstração humana e por isso tão pouco derivável, pelo menos diretamente derivável, da natureza como um tenente, um professor, um conselheiro de governo não é explicável diretamente pela natureza não obstante o homem em geral o seja. Mas quando se passa a não enaltecer o espírito mais do que convém, quando não mais é transformado num ser abstrato, separado do homem, seu surgimento a partir da natureza não é mais incompreensível. O espírito só se desenvolve com o corpo, com os sentidos, com o homem em geral, ele está ligado aos sentidos, à cabeça, aos órgãos corporais em geral; deve então o órgão corporal, a cabeça, isto é, o crânio e o cérebro, surgir da natureza, mas o espírito na cabeça, isto é, a atividade do cérebro surgir de um ser de uma espécie inteiramente diversa da natureza, de uma entidade da abstração e da fantasia, de um Deus? Que mediocridade, que cisão, que inversão! De onde vêm o crânio, o cérebro, daí vem também o espírito; de onde vier o órgão, daí virá também o funcionamento dele, pois como se poderia separar ambos? Se então é o cérebro, o crânio, um produto da natureza, o espírito também o é. Distinguimos no idioma entre a atividade da cabeça como a espiritual e as outras atividades como corporais, restringimos a palavra corporalidade, sensorialidade apenas a determinadas espécies da corporalidade e da sensorialidade e transformamos, como já mostrei em minhas obras, a atividade que se distingue delas numa atividade de ordem absolutamente diversa, numa atividade espiritual, isto é, absolutamente ultra-sensorial e a-corporal; mas também o espírito, também a atividade espiritual (porque, que é o espírito a não ser a atividade espiritual transformada em autônoma pela fantasia e pelo idioma humano, personificada como uma essência?) é corporal, é um trabalho da cabeça; ela só se distingue das outras atividades porque é a atividade de um outro órgão, da cabeça. Mas como a atividade do pensamento é uma atividade peculiar e que por isso não pode ser comparada com nenhuma outra, pois nessa atividade os órgãos que a condicionam não são para o homem objeto imediato de seu sentimento e de sua consciência, como, por exemplo, no ato de comer, a boca e o estômago, cujo vazio e satisfação ele sente, no ato de ver, o olho, no trabalho manual, os instrumentos das mãos e dos braços, porque a atividade da cabeça é a mais oculta, a mais reclusa, a mais silenciosa e imperceptível, assim sendo, transformou ele essa atividade num ser absolutamente a-corporal, inorgânico e abstrato, ao qual deu o nome

de espírito. Mas uma vez que esse ser deve sua existência ao desconhecimento por parte do homem das condições orgânicas da atividade do pensamento e da fantasia que preenche esse desconhecimento, sendo esse ser então apenas uma personificação da ignorância e da fantasia humana, então desaparecem na realidade todas as dificuldades que são simuladas na concepção desse ser. Se o espírito é uma atividade do homem, não sendo uma essência em si, ele não existe sem órgãos, não é separável do corpo e então só pode ser explicado pela essência da natureza mas não por Deus, porque esse Deus ou espírito divino do qual o espírito humano deve ser derivado é apenas essa atividade espiritual abstraída do corpo e de todos os órgãos corporais mas pensada e concebida como uma atividade autônoma.

O espírito é certamente o que há de mais elevado no homem, ele é a nobreza do ser humano, a característica que o distingue do animal; mas o que é primeiro humanamente falando não é por isso o primeiro para a natureza ou naturalmente falando. Pelo contrário, é o mais elevado, o mais perfeito, o último, o posterior. Por isso colocar o espírito no princípio, fazer dele uma origem, é uma inversão da ordem natural. Mas a vaidade, o amor próprio, a ignorância humana concede ao primeiro quanto à qualidade também a primazia temporal com relação aos outros seres. O instinto do homem de derivar seu espírito de Deus, isto é, de um outro espírito, de conceder ao espírito uma existência primeva, uma preexistência ou uma existência anterior à natureza é pois idêntico ao instinto que movia antes as velhas estirpes nobres, que movia até mesmo os povos antigos (que se consideravam nobres com relação a outros povos) e que até hoje ainda move muitos povos a iniciar a existência, a história em geral com sua existência, sua história, para atribuir a si mesmos uma origem diretamente divina. Os groenlandeses, quando se pretendia impingir-lhes a crença de que alguém deve ter criado o mundo, respondiam: “Deve ter sido um groenlandês”. Com razão esse pensamento nos parece ridículo. Mas certamente ele se baseia no mesmo instinto pelo qual um povo espiritual, pensante, um povo consciente de seu espírito como de sua nobreza concede ao espírito uma existência pré-natural e divina, fazendo com que o universo surja de um espírito.

Agora vamos à terceira observação. Como o surgimento de um universo corporal a partir de um Deus ou uma essência espiritual é uma evidente impossibilidade, como, além disso, um espírito sem corpo é uma evidente abstração do homem, então abandonaram alguns pensadores deístas ou filósofos religiosos modernos a antiga doutrina da criação a partir do nada, que é a consequência necessária da concepção do surgimento do mundo a partir do espírito (porque, de onde pode o espírito tirar a matéria, os elementos corporais, a não ser do nada?),

transformando o próprio Deus, para poder explicar o mundo material a partir dele, num ser corporal e material. Em síntese, não consideravam a divindade como um mero espírito ou não transformaram-na somente na parte do homem chamada espírito, mas também a outra parte do homem que se chama corpo, concebendo pois Deus como um ser constante de corpo e espírito como o homem real. Schelling e Franz Baader aprovaram essa doutrina. Mas os precursores dela são alguns místicos mais antigos, tais como Jacob Böhme, sapateiro de profissão, nascido em 1575 em Oberlausitz e morto em 1624. Esse homem sem dúvida muito interessante distingue em Deus luz e trevas ou fogo, positivo e negativo, bem e mal, suavidade e rigor, amor e ódio, em síntese, espírito e matéria, corpo e alma. E no entanto é para ele fácil, pelo menos aparentemente, deduzir o mundo de Deus, porque todas as forças, qualidades e fenômenos da natureza, como frio e calor, amargo e doce, sólido e líquido, acolhe ele em Deus. O interessante nele é que, uma vez que não existe luz sem trevas e espírito sem matéria ou natureza, o espírito de Deus, que é o Deus propriamente dito, pressupõe a natureza de Deus, não obstante ele às vezes contradiga essa derivação devido a sua dependência da fé cristã, ou pelo menos não quer considerar este surgimento ou esta evolução do espírito a partir da natureza ou da matéria como temporal, real, verdadeira. Essa doutrina é certamente racional e concorda com o ateísmo ou naturalismo no sentido em que também ela parte da natureza e vai daí até o homem, deixando que o homem, o espírito se desenvolva a partir da natureza, um curso que é coerente com o curso da natureza, portanto, com a experiência, porque todos nós somos materialistas antes de nos tornarmos idealistas, satisfazemos primeiramente ao corpo, às necessidades baixas, antes de nos elevarmos às necessidades do espírito; a criança mama, dorme e rasteja no mundo antes de aprender a vê-lo. Mas essa doutrina é irracional no sentido em que encobre esse processo evolutivo, esse curso da natureza na obscuridade mística da teologia, unindo a Deus uma coisa que contradiz o conceito de um Deus e unindo à natureza uma coisa que contradiz o conceito de natureza, porque a natureza é corporal, material, sensorial, mas a natureza divina, enquanto parte integrante de Deus, não o deve ser. A natureza em Deus ou a natureza divina contém de fato tudo o que contém a natureza não-divina, isto é, material, sensorial, mas a natureza divina o contém de um modo não-sensorial, imaterial, porque Deus é ou deve ser um espírito apesar de sua materialidade. Por isso está aqui novamente a velha inexplicabilidade, a velha dificuldade, como pode surgir uma natureza real, corporal dessa natureza imaterial, espiritual.

Essa dificuldade só será superada se colocarmos a natureza real ao invés da divina, a natureza tal como é quando fazemos com que os entes corporais surjam de um ente realmente corporal, não só

imaginariamente corporal. Mas da mesma forma que a natureza divina contradiz a essência e o conceito da natureza, contradiz também o Deus de Jacob Böhme a essência da divindade, porque um Deus que surge das trevas para a luz, que se desenvolve de um ser não-espiritual para um espírito, não é um Deus; um Deus é essencialmente um ser abstrato, pronto, perfeito, um ser diante do qual qualquer base e necessidade de uma evolução estão excluídas; porque só um ente natural está sujeito a evolução. Em verdade, como foi dito, essa evolução não pode ser temporal, mas quem pode separar o tempo de uma evolução? Em síntese, essa doutrina é mística, é uma doutrina da natureza mas que ao mesmo tempo deve ser teologia, portanto uma doutrina cheia de contradição e de confusa nebulosidade, um ateísmo deístico, uma negação de Deus que acredita em Deus, um supranaturalismo naturalístico ou um naturalismo supranaturalístico, uma doutrina que exatamente por isso nos obriga a sair do reino da fantasia ou da mística, onde ela se baseia e enraíza, para a luz da realidade, que nos obriga a estabelecer a natureza sensorial ao invés da trans-sensorial, a história real, universal, ao invés da história divina, a antropologia ao invés da teologia em geral. Na doutrina de Jacob Böhme temos novamente um exemplo claro, evidente, de como Deus é apenas um ser separado do homem e da natureza; a diferença entre sua doutrina e a doutrina deísta habitual é apenas que seu Deus é um ser abstraído não só das finalidades da natureza (sejam elas reais ou fictícias), isto é, dos fenômenos da natureza que o homem explica como um ser espiritual, que age conforme finalidades, mas também dos elementos, da matéria dessas finalidades, que são todas de natureza material, corporal, portanto, Jacob Böhme não endeusa somente o espírito mas também a matéria. Assim como a proposição “Deus é um espírito” tem por premissa a proposição “O espírito é Deus ou de natureza divina”, também tem a proposição “Deus não é somente espírito mas também um ser corporal” por premissa a proposição “A matéria, o ser corporal, é um ser divino”, ou melhor, nessa última proposição está o verdadeiro sentido e explicação da primeira proposição. Mas, se Deus, que é um espírito, é apenas uma expressão personificada da divindade do espírito, o Deus que é corpo e matéria não é igualmente nada mais que a divindade personificada (isto é, expressando filosoficamente), a essência e a verdade da natureza ou da matéria; assim torna-se evidente que a doutrina que nos demonstra a divindade da matéria em Deus é uma doutrina mística, invertida, que a doutrina verdadeira, racional, a doutrina na qual somente aquela mística encontra sentido é a doutrina ateística, que considera espírito e matéria em e por si mesmos, sem Deus.

Se Deus for um ser material, corporal, como o querem os jacob-böhmistas, é a prova verdadeira dessa corporalidade apenas que Deus é também um objeto dos sentidos. Qual é o ser corporal que não

é objeto para o corpo? Nós só podemos concluir a corporalidade de um objeto por suas impressões corporais. Mas isso os deístas materialistas naturalmente não concedem; não permitem que o Deus deles desça até a matéria para que possa ser visto e agarrado corporalmente; isso é para eles muito profano, muito terreno. Certamente perderia sua existência ao submergir neste mundo profano e material, porque onde começam os olhos e as mãos terminam os deuses. Os groenlandeses acreditavam até mesmo que um vento poderia matar ou um cão poderia matar, pelo mero contato, o mais poderoso de seus deuses, o Tornasuk. Mas, exatamente por causa desse medo diante da física experimental, é também a corporalidade do Deus de Jacob Böhme uma corporalidade apenas fantástica, fictícia. Em síntese, é essa doutrina, como toda teologia, uma inversão, uma contradição. Ela endeusa a natureza, a corporalidade, e a abandona novamente, nega novamente aquilo que faz com que essa corporalidade seja uma verdadeira corporalidade. Se quiserdes conhecer a verdade da corporalidade, abri os sentidos, conheci a verdade dos sentidos. Mas só conheceis a verdade da fantasia, da imaginação, do pensar e conceber místico e trans-empírico; deveis então confessar que em vosso Deus, apesar de sua materialidade e corporalidade, encontra-se apenas vossa fantasia e imaginação endeusada. Qual o órgão tal o objeto desse órgão. Se eu nego os sentidos, nego também o objeto sensível e só lido com um ser espiritual, fictício.

DÉCIMA OITAVA PRELEÇÃO

Às observações da última aula devo ainda acrescentar o seguinte: disse que sob o ponto de vista do racionalismo temos Deus e natureza, dois seres, duas causas e modos de agir — uma imediata, que é atribuída ao ser natural e real, e uma mediata, que é atribuída a Deus — exatamente como no constitucionalismo, onde imperam dois poderes ou lutam pelo domínio povo e príncipe, enquanto no naturalismo somente a natureza impera, no legítimo deísmo só Deus impera, e que por isso o racionalismo, assim como o constitucionalismo, é um sistema imperfeito, contraditório, indeciso, indefinido. Mas devo observar que já na crença absoluta ou no Deus que é monarca absoluto, de certa forma até mesmo no politeísmo (que se leiam os historiadores e poetas gregos e romanos que unem a atividade divina à humana de uma maneira altamente ingênua) surge essa contradição, isto é, apesar da atividade única de Deus é ao mesmo tempo reconhecida uma autonomia para as coisas fora de Deus. E na verdade essa contradição já aparece aí pelo simples motivo de o homem, mesmo com sua crença mais extravagante, nunca conseguir oprimir e abandonar o homem e a razão

natural. E esta é que atribui às coisas ou seres exteriores uma autonomia primitiva. Isso vale para o homem ocidental e em especial para o germânico, para o qual os conceitos mais elevados são autonomia, liberdade e independência, conceitos que ele deveria abandonar se fora de Deus nada fosse autônomo. Por isso o ocidental interrompe as conseqüências de sua religião, de sua crença em Deus através de sua tendência inata de autonomia racional, enquanto que o oriental, de acordo com seu temperamento, não coloca nenhum obstáculo nas conseqüências da crença em Deus, por isso rouba de si mesmo sua liberdade e sua razão, submetendo-se incondicionalmente ao destino da decisão divina para proporcionar a seu Deus a honra de ser não só a primeira causa, como dizem os ocidentais manhosos, egoístas e racionalistas, mas também de ser a única causa, o único ser que age autonomamente. Na última aula já apresentei alguns exemplos extraídos do islamismo; certamente existem também filósofos e teólogos maometanos ou orientais em geral que atribuem autonomia às coisas fora de Deus, mas a concepção contrária é a dominante ou a característica. O filósofo maometano ortodoxo Al Gazel diz, por exemplo, numa passagem que acrescento à anterior: “Deus é a única causa ativa na natureza; através dele é tão possível que o fogo toque o pano sem queimá-lo quanto o pano se queimar sem o contato com o fogo. Não existe um curso natural, uma lei natural; a diferença entre os milagres e os acontecimentos naturais é nula”.

A teologia ocidental trabalha pois, mesmo nas cabeças mais ortodoxas, dentro dessa citada contradição. Certamente está essa contradição na própria essência da teologia; porque, se existe um Deus, o mundo é desnecessário, e vice-versa. Como podem pois essas entidades que se excluem mutuamente se conciliarem e se unirem em suas atividades? A atividade de Deus anula a atividade do mundo, e vice-versa. Se eu fiz algo, não foi Deus que o fez e, se foi Deus que o fez, não fui eu que fiz. Um exclui o outro. Como cabe aqui a concepção do intermediário? A concepção de que Deus realizou isto através de mim? Uma autonomia não admite intermediário. Em síntese, pretender deixar que Deus e o mundo existam e ajam ao mesmo tempo leva às mais absurdas contradições, aos mais ridículos sofismas e artimanhas, como a história da teologia o provou de sobra na doutrina do chamado *Concursus Dei*, a colaboração de Deus nas ações humanas livres. Um exemplo: Calvino, o crente ortodoxo e por isso mesmo exemplar, diz em sua *Instituição da religião cristã*: “Uma vez que o cristão está seguramente convencido de que nada é casual mas que tudo acontece de acordo com a vontade de Deus, voltará ele sempre seus olhos para Deus como a causa primeira e mais excelente das coisas, mas às causas secundárias atribuirá o lugar que elas merecem. Ele não duvidará que uma providência especial, que se estende ao indivíduo, guarda-o, nada permitindo que não seja para

sua salvação e seu bem. Por isso, tudo de bom que acontece, de acordo com os desejos do coração, atribuirá ele somente a Deus, contemplará Deus como a única causa, mesmo que tenha ele sentido que seu benfeitor é humano ou que tenha recebido sua ajuda de criaturas inanimadas. Porque ele assim pensará em seu coração: certamente foi o Senhor que fez com que sua alma se voltasse para mim, para que os instrumentos de sua benéfica intenção fossem voltados para mim. Quando então receber algo de bom por parte dos homens louvará e honrará a Deus como a causa principal; mas honrará os homens como os servos d'Ele e reconhecerá que ele está preso pela vontade de Deus àqueles através de cujas mãos Ele lhe quis mostrar seu benefício”.

Aqui temos evidente todo o desespero da teologia tal como se expressa nesta matéria. Se Deus é a causa mais excelente, principal, ou antes, simplesmente a causa do bem que me é proporcionado pelo homem (porque somente a causa precípua é a verdadeira causa) como posso louvar os homens, como me sentir preso àqueles através dos quais Deus me proporcionou o bem? Não é pois o mérito deles. Foi Deus que fez com que eles se inclinassem para mim, não seu próprio coração, não sua própria essência; Deus poderia me ajudar da mesma forma através de outros homens até mesmo mal-intencionados contra mim ou através de outros seres não-humanos, sim, até mesmo diretamente sem intermediário. O intermediário é inteiramente indiferente, despersonalizado, incapaz de despertar para si o sentimento de gratidão, veneração e amor, assim como o copo através do qual se me dá água para beber quando estou com sede. Que ninguém julgue esta comparação indevida! Segundo o que está na Bíblia, os homens são com relação a Deus o mesmo que o copo com relação a seu fabricante. Por isso vemos nesse exemplo como a teologia, em contradição com sua crença em Deus como a causa plenipotenciária, agente, se entrega ao sentimento natural do homem que considera aquele de quem ele recebe o benefício como sua causa e por isso se sente preso a ele por agradecimento, amor e admiração. Vemos como Deus e natureza, amor divino e amor humano se contradizem, como ação divina e ação natural ou humana são inconciliáveis, a não ser através de sofismas. Ou Deus, ou natureza! Um terceiro, intermediário, que uma ambos não existe.

Ou reconheci Deus e negai a natureza, ou, se não puderdes, se pelo menos deverdes aceitar sua existência porque vossos sentidos vos impõem a existência da natureza apesar de vossa crença, negai a ela pelo menos qualquer espécie de causalidade, qualquer essência, dizei que ela é uma mera ilusão, uma mera máscara; ou então confessai-vos pela natureza e negai que existe um Deus que impulsiona sua essência por trás dela e que age através dela. E, se considerardes Deus como a causa verdadeira ou como a causa em si do bem (porque somente a

causa verdadeira é a causa primeira), não negueis também que a causa do mal que sucede ao homem por outros homens ou coisas é Deus. Mas essa consequência o deísmo a nega de modo inconseqüente. O mesmo Calvino que considera os homens que praticam o bem apenas como instrumentos de Deus declara como um absurdo e um ateísmo deduzir, quando, por exemplo, um criminoso assassina um homem de bem, que este foi apenas um instrumento para a realização da decisão ou da vontade divina, e que então todos os crimes só acontecem pela ordem e pela vontade divina. E no entanto é esta uma consequência necessária. Se as coisas reais, naturais são apenas instrumentos de Deus, então elas o são, fazendo o bem ou o mal. Se negardes que o homem pratica o bem por vontade própria, por seu coração, negai também que ele pratica o mal pelo próprio coração; se recusardes para o homem a honra de benfeitor, recusai também em seu favor a vergonha de ser um malfeitor; porque para se praticar o mal é necessária tanta força e capacidade, às vezes até mais, do que para se praticar o bem; mas toda força, todo poder, é, segundo vossa opinião, o poder e a força de Deus. Quão ridículo e ao mesmo tempo perverso é atribuir ao homem a causalidade por um lado e negar-lha por outro, conceder-lhe o bem como uma graça e imputar-lhe o mal como uma culpa!

Mas essa é a essência da teologia, do teólogo, se quisermos personificá-la, isto é, que ele é um anjo para Deus e um demônio para os homens, que ele atribui o bem a Deus mas o mal ao homem, à criatura, à natureza. De fato, o bem que um homem pratica não se deve somente a sua própria decisão, não é somente uma obra de sua própria vontade mas também o resultado das condições, relações e circunstâncias naturais e sociais nas quais o homem foi gerado, criado e educado. O egoísmo mais grosseiro, baixo e supersticioso é crer que essas condições, circunstâncias e ambiências e que as tendências e intenções que surgem em mim sob a influência delas são baseadas nas intenções e nas decisões de um Deus. Assim como a finalidade da natureza é apenas uma expressão humana ou teológica da harmonia interior e infinita em que tudo se encontra na natureza, também a vontade ou a decisão de Deus, pelas quais o homem tem estas ou aquelas tendências, impulsos, faculdades, capacidades, é apenas um antropomorfismo, uma expressão popular para a composição pela qual o homem é o que é. Este é o único sentido racional da concepção ou doutrina de que o homem não é o que é por sua vontade mas pela vontade, a graça de Deus. A graça de Deus é o acaso personificado, ou a necessidade personificada, ou a circunstância personificada, na qual os homens nascem, vivem e agem. Eu só sou o que sou enquanto filho do século XIX, enquanto apenas parte da natureza como ela se apresenta neste século; porque também a natureza se modifica, por isso todo século tem sua própria doença, e eu não apareci neste século por

minha própria vontade. Mas eu não posso separar minha vontade da essência deste século, assim como não posso separar minha essência da essência deste século, assim como não posso imaginar-me como um ser que existe fora dele, independente dele; eu estou comprometido com esta sorte ou destino, com esta necessidade de ser um membro desta época, querendo ou não, consciente disto ou não; eu sou o que sou por natureza, o que sou sem querer e ao mesmo tempo por querer; eu não posso querer ser nada mais além do que sou, isto é, do que sou essencialmente ou no fundo. Minhas qualidades indiferentes e casuais eu posso imaginar de outra forma, posso querer mudá-las, mas não minha essência; minha vontade depende de minha natureza, de minha essência, mas minha natureza não depende de minha vontade; minha vontade se mede por minha essência, mesmo que eu não o saiba nem queira, mas minha essência (isto é, a qualidade essencial de minha individualidade) não se mede por minha vontade, por mais que eu me esforce para isso.

De fato, o homem pode desejar, conquanto sua essência não possa ser dissociada de seu tempo: “Oh, se eu tivesse nascido em Atenas na época de um Fídias ou um Péricles!”. Mas tais desejos são apenas fantásticos, e eles próprios são condicionados pela essência da época na qual nasci e fui educado, condicionados pela essência que tenho e que não modifico nem mesmo através desse transporte fantástico para lugares e épocas estranhas. Porque um tal desejo só pode surgir numa época que compreenda a vida da Atenas antiga e somente num homem cuja essência se sinta atraída por aquela vida e essência. E mesmo que me transporte pra Atenas em pensamento, não saio de meu século, de minha essência, o que é impossível; porque só penso nessa Atenas de acordo com minha imaginação, no sentido de meu século; ela é apenas um reflexo de minha própria essência, porque toda época só vê o passado com suas próprias lentes. Em síntese, o homem é o que é essencialmente, mesmo possuindo vontade; ele não pode cindir-se com sua própria essência; mesmo os desejos que alimentam sua fantasia são condicionados por ela, voltam sempre para ela, por mais que pareçam se distanciar dela, como uma pedra lançada para o alto volta para a terra. Então, mesmo sendo o que sou também por minha atividade autônoma, por meu trabalho, por minha força de vontade, sou o que sou somente em conexão com estes homens, este povo, este lugar, este século, esta natureza, somente em conexão com estas ambiências, relações, circunstâncias, acontecimentos que perfazem o conteúdo de minha biografia. Este é o único sentido racional que fundamenta a crença de que o homem não deve o que ele é e possui a si, a seu mérito, somente a sua própria capacidade, mas a Deus. Mas, com o mesmo direito do bem, também o mal não se deve somente a mim; não é minha culpa, pelo menos não somente minha, é também culpa das relações, dos homens com os quais estive em contato desde o início, é culpa da época

na qual nasci e fui educado que eu tenha estes ou aqueles defeitos e fraquezas. Assim como todo século tem sua própria doença, tem também seus vícios predominantes, isto é, tendências predominantes para isto ou aquilo, tendências estas que não são más em si mas que se tornam más ou viciosas somente por sua preponderância, pela repressão que elas fazem a outras tendências e instintos de igual direito.

Por causa disso a liberdade do homem não é de forma alguma anulada, pelo menos a racional, fundada na natureza, a liberdade que se exterioriza e se afirma como autonomia, atividade, exercício, cultura, autodomínio, esforço; porque o século, as circunstâncias, as relações e os condicionamentos naturais nos quais eu nasci não são deuses, seres plenipotenciários. A natureza deixa antes o homem abandonado a si mesmo, ela não o ajuda se ele não se ajuda, ela deixa que ele se afogue se não souber nadar, mas um Deus não me deixa afundar na água, mesmo que eu não consiga me manter nela pela própria força e arte. Já os antigos tinham o provérbio: “Se Deus o quiser, podes boiar sobre um junco”. O próprio animal procura seu alimento, deve se esforçar para isso, deve empregar todas as forças que tiver até que encontre seu alimento; como se esforça a larva até que alcance a folha ideal e o pássaro até que apanhe um inseto ou um outro pássaro! Mas um Deus retira o homem e até mesmo os animais de sua autodeterminação, porque ele cuida deles, ele é o ativo, e eles apenas passivos. Assim, os corvos traziam para Elias, por ordem do Senhor, “pão e carne de manhã e de tarde”. Mas, “quem prepara os alimentos para os corvos?”, Deus, “que alimenta seu rebanho”, como lemos nos Salmos e em Jó, “e que alimenta os filhotinhos que clamam por ele”. Por isso a liberdade racional se concilia bem com a natureza, com a autonomia e a iniciativa do homem, dos seres individuais em geral, mas não com um Deus todo-poderoso, que tudo conhece e predetermina intencionalmente. Todas as contradições, dificuldades e sofismas numerosos, prejudiciais e confusos que causam na teologia essa inconciliabilidade da iniciativa, da autonomia das criaturas com seu Deus, a única ou principal entidade ativa, desaparecem ou pelo menos tornam-se solúveis quando se coloca a natureza no lugar da divindade.

Assim como os deístas culpam o homem pelo mal moral, atribuindo o bem somente a Deus, atribuíram também à matéria ou à inevitável necessidade da natureza o mal físico, natural, ora direta, ora indiretamente, ora explícita, ora implicitamente. Se esse mal não existisse, não existiria também esse bem, dizem eles; se o homem não passasse fome, não teria o prazer e o instinto de comer; se não quebrasse a perna, não teria ossos e não poderia andar; se não sentisse dores com uma ferida, não teria o instinto de se proteger e por isso são os ferimentos superficiais muito mais dolorosos do que os profundos. Por isso é uma

tolice, dizem eles, quando os ateus apresentam os males, os sofrimentos, as dores da vida como provas contra um criador bondoso, sábio e todo-poderoso. Sem dúvida é inteiramente certo que, se não existisse este ou aquele mal, também este ou aquele bem não poderia existir; mas essa necessidade só é válida para a natureza, não para um Deus.

Da mesma forma que Deus é um ser no qual o deísta imagina uma felicidade sem desgraça, uma perfeição sem imperfeição, da mesma forma prende-se necessariamente a um Deus a idéia de que ele poderia criar um bem sem mal, um mundo sem sofrimento nem penúrias. Daí crer o cristão numa vida futura na qual isso realmente acontecerá, na qual será superado o argumento que o ateu apresenta de que o mundo não tem nenhuma origem divina. Sim, os antigos cristãos já tinham este mundo no paraíso. Se Adão tivesse permanecido em sua inocência, em sua perfeição com a qual saiu das mãos de Deus, então seria seu corpo indestrutível e invulnerável, e a natureza teria sido poupada de todos os males e defeitos que ela possui agora. Todos os argumentos com os quais os deístas justificam os males do mundo, isto é, do mundo natural não o social, só são válidos quando se toma a natureza como fundamento da existência das coisas, quando se pensa a natureza como a causa primeira, mas não quando se aceita um Deus como criador do mundo. Por isso a natureza enquanto algo autônomo está subentendida em todas as justificações teológicas, consciente ou inconscientemente; elas limitam a atividade e o poder de Deus pela essência e atividade da natureza, limitam a liberdade de Deus que poderia ter criado o mundo de outra forma, através da idéia de necessidade que só se origina da natureza, só cabe nela. Isso se mostra especialmente nas idéias dominantes da providência. O arcebispo de Paris publica, por exemplo, uma carta em 1846 na qual conclama os fiéis à oração “para que, na eleição papal, nenhuma influência estranha possa contrariar as intenções de Deus”. Também o rei da Prússia decretou há pouco (janeiro de 1849) uma ordem militar onde lemos: “no ano passado, quando a Prússia teria sucumbido diante da traição e da corrupção, se não fosse a ajuda de Deus, conservou e colheu novamente minha armada a sua velha fama”. Mas que ser fraco é esse, cujas intenções podem ser contrariadas por influências estranhas! Que ajuda de Deus é essa que não tem sucesso nem poder sem baionetas nem balas? Que plenipotência é essa que necessita da proteção do poder militar? Que Deus é esse que divide sua glória com a armada imperial prussiana? Ou concedei somente a Deus a honra, como os antigos deístas e cristãos, que acreditavam que Deus pode ajudar sem baionetas nem balas e que se podia vencer inimigos através da mera oração, que a oração, isto é, o poder da religião ou (o que significa o mesmo) o poder de Deus é infinito; ou atribuí a honra da vitória somente à brutalidade das forças materiais.

Vemos nesses exemplos, aos quais poderiam se juntar outros infinitos, porque todo manifesto público os contém, como são ateus os deístas modernos, como na verdade rebaixam e renegam seu Deus enquanto glorificam-no com a boca, ao atribuir à matéria, ao mundo, ao homem um poder e uma atividade autônoma, independente dele, deixando para seu Deus apenas o papel de um contemplador ou inspetor ocioso e somente na extrema dificuldade o papel de um participante e ajudante. A própria expressão habitual “ajuda de Deus”, “assistência de Deus” caracteriza essa terrível cisão entre Deus e natureza; porque quem me ajuda, me assiste, não anula minha atividade, ele apenas me protege, toma para si apenas uma parte do trabalho, do fardo. Mas que concepção indigna, quando se crê num Deus negando-se-lhe a plenipotência, pelo menos na prática, e associando-se-lhe o poder da natureza e do homem para lançar mão deste! Se um olho está me protegendo, para que necessito de um olho para me precaver? Se um Deus cuida de mim, para que devo cuidar de mim? Se existe um ser bondoso e ao mesmo tempo todo-poderoso, de que me adianta o poder limitado das forças e dos meios naturais? De resto, não devemos repreender os ocidentais por não levarem sua crença religiosa a suas conseqüências práticas, por antes desconsiderarem autocraticamente as conseqüências de sua fé, por negarem sua fé na realidade, na prática; pois somente a essa inconseqüência, a essa descrença prática, a esse ateísmo e egoísmo instintivo devemos todo o progresso, todas as descobertas através das quais os cristãos se distinguem dos maometanos, os ocidentais em geral dos orientais. Quem se abandona à plenipotência divina, quem crê que tudo o que acontece e existe acontece e existe pela vontade de Deus, este nunca irá meditar sobre os meios de se acabarem os males do mundo, nem os males naturais enquanto sanáveis (porque contra a morte não há remédio possível), nem os males da vida social. Calvino diz na já muito citada obra: “para cada um a condição de vida e a situação é designada por Deus. Por isso exorta Salomão com o provérbio: ‘a sorte é jogada no colo, mas o resultado sai de acordo com a vontade de Deus’, os pobres à paciência, porque aqueles que não estão satisfeitos com sua sorte procuram se livrar de um fardo que lhes foi imposto por Deus. Por isso repreende também um outro profeta, o salmista, os ímpios que atribuem ao destino ou à sorte o fato de alguns atingirem lugares importantes enquanto que os outros permanecem humildes”.

Essa é uma conseqüência necessária da crença em Deus, da crença na providência, quando essa crença não é meramente teórica, ociosa, descrente, mas sim uma crença verdadeira e prática. Alguns padres da Igreja consideravam até mesmo como uma crítica ímpia à obra de Deus deixar-se barbear. Muito certo! A barba deve sua existência à vontade e à intenção de Deus que se estendem às coisas mais ínfimas;

ao cortar minha barba expresso um mal-estar; repreendo indiretamente o criador da barba, revolto-me contra sua vontade; porque Deus diz: “Faça-se a barba!” ao deixar crescê-la, mas eu digo: “Que a barba desapareça!” ao mandar cortá-la. Deixar tudo como está é a consequência necessária da crença em que um Deus governa o mundo e que tudo existe e acontece pela vontade de Deus. Cada modificação autônoma da ordem estabelecida das coisas é uma revolução criminosa. Assim como num Estado monárquico absoluto o governo nada deixa para o povo, apropriando-se de toda a atividade política, da mesma forma também Deus nada deixa para o homem na religião enquanto for um ser absoluto, ilimitado. “Por isso”, diz Lutero em sua interpretação do Eclesiastes, “é esta a melhor e mais elevada sabedoria, entregar tudo para Deus... deixar que Deus governe e entregar tudo o que acontece de injusto ou que martiriza os fiéis àquele que no fim julgará tudo com retidão e certeza... Por isso, se quiseres ter alegria, paz e bons dias, espera até que Deus os dê”. Mas, como foi dito, os cristãos puseram em prática, para a salvação nossa e deles (de acordo com o equilíbrio do espírito e o caráter do Ocidente, em especial dos germanos), a autonomia humana contra as consequências de suas crenças e concepções religiosas oriundas do Oriente, mas com isso transformando sua religião, sua teologia (que eles conservaram pelo menos na teoria até hoje) num emaranhado das mais tolas contradições, mediocridades e sofismas, numa mistura insuportável, amorfa, de crença e descrença, deísmo e ateísmo.

DÉCIMA NONA PRELEÇÃO

Os kamtchadalos, como narram os viajantes deístas, possuem um Deus supremo a que chamam Kutka e que consideram como o criador do céu e da terra. Consideram-se porém muito mais inteligentes do que Deus e ninguém como mais tolo, mais demente e mais estúpido do que seu Kutka. Se ele fosse, dizem eles, inteligente e racional, teria criado um mundo muito melhor, não teria posto nele tantas montanhas e rochas inescaláveis, tantas enchentes destruidoras e tantos furacões permanentes. Por isso, quando no inverno sobem e descem uma alta montanha não podem conter os insultos a Kutka. “Nós nos indignamos com razão diante desses absurdos”, observa aqui um escritor racionalista. Mas eu não me escandalizo com isso de forma nenhuma, eu antes me admiro, como podem os cristãos possuir tão pouco autoconhecimento a ponto de não perceberem que também eles, quanto à essência, não se diferenciam dos kamtchadalos. A única diferença é que eles, ao invés de externarem com insultos sua indignação com as rudezas e brutalidades

da natureza, como os kamtchadalos, expressam-na através de ações. Os cristãos aplanam montanhas ou pelo menos traçam sobre elas caminhos passáveis, cômodos, colocam diques para conter as grandes correntes ou desviam-nas, em síntese, eles transformam a natureza de acordo com seu interesse, seu proveito, no mais que podem. Cada atitude dessa expressa uma crítica à natureza; eu não destruo uma montanha se antes não me indignei com sua existência, se antes não a amaldiçoei; ao destruí-la transformo apenas essa maldição em ação. Contra os furacões, que são para os kamtchadalos o motivo pelo qual insultam o Criador, ainda não encontraram os cristãos de fato um remédio direto, como em geral o reino dos ares não é em nada conhecido e conquistado*; mas os cristãos sabem proteger-se contra a inclemência do clima através de outros meios que lhes são oferecidos pela cultura. Na Bíblia lemos: “Permaneça em teu país e alimenta-te fartamente”; entretanto viajam os cristãos, naturalmente quando a “providência” lhes proporciona meios para isso, em direção a balneários ou países onde podem encontrar um clima mais ameno. Mas ao abandonar um lugar estou na verdade amaldiçoando-o. Talvez pense ou diga: “O clima daqui é maldito”, “Não suporto permanecer mais aqui”, “Aqui morrerei”, “Então vamos!”. Mas, quando o cristão abandona sua pátria, seja temporariamente ou para sempre, nega ele na prática sua crença na providência divina; porque foi ela que o colocou nesse lugar, porque reconheceu e predeterminou esse lugar para ele como o melhor, apesar, ou melhor, talvez exatamente por causa de seu clima desagradável e fisicamente insalubre.

A providência se estende até mesmo sobre o especial e o particular; sim, uma providência como a imaginam os deístas racionalistas, que se estende somente ao gênero, ao geral, às leis naturais gerais, não é uma providência, a não ser pelo nome. Por isso, se abandono o lugar onde a providência me estabeleceu, se destruo uma montanha que ela colocou pública e intencionalmente exato em tal altura ou tal lugar, se construo um dique para refrear um fluxo violento que tem sua violência apenas pela vontade e o poder de Deus, então nego por minha atividade prática minha crença e teoria religiosa de que tudo o que Deus faz é bem feito, de que tudo o que Deus faz é sábio, irrepreensível, insuperável, porque Deus não fez as coisas às pressas, só de um modo geral, mas também todos os detalhes. Como posso eu então fazer uma mudança violenta, como posso subjugar as intenções de Deus a minhas intenções humanas, como pode o poder humano ir contra o poder de Deus que se manifesta no ímpeto deste fluxo, na altura desta montanha? Não

* Torna-se desnecessário frisar aqui a insignificância desta afirmação para nós. Que se lembre porém que quando F. escreveu essas linhas nem o automóvel existia ainda. Hoje o homem já foi diversas vezes à lua. (N.T.)

posso, se quiser confirmar minha crença na prática. Quando os knidenses, narra Heródoto, quiseram escavar uma pequena parte de terra para fazer de sua terra uma ilha, a Pythia os impediu com as palavras:

Não fortifiqueis o istmo e não o escaveis,
Zeus o teria feito em ilha, se o quisesse.

E quando foi sugerido a Roma que se escavassem desvios para o Tibre a fim de impedir suas inundações, os reatinos reagiram contra isso, como nos conta Tácito em seus *Anais*, com as palavras: “a natureza (o que aqui significa o mesmo que Deus) preocupou-se da melhor maneira possível com o bem-estar e os interesses humanos ao ter dado aos rios suas desembocaduras, seu curso e suas nascentes, assim como seu fim”.

Todos os meios culturais, todas as descobertas que o homem fez para se proteger contra as brutalidades da natureza, como, por exemplo, o pára-raios, foram pois condenadas pela crença religiosa coerente como intromissões no regime divino, até mesmo (e quem poderia imaginar?) em nossos dias*. Quando o éter sulfúrico foi descoberto e empregado como um meio para aliviar dores, protestaram (como me foi assegurado por um homem altamente digno de crédito) os teólogos de uma universidade protestante, a universidade de Erlängen, contra sua utilização em partos penosos, porque está na Bíblia: “Darás à luz com dores”, sendo pois o parto doloroso um decreto explícito, uma decisão da vontade divina. Tão estúpido e diabólico ao mesmo tempo torna-se o homem na crença teológica! Mas deixemos de lado os teólogos e as universidades protestantes e voltemos aos kamtchadalos que são muito mais inteligentes; porque estão cobertos de razão quando consideram o criador das montanhas íngremes, inacessíveis à cultura humana, das torrentes que destroem as plantações e dos furacões como um ser irracional e louco, porque a natureza é cega e irracional, ela é o que é e faz o que faz não intencionalmente, não por saber e querer, mas pela necessidade ou (se considerarmos o homem como criatura da natureza, como é devido, pois é também ele um ente natural, uma criatura) ela só tem sua inteligência na inteligência do homem. É somente o homem que, através de seus decretos e criações, imprime à natureza um cunho de inteligência e razão, é somente ele que, aos poucos, com o decorrer dos tempos, vem transformando a terra num habitáculo racional, devido ao homem, e que ainda a transformará no futuro num habitáculo mais humano e mais racional do que é agora. A cultura humana

* Este “em nossos dias” de F. é 1848/9. Mas a assertiva é atualíssima. Não esqueçamos que hoje ainda existem mentalidades que condenam a pílula anticoncepcional. (N.T.)

transforma o próprio clima. Como é agora a Alemanha e como era antes, no tempo de César! Mas como se podem conciliar tais transformações violentas levadas a efeito pelo homem com a crença numa providência sobrenatural, divina, que tudo criou e da qual se diz: “Deus viu tudo o que criou, e eis que era bom”?!?

Devo ainda esclarecer uma afirmação com algumas palavras. Eu disse que se procurou demonstrar a providência principalmente através de certos fenômenos da natureza que protegem ou previnem um mal constante ou necessário na natureza. Por isso enxergou-se essa demonstração de uma providência especial também nas defesas dos animais contra seus inimigos e nas proteções dos órgãos do corpo humano e animal. Assim, “é o olho, através da pestana, protegido contra elementos estranhos, através da sobrancelha, contra o suor que corre da testa, através da órbita protegido contra ferimentos e através da pálpebra pode ser totalmente encoberto”. Mas por que então não é o olho protegido contra as danosas conseqüências de um soco, de uma pedrada ou de outros acidentes que podem destruir o olho ou a visão? Exatamente porque o ser que forma o olho não é um ser onipotente e onisciente, não é um Deus. Se o olho fosse feito por um olho que tudo vê e uma mão que tudo pode, seria também protegido contra todos os perigos possíveis. Mas o ser que criou o olho não pensou na pedrada, no soco e em inúmeros outros acidentes prejudiciais, porque a natureza em geral não pensa, portanto, não prevê os perigos que podem atingir um órgão, como um Deus. Todo ser, todo órgão, é protegido apenas contra certos perigos, certos acidentes, e essa proteção é coerente com a função desse órgão, com sua existência, de forma a não poder existir sem essa proteção. Tudo o que deve existir deve ter também os meios para sua existência, tudo o que deve viver e quer viver deve também se achar em condições de afirmar sua vida, de defendê-la contra ataques inimigos. A vida é uma luta, uma guerra; por isso, simultaneamente com a vida, são dadas as armas para sua conservação. Daí ser uma tolice quando se pretende salientar essas defesas, fazendo delas provas de uma providência. Se a vida é necessária, também é necessário o instrumento para sua conservação. Se a guerra está aí, aí estão também as armas; não há guerra sem armas. Se se quiser então admirar as defesas de um órgão, de um animal, deve-se admirar antes a existência desse órgão, desse animal. Todas essas defesas são de caráter limitado e coerente com a qualidade de um órgão, de um ser, mas exatamente por causa dessa sua coerência com a natureza de um órgão não são elas provas de um ser que cria intencional e arbitrariamente e exatamente por causa dessa sua limitação não são provas de um Deus onipotente e onisciente, porque um Deus protege um órgão, um ser, contra todos os perigos imagináveis. Todo ser se faz sob condições que não contêm mais do que o estritamente necessário para a criação desse ser, todo ser

procura se manter através de energias, procura se manter o tanto quanto possível, o tanto quanto o permite sua natureza limitada: todo ser tem um instinto de conservação. É deste instinto de conservação (que é coerente com a natureza individual de cada ser), e não de um ser onipotente e onisciente, que se originam as defesas, as armas, dos animais e dos órgãos.

Finalmente devo ainda citar uma objeção que os deístas lançavam contra os ateus ou naturalistas que deixavam que homens e animais surgissem da natureza sem Deus, de um modo que não era cientificamente satisfatório. Se antes a natureza criou homens e animais através de uma criação original, sem homens nem animais já existentes, por que isso não acontece mais? Eu respondo: porque tudo na natureza tem seu tempo, porque a natureza só consegue efetuar algo quando lhe são dadas as condições necessárias para tal; se então não mais acontece hoje o que já aconteceu antes, é porque antes havia condições que faltam agora. Mas pode chegar um dia em que a natureza fará o mesmo, em que as antigas espécies de homens e animais desaparecerão e novos homens, novas gerações, surgirão. A pergunta “Por que isso não acontece mais agora” soa-me exatamente como se se quisesse perguntar “Por que a árvore só traz frutos no outono e flores na primavera, não podendo repentinamente, sem interrupção, florescer e trazer frutos?”, ou “Por que este animal só vem ao cio neste determinado tempo? Não poderia ele estar sempre no cio e em gestação?” Só a individualidade, só a oportunidade*, por assim dizer, é o sal da terra, o sal da natureza, somente a individualidade é o princípio procriador e gerador, só condições muito especiais ou circunstâncias da Terra, revoluções que não mais se repetiram, produziram os seres orgânicos, pelo menos como os que se encontram na Terra desde sua última grande era geológica. Também o homem ou o espírito humano não produz obras originais sempre, em qualquer época; não! Sempre é um período na vida de um homem o mais feliz, o mais frutífero, são vivências, momentos, condições de vida que não se repetirão mais, pelo menos em seu frescor primitivo, são tais momentos que produzem as obras originais; nos outros ele apenas se repete, multiplica suas criações originais no curso da proliferação habitual, comum.

Com essa observação encerro o capítulo sobre a natureza. Com isso preenchi a primeira parte de meu tema. Este é provar que o homem não deve atribuir sua origem ao céu mas à terra, não a Deus mas à natureza, que o homem deve iniciar sua vida e seu pensamento com a

* F. emprega aqui uma expressão intraduzível. É um substantivo formado de “uma vez” (*einmal*), isto é, *Einmalheit*, que em português corresponderia a “umaunicavezidade”. (N.T.)

natureza, que a natureza não é o efeito de um ser diverso dela mas sim, como dizem os filósofos, é a causa dela mesma, que ela não é uma criação, fabricada ou tirada do nada mas sim autônoma, compreensível por si mesma, só derivável de si mesma, que o surgimento dos seres orgânicos, o surgimento da terra, o surgimento do próprio sol, se o pensarmos como surgido, sempre foi um processo natural, que nós, para compreendermos o surgimento de tais coisas, não devemos partir do homem, do artista, do artifice, do pensador que constrói o mundo baseado em suas idéias, mas sim da natureza, como os povos antigos que, seguindo seu instinto natural correto, fizeram de um processo natural, gerador, o protótipo e o princípio criador do mundo em suas doutrinas religiosas e filosóficas, em que, como as plantas, surgiram das sementes, o animal dos animais, o homem do homem, também tudo na natureza surgiu de um ser natural, semelhante, aparentado em essência ou matéria, em síntese, que a natureza não pode ser derivada de um espírito ou explicada por um Deus, porque todos os atributos de Deus, enquanto não são humanos, são abstraídos somente da natureza.

Mas por mais que seja em si evidente que o ser sensorial, corporal da natureza não pode ser derivado de um ser espiritual, abstrato, existe entretanto algo em nós que faz com que essa derivação seja verossímil, que faz até mesmo que ela pareça natural, necessária, algo que se rebela contra a idéia de imaginar o ser natural, sensorial, corporal como o ser primeiro, original, insuperável, algo de onde surgiu também a crença ou a concepção de que o mundo, a natureza, é um produto do espírito, que ele surgiu do nada. Já superei e expliquei essa objeção ao mostrar que o homem abstrai o geral do sensorial e o pressupõe do sensorial como base. É pois a capacidade de abstração do homem e a imaginação unida com ela (porque somente através da imaginação personaliza o homem os conceitos gerais e abstratos, pensa-os como seres, idéias) que o leva para além do sensorial e a derivar o mundo corporal, sensorial, de um ser não-sensorial, abstrato. Mas é uma tolice transformar essa necessidade subjetiva, humana, numa objetiva, porque o homem, uma vez que se elevou do sensorial ao trans-sensorial, isto é, ao pensado, o abstrato, o geral, desce do geral, do abstrato, para o concreto, derivando este daquele, fazendo com que este surja de fato daquele. Que isso é uma inversão torna-se evidente pelo mero fato de que, para que se possa fazer que o corporal, o material surja do espírito, deve-se lançar mão da concepção oca, fantástica, da criação a partir do nada. Mas quando eu digo “o mundo foi criado do nada” eu não digo nada; esse nada é uma mera evasiva com a qual eu evito a outra pergunta: “De onde tomou o espírito as substâncias não espirituais mas materiais e corporais do mundo?” Esse nada não é pois (não obstante já tendo sido um dogma de fé tão sagrado quanto a própria existência de Deus) nada mais que um dos inúmeros truques teológicos

ou fradescos que iludiram a humanidade durante séculos. Só se escapa a esse nada quando, como Jacob Böhme e Hegel, ao invés de “Deus criou o mundo do nada”, diz-se “Ele o criou de si, da matéria espiritual”. Como já mostrei antes, não dou assim nenhum passo à frente, pois como pode a matéria real se originar de uma matéria espiritual ou Deus? Por mais que se pretenda inventar sofismas teológicos e especulativos para fazer com que o mundo saia de um Deus, permanece o mesmo: aquilo que faz com que o mundo seja mundo, que o sensorial seja sensorial e que a matéria seja matéria é algo que não pode ser mais deduzido filosófica e teologicamente, é algo inderivável, que existe por si, só compreensível por si mesmo. Assim concluo a primeira parte de minha tarefa.

Passo agora à segunda e última parte de minha tarefa, que é provar que o Deus diverso da natureza nada mais é que a própria essência do homem, assim como na primeira parte tive de mostrar que o Deus diverso do homem nada mais é que a natureza ou a essência da natureza. Ou então: na primeira parte tive de provar que a essência da religião da natureza é a natureza, que na religião da natureza nada mais se nos revela e apresenta além da natureza. Agora tenho de provar que na religião do espírito nada mais se revela e expressa além da essência do espírito humano. Já expliquei nas primeiras aulas que nestas preleções me abstenho das diferenças subordinadas da religião, que reduzo a religião somente a duas grandes diferenças ou oposições, a religião da natureza e a religião do homem ou do espírito, paganismo e cristianismo. Por isso passo agora da essência da religião da natureza ou do paganismo para a essência do cristianismo. Mas antes disso devemos mostrar os graus de transição, os motivos que desviam o homem da natureza e fazem com que ele se volte para si, que fazem com que ele procure sua salvação não fora, mas dentro de si, isso tudo pelo menos em resumo, mas aí encontram-se momentos que concernem à religião da natureza e à do espírito, portanto, à religião em geral e que são de grande importância para a compreensão da essência da religião, mas que, conforme a evolução sucessiva à qual o homem está submetido no falar e no pensar, só agora poderão vir à tona, pelo menos de modo mais completo. A transição da religião da natureza para o deísmo ou monoteísmo propriamente dito é tratada em *A essência da religião*, nos parágrafos de 26 a 41.

A natureza é o primeiro objeto da religião, mas a natureza enquanto adorada religiosamente não é objeto para o homem como natureza, como ela o é para nós, mas sim como uma entidade antropomórfica ou humana. O homem, no estágio da religião da natureza, adora o sol porque percebe que tudo depende dele, percebe como nenhuma planta, nenhum animal, nenhum homem pode viver sem

ele; mas ele não o adoraria se não o concebesse como um ser que se locomove livremente no céu como o homem, se não concebesse os efeitos do sol como dádivas voluntárias que ele distribui para a terra por pura bondade. Se o homem encarasse a natureza como ela é, com os olhos que a encaramos, acabariam todos os motivos da adoração religiosa. O sentimento que impele o homem à adoração de um objeto pressupõe que esse objeto não seja insensível a essa adoração, portanto, que tenha sentimento, que tenha um coração humano sensível aos interesses humanos. Assim, os gregos, nas Guerras Pérsicas, imploraram aos ventos com sacrifícios, mas somente porque consideravam esses como seus aliados contra os persas. Os atenienses adoravam especialmente o Bóreas, o vento do norte, e pediam sua proteção, mas consideravam-no, como narra Heródoto, como uma entidade amiga, parente, porque tinha como esposa a filha de seu rei Erechteus. Mas o que transforma uma entidade natural num ser humano? A fantasia, a imaginação. É ela apenas que apresenta um ser de forma diversa da que ele é na realidade; é ela que faz com que a natureza apareça ao homem naquela luz que seduz a inteligência e cega os olhos, para a qual o idioma humano descobriu expressões como: divindade, divino, Deus; é ela pois que cria os deuses dos homens. Já disse antes que a palavra deus, divindade, é originariamente apenas um nome genérico, mas nenhum nome próprio, que a palavra deus não é originariamente um sujeito, mas um predicado, isto é, não é um ser mas expressa uma qualidade que é usada e cabe em qualquer objeto que surja diante do homem como um ser divino, à luz da fantasia, que cause no homem, por assim dizer, uma impressão divina. Por isso qualquer coisa pode ser um deus ou, o que dá na mesma, um objeto da adoração religiosa. Digo que dá na mesma um deus ou um objeto da adoração religiosa porque não existe outra característica da divindade a não ser a adoração religiosa: um deus é o que é adorado. Mas um objeto só é adorado quando e enquanto for uma entidade, um objeto da fantasia ou da imaginação.

VIGÉSIMA PRELEÇÃO

Todo objeto não só pode mas também é realmente adorado pelo homem como Deus ou, o que dá na mesma, de maneira religiosa. Esse estágio é o chamado *fetichismo*, quando o homem transforma em seus deuses, sem qualquer crítica nem distinção, todos os objetos e coisas possíveis, sejam eles artificiais ou naturais, produtos da natureza ou do homem.

Assim, escolhem, por exemplo, os negros em Sierra-Leone chifres, tenazes de caranguejos, unhas, cascalhos, casas de lesmas,

cabeças de pássaros e raízes para serem seus deuses, carregando-os numa bolsa ao pescoço adornada com contas e outros enfeites. (Bastholm, obra cit.). “Os otahaitos adoravam as bandeiras e as flâmulas dos navios europeus, os malgaxes consideravam como deuses instrumentos matemáticos e os jacos orientais prestavam adoração religiosa a um relógio de Nüremberg que tinha a forma de um urso” (Meiners, *ibidem*). Mas qual é o motivo pelo qual o homem transforma em deuses caramujos, tenazes de caranguejo, bandeiras e flâmulas? A fantasia, a imaginação, que é tão mais forte quanto maior for a ignorância do homem. Os selvagens não sabem o que é um relógio, uma bandeira, um instrumento matemático; por isso imaginam serem estas coisas algo diferente do que são na realidade, fazendo delas entidades fantásticas, um fetiche, um deus. Por isso, a causa ou a fonte teórica da religião e de seu objeto, Deus, é a fantasia, a imaginação.

Os cristãos designam a faculdade teórica religiosa com a palavra fé. Religioso e crente são para eles expressões sinônimas, igualmente descrença e negação de Deus ou irreligião. Mas se pesquisarmos mais de perto o que significa essa palavra, não significa ela nada mais que imaginação. “A fé”, diz Lutero, a maior autoridade nesta matéria, o maior herói da fé dos alemães, o apóstolo Paulo alemão, como já foi chamado, “a fé”, diz ele em sua interpretação do Gênesis, “é em verdade onipotente... para o crente todas as coisas são possíveis porque a fé transforma o que não é nada numa existência e as coisas que são impossíveis em possíveis”. Mas essa onipotência da fé é apenas a onipotência da fantasia, da imaginação. Os símbolos da fé cristã são, pelo menos segundo Lutero, o batismo e a ceia. A matéria do batismo é a água, a matéria da ceia é pão e vinho, mas para a fé é a água natural do batismo uma água espiritual, como diz Lutero, o pão é a carne e o vinho é o sangue do Senhor, isto é, é a imaginação que transforma vinho em sangue e pão em carne. A fé crê em milagres, sim, a fé e a crença em milagres são inseparáveis; a fé não se prende às leis da natureza; a fé é livre, ilimitada; ela crê que tudo é possível. “Pode alguma coisa ser impossível para Deus?” Mas esse poder da fé ou de Deus que não se prende a nenhuma lei natural é exatamente o poder da imaginação, para a qual nada é impossível. A fé vê o invisível: “A fé não é das coisas que vemos”, lemos na Bíblia, “mas das que não vemos”. Mas também a imaginação não é das coisas que vemos mas das que não vemos. A imaginação só se ocupa com coisas e seres que não estão mais ou ainda não estão ou simplesmente não estão presentes. “A fé”, diz Lutero na interpretação citada, “prende-se diretamente numa coisa que não é nada e espera até que dela tudo se faça”. Em outro lugar que já citei, diz ele: “A fé só se relaciona com o futuro, não com o presente”. Por isso o crente não desanima quando está mal no presente, ele sempre espera um futuro melhor. Mas o objeto principal da imaginação

é exatamente o futuro. O passado, não obstante sendo também um objeto da fantasia, não nos interessa e nos ocupa tanto quanto o futuro, pois está atrás de nós, é imutável, já passou. Por que então havemos de nos preocupar com ele? Mas outra coisa é o futuro que está diante de nós. E certamente tem Lutero neste ponto toda razão ao repreender a descrença no futuro, ao repreender o homem que desespera quando não encontra nenhuma saída no momento presente, porque o dia de hoje não é o último dia, o presente não é o fim da história. Tudo pode mudar para uma forma muito diversa da que tem agora, por mais que seja triste a perspectiva do presente. Isso vale para as questões sociais e políticas, para as questões que concernem à humanidade em seu todo; porque para os indivíduos existem certamente desgraças onde desaparece a esperança da melhora ou mudança, onde “o desespero é um dever”.

Deus, dizem os cristãos, não é um objeto dos sentidos, ele não pode ser visto nem percebido, mas não é também um objeto da razão, dizem pelo menos os cristãos ortodoxos, porque a razão só se baseia nos sentidos; Deus não pode ser provado, ele só pode ser crido, ou Deus não existe nos sentidos, na razão, ele só existe na fé, isto é, ele só existe na imaginação. Lutero diz em sua apostila eclesiástica: “Já disse freqüentemente que Deus se mostra ao homem como este é intencionado, e como tu o pensas e crês tu o tens. Quem o pinta em seu coração como misericordioso ou colérico, doce ou amargo, este o terá assim. Se pensas que ele está irado contigo e não te quer, isto acontecerá contigo. Mas podes dizer: eu sei que ele quer ser meu Pai misericordioso etc, e assim tu o terás”. “Nós o temos como o sentimos”, diz ele em suas pregações sobre o Gênesis. “Se pensas que ele é irado e cruel, então ele é cruel”. “Se o consideras um Deus então ele age contigo como um Deus”, diz ele em sua interpretação de uma epístola de S. Pedro. Isto significa: Deus é aquilo que eu creio que ele seja, que eu o imagino ser; ou: a qualidade de Deus depende da qualidade de minha imaginação. Mas o que vale para a qualidade vale também para a existência de Deus. Se eu creio que exista um Deus, então existe um Deus para mim e, da mesma forma, se eu não creio que ele exista, ele não existe para mim. Em suma, um Deus é um ente imaginário, uma entidade da fantasia; e, como a fantasia é a forma essencial ou o órgão da poesia, pode-se também dizer: a religião é poesia, um Deus é um ser poético.

Mas, quando se concebe e se designa a religião como poesia, deixa-se concluir que quem anula a religião (isto é, dissolve-a em suas partes fundamentais), anula também a poesia e a arte em geral. E de fato tirou-se essa conclusão de meus *Esclarecimentos para a essência da religião* e por isso colocaram-se as mãos sobre a cabeça por espanto diante do terrível vazio em que a vida humana seria levada através dessa doutrina, uma vez que ela rouba à humanidade todo o impulso poético,

destruindo com a religião também a poesia. Mas eu teria caído no delírio, na loucura, se quisesse acabar com a religião no sentido em que meus inimigos me acusam. Eu não destruo a religião, os elementos e bases subjetivas, isto é, humanas, da religião, nem o sentimento e a fantasia, nem o ímpeto de objetivar e personificar o próprio íntimo, o que já existe na própria natureza do idioma e da afeição, nem a necessidade de humanizar a natureza, de torná-la objeto de uma visão poética e filosófico-religiosa numa maneira correspondente a sua essência como se nos tornou conhecida através da ciência natural. Eu só anulo o objeto da religião, ou melhor, da religião de até então; eu só pretendo que o homem não mais prenda seu coração a coisas que não correspondem mais a sua essência e necessidade e as quais, conseqüentemente, ele só pode crer e adorar em contradição consigo mesmo. Existem certamente muitas pessoas nas quais a poesia, a fantasia, só se prende aos objetos da religião tradicional e das quais toda a fantasia é roubada por esses objetos. Mas muitas não são todas, e o que é necessário não é por isso necessário em si, e o que é necessário agora não é por isso necessário para sempre. A vida humana, a história, a natureza não nos oferecem bastante material para a fantasia? Perderá talvez a pintura sua inspiração se não se ocupar mais com os objetos da religião cristã? Estou tão longe de combater a arte, a poesia, a fantasia, que eu, pelo contrário, só combato a religião enquanto ela não é poesia mas sim uma prosa vulgar. Com isto chegamos agora a uma restrição essencial da frase: religião é poesia. Sim, ela é, mas com a diferença da poesia, da arte em geral, que a arte não toma suas criações por coisas que não são mas simplesmente por criações da arte; mas a religião considera suas entidades fictícias como entidades reais. A arte não exige que eu deva considerar esta paisagem como um lugar real, este retrato de um homem como um homem real, mas a religião pretende que eu deva considerar esta imagem como um ser real. O mero senso artístico só vê nas estátuas dos deuses dos antigos obras de arte, mas o senso religioso dos pagãos viu nessas obras de arte, nessas estátuas de deuses seres reais, vivos, aos quais eles faziam tudo o que faziam a seres reais amados e adorados. Amarravam as imagens para que elas não fugissem, vestiam-nas e enfeitavam-nas, serviam a elas alimentos e bebidas preciosas, colocavam-nas em poltronas macias (isso acontecia pelo menos com os deuses masculinos entre os romanos, porque as deusas não podiam se assentar à mesa como antigamente as romanas), banhavam-nas e ungiam-nas, provinham-nas com todas as necessidades da toalete e da vaidade humana, com espelhos, guardanapos, almofadas, criadas e servos, serviam-nas pela manhã, como aos senhores poderosos, e distraíam-nas com espetáculos e outras diversões. Sêneca fala, em Agostinho, sobre um comediante decadente que diariamente fazia suas graças no Capitólio com a esperança de agradar aos deuses, uma vez que os homens já tinham se enfiado dele. Exatamente pelo fato de as estátuas de deuses terem sido chamadas de

deuses, era também o escultor o *theópoios*, isto é, aquele que fabrica os deuses, sendo a escultura uma “fabricação de deuses” ou uma “theopoiética”¹⁷.

A mesma coisa que acabamos de ver aqui nos povos mais cultos da Antigüidade encontramos ainda hoje nos povos rudes, apenas seus deuses e ídolos não são nenhuma obra-prima da habilidade artística humana como os dos gregos e romanos. Assim, tinham os jacos orientais* por ídolos bonecas de madeira com uma fisionomia humana. “E munem esses seus ídolos com rapé e um pouco de cortiça, na suposição de que depois que o ídolo tiver cheirado seu rapé obstruirá as narinas com ela à moda dos jacos. Se acontece que russos transeuntes roubam o tabaco à noite, quando todos dormem, admiram-se os jacos grandemente na manhã seguinte, como pode o ídolo cheirar tanto rapé” (Bastholm, *ibidem*). Mas, não somente os pagãos, também os cristãos eram e ainda são em parte idólatras, também eles consideravam e ainda consideram as imagens religiosas como seres reais, como os próprios objetos que essas imagens representam. De fato os cristãos eruditos distinguiam bem entre a imagem e o objeto, diziam que adoravam apenas o objeto através da imagem, não a imagem em si; mas o povo fez desaparecer essa sutil diferença. Na Igreja grega lutaram os cristãos entre si até mesmo durante dois séculos a favor e contra a idolatria, até que finalmente venceu a idolatria. Dentre os cristãos salientaram-se especialmente os nossos queridos vizinhos orientais pela idolatria. “Todo russo tem... habitualmente uma cópia em cobre de São Nicolau ou de algum outro santo em seu bolso. Leva-a consigo em toda parte. Às vezes vê-se um soldado ou um lavrador tirar do bolso seu deus de cobre, cuspir nele, esfregá-lo e limpá-lo com a mão, colocá-lo diante de si, ajoelhar-se diante dele com mil sinais da cruz, suspirar e gritar quarenta vezes: ‘*Gospodi Pomiloi*’, isto é, ‘Deus, tenha piedade de mim’. Em seguida coloca seu deus no bolso novamente e segue seu caminho. Todo russo tem em sua casa diversas imagens de santos diante das quais ele acende vela. Se um homem quer dormir com sua mulher, cobre antes com um pano as imagens. As raparigas russas são também muito respeitadas com relação aos santos. Quando recebem visitas e querem se entregar a seus prazeres, cobrem antes de tudo as imagens e apagam as velas acesas diante delas” (Stäudlin, *Magazine para história da religião*). Vemos neste exemplo, diga-se de passagem, com que facilidade o homem presta contas à moral na religião (com cuja anulação se crê normalmente ser a moral também anulada, como se não tivesse esta uma base autônoma). Basta cobrir a imagem de seu Deus; mas, se não quiser agir de modo tão rude com uma rapariga ou um camponês russo, basta que cubra o castigo divino com o

* A maioria atualmente cristã. (N.A.)

manto do amor cristão e da misericórdia divina para fazer o que lhe apraz sem nenhum impedimento.

Só apresentei esses exemplos de idolatria para mostrar a diferença entre arte e religião. Ambas são idênticas num ponto, ou seja, criam imagens; o poeta cria imagens através de palavras, o pintor através de cores, o escultor em madeira, pedra ou metal, mas o artista, quando a religião não entra em consideração, nada mais exige de suas imagens senão que elas sejam perfeitas e belas; ele nos dá uma aparência de realidade; mas ele não toma essa aparência de realidade pela própria realidade. A religião, ao contrário, ilude o homem, ou melhor, o homem ilude a si mesmo na religião, porque ela toma a aparência de realidade por realidade, ela faz da imagem um ser vivo, mas um ser que só é vivo na imaginação (em verdade é a imagem apenas imagem), um ser que, exatamente por isso, é e chama-se um ser divino. Porque a essência de um Deus é exatamente ele ser uma entidade imaginária, irreal, fantástica, que deve ser entretanto uma entidade real. Por isso a religião não exige de suas imagens, como a arte, que elas sejam corretas, belas e correspondentes ao objeto a ser representado; ao contrário, as imagens propriamente religiosas são as mais feias, as mais disformes. Enquanto a arte serve à religião, não pertence a si mesma, só cria obras que ainda não podem merecer o nome de obras-primas, como o prova a história da arte grega e cristã. A religião exige de suas imagens que elas sejam úteis ao homem, que elas o ajudem na dificuldade; por isso ela dá vida a suas imagens, na verdade vida humana (porque só seres vivos podem ajudar) não só quanto à aparência, à forma, como o artista, mas também quanto ao fato, isto é, a sentimento humano, necessidades e sofrimentos humanos, e por isso lhes oferece alimentos e bebidas. Por mais que seja loucura quando o homem espera ajuda de imagens e estátuas, quando o jaco espera ajuda de um ídolo que deve tudo o que é e tem à boa intenção e à imaginação, à estreiteza e à ignorância dos jacos, oculta-se entretanto sob essa falta de sentido um sentido, ou seja, que só o homem pode ajudar o homem, que só ele pode ter sentimentos humanos e, conseqüentemente, necessidades humanas, caso contrário não tem também ele próprio nenhum sentimento para a dificuldade humana. Quem nunca sentiu fome não ajudará a um faminto. Mas o que tem o poder de ajudar tem também o poder de prejudicar. Portanto a religião, ao contrário da arte, considera as imagens que ela cria como objetos do sentimento de dependência, como entidades que têm o poder de ajudar e prejudicar, às quais o homem oferece então homenagens e sacrifícios, diante das quais ele se ajoelha, adorando-as, para cativá-las para si.

Mas não apresentei os exemplos da idolatria para mostrar com eles a diferença entre a arte e a religião somente com relação às chamadas

religiões idólatras; apresentei-os porque neles se mostra palpavelmente a essência da religião em geral assim como também a essência da religião cristã. O homem deve sempre sair do sensorial, do mais simples, mais inegável e mais evidente, para só depois passar daí para os objetos mais complicados, abstratos e distantes dos olhos. A diferença entre a religião cristã e a pagã é apenas que as imagens da religião cristã (pelo menos onde conserva sua distinção do paganismo, onde não é nem se torna ela própria pagã) não são de pedra, de metal, de madeira ou coloridas mas sim imagens espirituais. A religião cristã não se baseia nos sentidos mas sim na palavra, como eu já disse oportunamente em uma das primeiras preleções (na palavra de Deus, como os cristãos antigos e crentes chamavam a Bíblia, que opunham à natureza como uma revelação especial de Deus), não no poder sensorial, como os pagãos (que atribuíam ao amor sensual e à força procriadora a existência, a geração do mundo), mas também na palavra de Deus; Deus disse: “Faça-se a luz, e a luz se fez”, “Faça-se o mundo e ele se fez”. “A palavra de Deus”, diz Lutero, “é uma dádiva preciosa que Deus tem em alta conta, a ponto de considerar os céus e a terra, o sol, a lua e as estrelas como um nada diante dessas palavras, porque através das palavras existem todas as criaturas”. “Céu e terra vão passar, mas as minhas palavras não passarão”. Ou, uma vez que a palavra (subjetivamente, para o homem) é dada pela audição, pode-se dizer, como já observei de passagem, que a religião cristã só se baseia nos sentidos, mas especialmente na audição. “Destrua a palavra”, diz Calvino em sua *Doutrina da religião cristã*, “e não restará nenhuma fé”. “Não obstante o homem”, diz ele mesmo, “deva voltar seus olhos seriamente para a contemplação das obras de Deus (isto é, da natureza), deve entretanto antes de tudo e em especial voltar os ouvidos para a palavra, porque a imagem de Deus imprimida na forma majestosa do mundo não é eficaz o suficiente”. Exatamente por isso combate Calvino toda imagem corporal de Deus, porque a imagem não pode ser concebida pelo olho, e condena o princípio expresso no segundo *Concílio de Nicéia* de que “Deus não é conhecido apenas através da audição da palavra mas também pela visão das imagens”. Cornelius Agrippa von Nettesheim diz em sua obra sobre a ignorância e a vaidade das ciências: “Nós, (os cristãos) não devemos aprender no livro proibido das imagens mas no livro de Deus, que é o livro da Sagrada Escritura. Quem quiser então conhecer Deus, que não o procure nas imagens dos pintores e escultores, mas que pesquise as escrituras, como diz João, porque elas o testemunham. Mas aqueles que não sabem ler devem ouvir a palavra das escrituras, porque a fé, como diz Paulo, chega pelos ouvidos. E Cristo diz em João: “minhas ovelhas ouvem a minha voz”. “A palavra de Deus”, diz Lutero em sua interpretação do Salmo 18, “é tal que, se não fecharmos todos os outros sentidos, se não a captarmos somente pelos ouvidos e lhe dermos crença, não poderemos compreendê-la”.

Por isso a religião cristã abandona os outros sentidos além da audição, não os inclui no objeto de sua adoração. Mas o Deus pagão é, em compensação, também um objeto dos outros sentidos, mesmo dos mais baixos; o Deus pagão que tem sua existência e que se revela ao homem em imagens de madeira, pedra, cor, pode ser apalpado com as mãos, mas exatamente por isso pode ser também destruído por elas — os próprios pagãos destruíam freqüentemente seus deuses e atiravam-nos no estrume no momento da cólera, quando se julgavam iludidos por eles, quando não recebiam nenhuma ajuda. Resumindo: o Deus pagão é, enquanto uma coisa corporal, exposto a todas as intempéries da natureza e do mundo. Os padres da Igreja ironizavam os pagãos pelo fato de eles adorarem como deuses seres ou coisas diante das quais as próprias andorinhas e outros pássaros tinham tão pouco respeito, que elas a sujavam com seu excremento. Mas o Deus cristão não é um ser tão destrutível, tão restrito a um lugar, tão encerrado ou encerrável num templo quanto o deus de pedra ou de madeira dos pagãos, porque é uma mera entidade verbal ou conceitual. Eu não posso destruir a palavra, encerrá-la num templo, vê-la com os olhos, apalpá-la com as mãos; a palavra é um ser espiritual, incorpóreo. A palavra é algo universal, a palavra árvore significa e compreende todas as árvores, bétulas, faias, pinheiros e carvalhos sem distinção, sem restrição; mas o objeto sensorial, corporal, que o pagão adora, essa árvore aí, esta estátua de pedra, é uma coisa individual, é algo limitado e só se encontra neste lugar, não em outros lugares. O Deus cristão é portanto um ser geral, onipresente, ilimitado, infinito; mas todos esses atributos são próprios também da palavra. Em síntese, a essência do Deus cristão, espiritual enquanto um ser que não é captável pelos sentidos, que revela sua própria essência não na natureza ou na arte mas na Sagrada Escritura, nada mais nos apresenta além da essência da palavra. Ou, dito de outra maneira, as diferenças entre o deus cristão e o pagão só se reduzem à diferença entre a palavra e as matérias sensoriais das quais consta o deus pagão. Por isso, considerando rigorosamente, não se segue do deus cristão e judeu nenhuma arte (porque toda arte é sensorial), no máximo apenas a poesia, porque só se exprime na palavra mas não na pintura e na escultura. Nosso legislador, diz o erudito judeu Josephus, nos proibiu de fazer imagens porque considerava a arte de fazer imagens como algo que não traz proveito nem para Deus, nem para o homem. Mas quando o Deus do homem não pode ser representado sensorialmente e plasticamente, quando a sensorialidade é tirada do venerável, do divino, do sublime, então a arte não pode também atingir o sublime, não pode prosperar ou pelo menos só em contradição com o princípio religioso. Entretanto é também o Deus cristão um produto da imaginação, uma imagem tal e qual o deus pagão, mas sendo somente espiritual, impalpável, uma imagem como é a palavra. A palavra, o nome, é um produto da imaginação (que atua naturalmente com a razão e após a impressão

dos sentidos), a imagem de um objeto. No idioma, o homem imita a natureza; o som, o tom, o barulho que um objeto provoca é por isso o primeiro que o homem capta da natureza, que ele transforma em característica através da qual ele imagina o objeto, com a qual ele o nomeia. Mas isso não vem ao caso. No cristianismo não se trata da palavra enquanto uma expressão, uma imagem do exterior, mas sim do interior.

Uma vez então que o Deus cristão não se revela nem se exprime em imagens de pedra e madeira, nem diretamente na natureza, mas somente em palavras, não sendo conseqüentemente nada sensorial, corporal, mas espiritual, sendo a palavra também uma imagem, conclui-se que também o Deus cristão, mesmo o Deus racionalístico, é uma imagem da imaginação*, logo, se o culto a imagem é idolatria, é o culto espiritual do Deus cristão também uma idolatria. O cristianismo acusou o paganismo de idolatria; o protestantismo acusou o catolicismo, o antigo cristianismo, de idolatria e o racionalismo acusa de idolatria agora o protestantismo, pelo menos o antigo e ortodoxo, por ele ter adorado um homem como Deus, uma imagem de Deus (porque o homem é uma tal) ao invés do próprio original, do Deus em si. Mas eu ainda vou mais longe e digo: também o racionalismo, sim, qualquer religião, qualquer forma religiosa que coloca no alto e faz de objeto de sua adoração um Deus, isto é, um ser irreal, diverso da natureza real, abstraído e diverso da essência humana, é um culto a imagens, é uma idolatria. Porque não foi Deus que criou o homem conforme sua imagem, como está na Bíblia, mas foi o homem que criou Deus conforme sua imagem, como já mostrei em *A essência do cristianismo*. E mesmo o racionalista, o chamado crente racional, cria o Deus que ele adora de acordo com sua imagem; o original vivo, o original do Deus racionalístico é o homem racionalista. Todo Deus é uma entidade da imaginação, uma imagem, e na verdade uma imagem do homem, mas uma imagem que o homem coloca fora de si e concebe como um ser independente¹⁸. Assim como o homem não cria seus deuses só para fazer poesia, assim como sua poesia, sua fantasia ou poesia religiosa não é desinteressada, desprendida, assim também não é ela desmedida e ilimitada, mas sua lei, sua medida é o homem. A imaginação se regula de acordo com a qualidade essencial de um homem; o homem sombrio, medroso, assustado cria para si seres e deuses terríveis em sua imaginação; mas o homem jovial, sereno, ao contrário, cria deuses serenos e amigáveis. Quão diversos os homens, tão diversas as criaturas de sua imaginação, seus deuses; podemos também dizer inversamente; quão diversos os deuses, tão diversos os homens.

* A própria palavra "imaginação", formada de "imagem", já bastaria para tornar desnecessária toda essa explanação de F. (N.T.)

VIGÉSIMA PRIMEIRA PRELEÇÃO

Antes de continuar o tema da aula de ontem, devo prevenir um possível mal-entendido que só não abordei ontem para não interromper o curso de meu desenvolvimento. Eu disse que tanto os deuses, os objetos, da crença pagã, quanto os objetos da fé cristã são produtos da imaginação. Daqui pode-se concluir e de fato se concluiu que a história bíblica, tanto do Antigo quanto do Novo Testamento é pura fábula, pura imaginação. Mas essa conclusão não é de modo algum justificável, porque eu só afirmo que os objetos da religião tais como são seus objetos são entidades da imaginação, não porém que esses objetos sejam fictícios em si mesmos. Assim como da afirmação de ser o sol tal como a religião pagã o concebe (isto é, como um ser pessoal, divino) o deus-sol, um ser fictício não se pode concluir que o sol em si é um ser fictício, da mesma forma não se pode deduzir da afirmação de que Moisés (como a história da religião judaica o apresenta) e Jesus (como o apresentam a religião cristã e a história do Novo Testamento) são entidades fictícias, que por isso Moisés e Jesus não foram em si personagens da história. Porque entre um personagem enquanto histórico e enquanto religioso existe a mesma diferença que existe entre o objeto natural como tal e ele mesmo quando encarado pela religião. A fantasia não cria nada de si mesma, caso contrário deveríamos acreditar numa criação a partir do nada, a fantasia só se inflama com objetos naturais e históricos. Assim como o oxigênio, sem um material combustível, não produz o fenômeno do fogo¹⁹ que tanto arrebatava os olhos, assim também, sem um material dado, a imaginação não pode criar suas imagens religiosas e poéticas. Mas uma pessoa histórica, enquanto objeto da religião, não é mais histórica e sim uma pessoa transformada pela imaginação. Assim, não nego que existiu um Jesus e que foi uma pessoa histórica à qual a religião cristã deve sua origem, não nego que ele tenha sofrido por sua doutrina. Mas nego que esse Jesus tenha sido um Cristo, um Deus ou um filho de Deus, um ente nascido de uma virgem, milagroso, que tenha curado doentes através de sua mera palavra, amansado tempestades através de sua mera ordem, ressuscitado mortos que já estavam próximos da decomposição, e mesmo que ele tenha ressurgido dos mortos; em síntese, eu nego que ele tenha sido como a Bíblia o pinta; porque na Bíblia não é Jesus objeto de uma narração isenta, histórica, mas sim da religião, não é portanto uma pessoa histórica mas religiosa, isto é, uma pessoa transformada numa entidade da fantasia, da imaginação. É um esforço tolo ou pelo menos inútil querer separar a verdade histórica das interpolações, deformações e exageros da

imaginação. Faltam-nos para isso os meios históricos. O Cristo que (ou como) nos é apresentado na Bíblia (e não conhecemos nenhum outro) é e permanecerá sempre um ser, uma criação da imaginação humana.

A imaginação, que cria os deuses do homem, se relaciona primeiramente com a natureza; os fenômenos da natureza (isto é, os fenômenos dos quais o homem se reconhece como mais dependente) são também os que causam a maior impressão na imaginação, como já mostrei nas primeiras aulas. Que é a vida sem água, fogo, terra, sol e lua? E que impressão causam esses objetos na faculdade teórica, na fantasia! E primeiramente o olho (com o qual o homem contempla a natureza) não é a razão pesquisadora e observadora mas unicamente a imaginação, a fantasia, a poesia. Mas que faz a fantasia? Ela cria tudo conforme o homem; ela transforma a natureza numa imagem do ser humano. “Em toda parte”, diz muito bem B. Constant em sua obra sobre a religião, “que existe movimento, vê o selvagem também vida; a pedra que rola lhe parece ou fugir dele ou persegui-lo; se a furiosa tempestade irrompe contra ele é porque algum espírito encolerizado habita dentro daquela água espumante; o vento uivante é a expressão do sofrimento ou da ameaça; o eco da rocha profetiza ou responde, e se o europeu mostra ao selvagem a agulha magnética, enxerga este nela um ente raptado de sua pátria que se volta temeroso e ansioso para os objetos desejados”. Portanto, o homem só endeusa a natureza porque ele a humaniza ou antropomorfiza (*vermenschlicht*), isto é, ele endeusa a si mesmo ao endeusar a natureza. A natureza só nos oferece o material para o Deus, mas a forma que transforma essa matéria-prima num ser antropomórfico e divino, a alma, é dada pela fantasia. A diferença entre o paganismo e o cristianismo, o politeísmo e o monoteísmo é apenas que o politeísta transforma em deuses as formas e os corpos separados da natureza e exatamente por isso toma como protótipo e critério a essência sensorial, real, individual do homem, certamente de modo inconsciente, segundo a qual sua fantasia endeusa e humaniza os fenômenos naturais. Assim como o homem é um indivíduo corpóreo, são também os deuses do politeísta corpóreos e individuais; por isso possui ele inúmeros deuses; possui tantos deuses quantos gêneros observa na natureza. Sim, ele vai além, ele endeusa até mesmo as espécies. Certamente esse endeusamento, esse escolasticismo religioso, se relaciona principalmente com coisas que têm a máxima importância para o egoísmo do homem, porque exatamente em tais objetos observa o homem tudo com atenção, fixa com seus olhos as mínimas diferenças e as endeusa através de sua fantasia. Um exemplo precioso disso nos dão os romanos. Estes tinham divindades especiais, por exemplo, para cada estágio de desenvolvimento que as plantas mais úteis para os homens percorrem do início ao fim, como os cereais, para o estágio da germinação, do broto, quando o cálcamo forma os primeiros nós, em síntese, para

qualquer período e diferença evidente no nascimento do cereal. Tinham também para as crianças muitos deuses - uma deusa *Natio* para o nascimento, uma deusa *Educa* para o comer, uma deusa *Potina* para o beber das crianças, um deus *Vagitanus* para os que gritam e choram, uma deusa *Cunina* para os que estão no berço, uma deusa *Rumia* para os lactantes. Mas o monoteísta não parte do homem real, sensorial, que é um indivíduo vivo, mas sai de dentro para fora, ele parte do espírito do homem que se externa através da palavra, que produz efeitos através da mera palavra, cuja mera palavra tem o poder de criar. É o homem que está acima de outros como seu senhor ao qual obedecem, que impera sobre milhões através de sua mera palavra; basta que ele ordene e sua vontade acontece por meio de outros servidores subordinados a ele. O espírito e a vontade do homem que atua e cria através da mera palavra, ou seja, do homem que impera despótica ou monarquicamente, é portanto o ponto de onde parte o monoteísta, é o protótipo de sua fantasia, de sua imaginação. O politeísta endeuza indiretamente o espírito humano, a fantasia humana, porque os fenômenos naturais transformam-se em deuses somente através de sua fantasia, mas o monoteísta, de modo direto. O Deus do monoteísta ou o Deus cristão é então, o que era para se demonstrar, igualmente um produto da fantasia humana, igualmente uma imagem da essência humana, como o deus politeístico, com a diferença que a essência humana segundo a qual o cristão imagina e cria seu deus não é palpável, captável nas formas de uma estátua, de uma imagem. Do Deus cristão e judeu* não se pode conceber nenhuma imagem; mas quem pode conceber uma imagem corpórea do espírito, da vontade, da palavra? A diferença entre o monoteísmo e o politeísmo está ainda no fato de que o politeísmo tem por ponto de partida e base a contemplação sensorial que nos apresenta o mundo na multiplicidade de seus seres, mas o monoteísmo parte do conjunto, da unidade do mundo, do mundo tal como o homem resume numa unidade em seu pensamento e imaginação. Só existe um mundo e, conseqüentemente, só um Deus, diz, por exemplo, Ambrósio. Os deuses múltiplos são criações da imaginação que se prende imediatamente aos sentidos; o Deus Uno é uma criação da imaginação isolada dos sentidos, relacionada com a faculdade da abstração. Quanto mais for o homem dominado pela imaginação, tanto mais sensorial será seu Deus; da mesma forma o Deus Uno; quanto mais o homem for habituado com conceitos abstratos, tanto mais trans-sensorial abstrato e sutil será seu Deus. A diferença entre o Deus cristão enquanto objeto do racionalista, do pensador-crente e enquanto objeto da crença antiga e absoluta está apenas no fato de que o Deus do racionalista é um ser mais sutil, abstrato e trans-sensorial do que o do místico ou ortodoxo, está

* E conseqüentemente também do Allah muçulmano. (N.T.)

apenas no fato de que o racionalista determina, domina, sua imaginação através da capacidade de abstração, mas o místico supera ou domina sua capacidade de abstração ou sua faculdade conceitual através de sua imaginação. Ou, em outras palavras, o racionalista determina, ou melhor, limita a fé pela razão (aqui me refiro à razão que, de acordo com o modo habitual de pensar e falar, designamos e concebemos como a faculdade que forma os conceitos abstratos), e o ortodoxo domina a razão pela fé. O Deus ortodoxo tudo pode e de fato faz tudo que é contrário à razão; ele consegue tudo o que a imaginação ilimitada da fé concebe como possível (e para esta nada é impossível), isto é, o Deus ortodoxo realiza o que o fiel imagina; ele é apenas a imaginação realizada, objetivada, ilimitada do homem totalmente fiel. O Deus racionalístico, ao contrário, nada pode e nada consegue que contradiga a razão do racionalista ou pelo menos a crença e a imaginação limitadas pelo raciocínio racionalístico.

No entanto é o racionalismo também um culto a imagens, uma idolatria (se culto a imagens significa o mesmo que idolatria), porque, da mesma forma que o idólatra sensorial, que considera uma imagem sensorial como um Deus, como um ser real, também o racionalista considera seu Deus, a criação de sua fé, de sua imaginação e de sua razão, como um ser real, que existe independentemente do homem. Torna-se irado e cai novamente no fanatismo da ortodoxia quando se lhe nega a existência de um Deus ou, o que dá na mesma, a existência de seu Deus (porque todos só consideram o seu Deus como o Deus verdadeiro), quando se pretende demonstrar que seu Deus é apenas um ser subjetivo, isto é, imaginado, concebido, pensado, que seu Deus é apenas uma imagem de sua própria essência racionalística que limita a imaginação pela capacidade de abstração e a fé pela faculdade de pensar. Mas por enquanto é o bastante no tocante à diferença entre o racionalista e o ortodoxo, à qual voltaremos mais tarde.

Mas ainda devo fazer uma observação. Quando confrontei paganismo e cristianismo, crença em muitos deuses e crença em um Deus, não distingui entre o objeto da religião pagã enquanto o objeto da natureza e enquanto o objeto da arte, afirmei ambigüamente: o Deus do paganismo é esta natureza, esta imagem, esta árvore. Além disso afirmei que a imaginação transforma em entidades pessoais e humanas os corpos da natureza, o sol, a lua, as estrelas, as plantas, os animais, o fogo e a água, mas, de acordo com diversos efeitos e impressões que um objeto da natureza produz, ele os humaniza e personifica também de maneira diversa. O céu, por exemplo, frutifica a terra através da chuva, ilumina-a através do sol, reaviva-a através de seu calor. Por isso o homem concebeu em sua imaginação a terra como um ser receptível, feminino, e o céu como frutificante, masculino. A

arte religiosa não tem outra função além de realizar as idéias religiosas, de representar sensorial e visualmente os objetos naturais ou as causas dos fenômenos naturais tais como o homem imagina e concebe em sua imaginação religiosa. Aquilo em que o homem crê, que se representa interiormente, que considera interiormente como real, quer ele ver também fora de si como algo real. Através da arte, entenda-se da arte religiosa, pretende o homem dar uma existência ao que não tem existência; a arte religiosa é uma auto-ilusão do homem, ele quer através dela se assegurar de que existe o que não existe, assim como os filósofos deístas pretendem nos instruir sobre a existência de um Deus através de provas artificiais, de que existe realmente um Deus e que está fora de nós, quando na verdade está apenas em nossa cabeça. Que é então aquilo a que a arte pretende dar existência? É o sol, a terra, o céu, o ar, como causas de trovão e relâmpago? Não, estes existem, e que interesse teria para o homem, e principalmente para o religioso, representar o sol tal qual ele se mostra a nossos sentidos? Não! A arte religiosa não pretende representar o sol mas sim o Deus-Sol, não o céu mas o Deus-Céu; ela só quer representar o que a fantasia coloca no objeto sensorial, o que, portanto, não existe sensorialmente; ela só quer mostrar o céu, o sol enquanto pensados como seres pessoais, somente a fantasia, somente o sol enquanto não é objeto dos sentidos mas da fantasia, da imaginação. O principal na representação artística de um Deus é sua pessoa, sua essência humana produzida pela fantasia, o supérfluo é a natureza; o objeto natural, não obstante sendo Deus originariamente apenas sua personificação, serve somente como um meio para designar esse Deus e é dado como um atributo dele. Assim é Zeus, o deus do céu e do trovão na religião grega (não obstante sendo originariamente identificado com o trovão e o relâmpago, como em todas as religiões da natureza) representado tendo na mão o cetro real e o machado trovejador. A essência primitiva do Deus do trovão, a natureza, é então rebaixada a um mero instrumento da pessoa. Mas, não obstante exista entre o céu enquanto entidade natural e o deus do céu, que é representado numa obra de arte, essa igualdade ou unidade, que ambos são seres sensoriais, corporais (o deus do céu, sem dúvida, somente na imaginação), de forma que, pelo menos diante do Deus que não é uma entidade sensorial, desaparece a distinção entre o objeto da natureza e o da arte, ou pelo menos não foi necessário salientar essa distinção. Mas de volta a nosso objeto!

Afirmo que a imaginação é o órgão essencial da religião, que um Deus é um ser fictício, figurado, sendo na verdade uma imagem do homem, que mesmo os objetos da natureza, se encarados religiosamente, são seres antropomórficos* e exatamente por isso imagens do homem, e que

também o Deus espiritual dos cristãos é apenas uma imagem da essência humana criada pela imaginação e colocada fora do homem como uma entidade autônoma e real, que então os objetos da religião, naturalmente como são objetos para nós, não existem fora da imaginação. Contra essa afirmação exclamaram e se revoltaram, escandalizados, os crentes e principalmente os teólogos: como é possível que seja uma mera imaginação algo que proporcionou consolo a milhões, pelo que milhões sacrificaram até mesmo a própria vida?*. Mas isto não é nenhuma prova de realidade e verdade desses objetos. Também os pagãos consideravam seus deuses como seres reais, sacrificavam-lhes hecatombes e até mesmo a vida, seja deles próprios ou de outros homens, e no entanto reconhecem hoje os cristãos que esses deuses eram seres apenas imaginados, fictícios. O que o presente considera como uma realidade reconhece o futuro como sendo fantasia, imaginação. Chegará um tempo em que será também reconhecido universalmente que os objetos da religião cristã eram apenas imaginação, como é agora reconhecido universalmente com relação aos deuses do paganismo. É somente o egoísmo do homem que faz com que ele considere seu Deus como o verdadeiro, e os deuses dos outros povos como criaturas imaginárias. A essência da imaginação é exatamente o fato de ela fazer parecer real ao homem aquilo que ela lhe apresenta, quando a contemplação sensorial e a razão não lhe opõem um obstáculo.

Alguns exemplos da vida dos chamados povos primitivos podem nos mostrar o poder que a imaginação exerce sobre o homem. “Os primitivos da América e da Sibéria não empreendem nenhuma viagem, não fazem nenhuma troca, não concluem nenhum pacto se não forem exortados para isso antes em sonho. O que têm de mais precioso, o que defenderiam sem meditar sacrificando a própria vida, entregam confiantes e crentes num sonho. As mulheres kamtchadalas se entregam sem reação àquele que lhes assegurar ter dormido com elas em sonho. Um iroquês sonhou que lhe cortaram o braço, e ele o corta de fato; um outro sonha que matou seu amigo, e ele o mata” (B. Constant, *ibidem*). Pode o poder da imaginação ser levado mais ao extremo do que aqui, onde a perda de um braço em sonho torna-se a base e a lei da perda real, onde o assassinato sonhado de um amigo torna-se a base e a lei para seu assassinato real, quando se sacrifica o próprio corpo, o próprio braço e o próprio amigo por um mero sonho?²⁰ Como para os primitivos ainda hoje, o sonho era tido também pelos povos antigos como algo divino, como uma revelação, uma aparição de Deus. Os próprios cristãos ainda consideram em parte os sonhos como inspirações divinas. Mas aquilo em que um Deus se manifesta, em que um Deus aparece, nada mais é do que sua essência. Por isso um Deus que se revela no sonho não é

* Lit. “semelhantes ao homem”, *menschenähnlich*. (N.T.)

** Um argumento semelhante é: “Como pode uma ilusão durar quase dois mil anos?” (N.T.)

nada mais que a essência do sonho. Mas que é a essência do sonho? É a imaginação ou a fantasia não contida pelas leis da razão e da contemplação sensorial, não refreada. Conclui-se então do fato de os cristãos serem perseguidos pelos objetos de sua fé, por sacrificarem por eles seu sangue e seus bens, a verdade e a realidade destes? De modo nenhum. Assim como não se pode concluir do fato de o iroquês cortar seu braço por causa do sonho que ele perdeu esse braço realmente no sonho, da mesma forma não se pode concluir a verdade dos sonhos pelo fato de o homem que se deixa dominar pelos sonhos sacrificar a verdade da visão sensorial racional.

Eu só apresentei os sonhos como exemplos sensoriais, evidentes, do poder religioso que a imaginação exerce sobre os homens. Também afirmo que a imaginação da religião não é livre como a do artista mas que tem um fim prático, egoístico, ou que a imaginação da religião tem suas raízes no sentimento de dependência, que a imaginação religiosa se relaciona principalmente com objetos que despertam o sentimento de dependência no homem. Mas o sentimento de dependência do homem não se relaciona somente com objetos determinados. Assim como o coração está constantemente em movimento, palpitando, assim também o sentimento de dependência nunca descansa no homem que é dominado pela imaginação, porque em todo passo que ele dá pode suceder-lhe um mal, em qualquer coisa, por mais insignificante que seja, pode ele encontrar a morte. Esse sentimento de medo, essa insegurança, esse pavor de desgraças que sempre acompanha o homem é a raiz da imaginação religiosa; e como o homem religioso atribui todos os males que lhe sucedem a espíritos malignos, é o medo de fantasmas e espíritos a essência da imaginação religiosa, pelo menos em indivíduos e povos incultos. Tudo aquilo que o homem teme, tudo aquilo que o assusta, transforma a fantasia imediatamente numa entidade má ou, inversamente, o que a fantasia lhe mostra como tal ele teme e por isso procura torná-lo inofensivo ou cativado por meios religiosos. Como lemos na *História do Paraguai* de Charlevoix, entre os chiquitos do Paraguai “não foi encontrado nenhum vestígio claro de religião e, no entanto, temiam demônios que, como diziam, costumavam aparecer para eles sob as formas mais horripilantes. Iniciavam suas festas e solenidades conclamando os demônios para que não importunassem sua alegria”. Os otahaitos, quando alguém bate com o pé numa pedra e sente dor, crêem que isto é culpa de uma *Eatua* (isto é, um deus), de forma que, como lemos na terceira e última viagem de Cook, “pode-se dizer deles literalmente que em seu sistema religioso pisam sempreem solo mágico”. Também crêem os ashantes na África, quando na escuridão da noite tropeçam numa pedra, que um mau espírito se escondeu na pedra para prejudicá-los (Ausland, 1849, maio). Assim transforma a fantasia num espírito ou num deus uma pedra em que o homem tropeça em sua distração! Mas

com que facilidade o homem tropeça! Em cada passo pode lhe suceder esse azar. Por isso o homem, dominado por seu sentimento e por sua imaginação, se vê sempre circundado por maus espíritos! Entre os índios norte-americanos basta que alguém sinta dor de dente ou de cabeça que logo se diz: “Os espíritos estão descontentes e procuram conciliação” (Heckewelder, *Notícia sobre a história, os usos e costumes dos povos indígenas*). Especialmente caracterizados por seu medo de espíritos e fantasmas são os povos do norte da Ásia que cultuam o chamado xamanismo, uma religião que consiste apenas em “medo de espíritos e exorcismos”; vivem numa luta constante contra os “espíritos inimigos que erram nos desertos e nos amplos campos de neve” (Stuhr, *Sistema religioso dos povos pagãos do Oriente*). Mas não é só o xamanismo que tem suas raízes na crença em fantasmas, como Stuhr aí afirma; mas de certa forma as religiões de todos os povos. Especialmente curioso é o que se conta dos índios norte-americanos. “Por mais valente, orgulhoso e independente que se sinta o índio norte-americano, seu medo de magia e bruxaria o transforma numa das criaturas mais medrosas e tímidas”, como diz Heckewelder. “É incrível”, continua ele, “a influência que a crença dos índios em poderes mágicos exerce sobre seu espírito. Eles não são mais os mesmos homens no momento em que sua imaginação é assaltada pelo pensamento de que estão possuídos. Sua imaginação fica então numa atividade constante para criar as mais terríveis e deprimentes imagens”. Mas o medo de bruxaria nada mais é do que o medo de que possa ser feito a alguém algum mal por parte de alguma entidade má através desse processo mágico, sobrenatural. E essa superstição, essa ficção, é tão poderosa nos índios, que eles freqüentemente, “em conseqüência da mera imaginação de que um mal lhes foi feito, que foram amaldiçoados, morrem realmente”²¹. Da mesma forma que Heckewelder, fala Volney em seu quadro da América do Norte, no tocante aos índios norte-americanos: “O medo de espíritos maus é uma de suas concepções mais dominantes e martirizantes; seus mais destemidos guerreiros são sob esse aspecto iguais a mulheres e crianças; um sonho, uma aparição noturna num bosque, um grito horrível os aterrorizam”. Mas, como nesses povos citados, encontramos também entre os cristãos as mais abstrusas concepções e descrições dos males e dos perigos mortais que perseguem o homem em todos os cantos e que sua fantasia religiosa concebe como sendo atos de um ser ou espírito maligno inimigo do homem, o demônio, atos esses que só podem ser superados pelas ações contrárias de um Deus bom, benevolente para com o homem e onipotente.

Os deuses são pois sem dúvida criações da fantasia, mas criações da fantasia que estão intimamente relacionadas com o sentimento de dependência, com a penúria humana, com o egoísmo humano, criações da fantasia que são ao mesmo tempo entidades de sentimento, entidades

ou criações da efetividade e em especial do medo e da esperança. Como já disse por ocasião do culto a imagens, o homem exige dos deuses que eles o ajudem quando os concebe como seres bons e que não o prejudiquem ou pelo menos não o incomodem em seus planos e alegrias quando os concebe como seres maus. A religião é portanto não só um objeto da imaginação, da fantasia, mas também um objeto da faculdade apetitiva, do desejo e da ânsia do homem de evitar sentimentos desagradáveis e proporcionar a si sentimentos agradáveis, de conseguir o que não tem mas que gostaria de ter e se livrar do que tem mas que gostaria de não ter, como, por exemplo, esse mal, essa deficiência, em síntese, ela é um objeto do desejo do homem de se livrar dos males que ele tem ou teme e conseguir o bem que ele deseja, que sua fantasia lhe mostra - ela é objeto do chamado instinto de busca da felicidade.

VIGÉSIMA SEGUNDA PRELEÇÃO

O homem crê em deuses não só porque ele possui fantasias e sentimentos mas também porque ele tem o instinto de ser feliz. Ele crê num ser feliz não só porque tem uma idéia da felicidade mas também porque ele também quer ser feliz; ele crê num ser perfeito porque ele próprio quer ser perfeito; ele crê num ser imortal porque ele próprio não quer morrer. Tudo que ele não é, mas quer ser, imagina como existente em seus deuses; os deuses são os desejos do homem pensados como reais, transformados em entidades reais; um Deus é a ânsia de felicidade do homem satisfeita na fantasia. Se o homem não tivesse desejos, não teria religião nem deuses, apesar da fantasia e do sentimento. E quão diversos forem os desejos, tão diversos serão os deuses, e os desejos são tão diversos quanto os próprios homens. Quem não tem como objeto de seus desejos a sabedoria e a inteligência, quem não quer ser sábio e inteligente, este não tem também uma deusa da sabedoria como objeto de sua religião.

Devemos nesta oportunidade lembrar novamente o que já foi dito nas primeiras aulas, que nós, para compreendermos a religião, evitamos todas as explicações unilaterais, limitadas, ou não permitimos que esses motivos tomem na religião um lugar diferente do que eles ocupam nela realmente. Enquanto os deuses forem poderes, e poderes naturais originais que a imaginação humana transforma os seres antropomórficos, o homem se ajoelha diante deles, sente diante deles sua nulidade, são objetos do sentimento da nulidade, do medo, da devoção, do espanto, da admiração, são seres terríveis ou majestosos que causam no homem todas as impressões que em geral causa no

homem um ser ou uma imagem provida dos poderes encantadores da fantasia; mas enquanto são poderes que realizam os desejos dos homens, que dão ao homem o que ele deseja e necessita, são eles objetos do egoísmo humano. Em síntese, a religião tem uma meta e um fundamento essencialmente prático; o instinto de onde nasce a religião, seu último fundamento é o instinto de buscar a felicidade e, se esse instinto é algo egoístico, é então o egoísmo. Quem desconhece ou nega isso é cego, porque a história da religião confirma isso em todas as suas folhas, ela o confirma nos estágios mais primitivos e nos mais elevados da religião. Basta que se lembrem aqui os testemunhos que apresentei, numa preleção anterior, por parte de autores cristãos, gregos e romanos. Este ponto é prática e teoricamente o mais importante; porque se fica provado que Deus deve sua existência somente ao instinto de ser feliz que o homem possui, e que a religião não satisfaz a esse instinto a não ser na imaginação, então é uma consequência necessária que o homem procure satisfazer a esse instinto de outros modos, através de outros meios que não o religioso. Então, mais algumas citações.

Enquanto que antes minha tarefa era provar que o amor próprio é o fundamento último da religião, é ela agora mais precisamente provar que a religião tem por meta a felicidade humana, que o homem só adora os deuses para com isso realizar seus desejos, para com isso ser feliz. “Pedi”, está na Bíblia, “e vos será dado; quem pede ganha. Qual é dentre vós homens que, se o filho pedir pão, lhe dá uma pedra? Se então vós, que sois maus, dais coisas boas a vossos filhos, muito mais dará o Pai do Céu coisas boas àqueles que lhe pedem”. Lutero diz em sua apostila: “Quem poderia tirar o coração de Deus e de si mesmo a ponto de chegar a tal loucura e estado de espírito com relação a Deus de lhe dizer de coração: Tu és meu pai amado; o que ele não poderia pedir? E o que Deus poderia negar-lhe? Seu coração lhe dirá que terá um ‘sim’ em tudo o que pedir”. Deus é então representado como um ser que realiza os desejos e ouve os pedidos. Reza-se para que se consiga algo de bom, para que se seja libertado “de todos os perigos, dificuldades e contrariedades”. Mas quanto maior é a dificuldade, o perigo, o medo, tanto mais poderoso se manifesta também o instinto de conservação, tanto mais vivo é o desejo de ser salvo, tanto mais fervorosa a oração. Assim, voltam-se os índios (como Heckewelder narra como testemunha ocular na obra já muitas vezes citada), por ocasião da ameaça de uma tempestade, para o Manitto do ar (isto é, para o deus do ar, o ar concebido como uma entidade pessoal) para que ele os liberte de qualquer perigo; os chippewos, nos lagos do Canadá, oram ao Manitto das águas, enquanto atravessam a água, para que ele os proteja contra grandes ondas. Também os romanos sacrificavam a tempestades e maremotos sempre que navegavam e a Vulcano, deus do fogo, sempre que se viam ameaçados pelo fogo, para que não fossem

devorados por ele. Quando os lenapos partem para a guerra, oram e cantam antes, segundo Heckewelder, as seguintes estrofes: “Oh, pobre de mim, que saio para lutar contra o inimigo e não sei se volto para casa, se voltarei a gozar os abraços de meus filhos e de minha mulher. Oh, pobre criatura, cuja vida não está em suas mãos, que não tem poder sobre seu corpo e que, no entanto, tenta cumprir seu dever pelo bem-estar de seu povo. Oh, grande espírito de cima, tenha piedade de meus filhos e de minha mulher! Cuide que não se mortifiquem por minha causa! Faça com que eu tenha sucesso neste empreendimento, que destrua o inimigo e traga comigo os distintivos da vitória para minha família e meus amigos, para que fiquemos felizes. Tenha piedade de mim, proteja minha vida e lhe oferecerei um sacrifício”. Nessa oração comovente e simples temos reunidos todos os momentos citados da religião.

O homem não tem o sucesso de seu empreendimento em sua mão. Entre o desejo e sua realização, entre a meta e sua execução está um abismo de dificuldades e possibilidades que podem frustrar o intento. Por mais excelente que seja meu plano de batalha, vários acidentes, tanto naturais quanto humanos, uma tempestade, uma perna quebrada, a chegada casualmente tardia de um reforço e acidentes semelhantes podem frustrar meu plano. Por isso o homem, através da fantasia, preenche esse abismo entre a meta e a sua execução, entre o desejo e a realidade, com um ser de cuja vontade ele julga dependerem todas essas circunstâncias e cujo favor basta que ele implore para se certificar, em sua imaginação, de um desenlace feliz para seu intento, da realização de seus desejos²². O homem não tem sua vida em suas mãos, pelo menos incondicionalmente; qualquer causa externa ou interna, ainda que seja apenas o rebentar de uma veiazinha em minha cabeça, pode acabar de repente com minha vida, pode me separar da mulher e dos filhos, dos amigos e parentes sem eu querer nem saber. Mas o homem quer viver; a vida é pois o cerne de todos os bens! Por isso transforma o homem (por causa de seu instinto de conservação ou por causa de seu amor à vida) espontaneamente esse desejo num ser que tem olhos, como o homem, para ver suas lágrimas, e ouvidos, como o homem, para ouvir seus lamentos, porque a natureza não pode realizar esse desejo; a natureza, como é na realidade, não é um ser pessoal, não tem coração, é cega e surda diante dos desejos e lamentos do homem.

Em que pode o mar me ajudar quando o encaro como uma mera reunião de águas, em síntese, como aquilo que ele é na realidade, como o mar é objeto para nós? Eu só posso implorar ao mar para que ele não me devore quando eu mo represento como um ser pessoal de cuja vontade depende o movimento do mar, cuja vontade, cuja intenção eu posso cativar através dos sacrifícios e oferendas da adoração, portanto,

quando eu mo represento como um deus. Por isso não é somente a limitação do homem, segundo a qual ele pensa em tudo de acordo consigo, também não é só a ignorância, seu desconhecimento do que é a natureza, e não só a imaginação que tudo personifica, é também a afetividade, o amor próprio, o egoísmo humano e a ânsia de felicidade o motivo pelo qual ele atribui os fenômenos da natureza a seres voluntários, espirituais, pessoais e humanamente vivos, pouco importando se ele aceita muitas causas pessoais, como na crença politeísta, ou somente uma causa da natureza atuante com vontade e consciência, como na crença monoteísta. Porque só pelo fato de o homem tornar a natureza dependente de um deus torna ele também a natureza dependente de si mesmo, traz ele a natureza sob seu poder. “Expiatório é o raio de Júpiter, aplacável é a cólera do irado”, diz Ovídio em seus *Fasti*. Se um objeto natural, por exemplo, o mar, é um deus, se as tempestades e movimentos do mar perigosos para os homens dependem de sua vontade, sendo por outro lado a vontade do deus do mar determinadas pelas orações e sacrifícios dos homens em seu próprio proveito - “presentes dominam até mesmo os deuses” - então o movimento do mar depende indiretamente, isto é, mediatamente, do homem; o homem domina a natureza por meio de Deus. Assim, tomou certa vez uma vestal que tinha sido injustamente acusada de assassinato uma peneira na mão e clamou por Vesta com as palavras: “Vesta! Se eu sempre te servi com mãos inocentes, faz com que eu retire água do Tibre com esta peneira e a leve para seu templo”, e a natureza, como diz Valerius Maximus, obedeceu aos pedidos ousados e irrefletidos da sacerdotiza, isto é, a água, contrariando sua natureza, não escorreu através da peneira. Da mesma forma, no Antigo Testamento, o sol pára por pedido ou ordem de Josué. Pedido (oração) e ordem não se distinguem essencialmente. “Supere (ou domine, vença)”, diz o divino Tibre a Enéias em Virgílio, “a cólera de Juno com orações humildes”; “vença a poderosa dominadora com oferendas subservientes”, diz a este também Heleno.

A oração é apenas uma ordem humilde, mas uma ordem na forma da religião. Os teólogos modernos, de fato, eliminaram da Bíblia o milagre da parada do sol, declarando a passagem como uma imagem poética ou algo semelhante que eu mesmo não sei mais. Mas ainda existem na Bíblia muitos outros milagres igualmente portentosos e por isso tanto faz que se permita esse milagre como acreditável ou que se o elimine como inacreditável. Também a chuva segue à prece de Elias: “A oração do justo”, está no Novo Testamento, “consegue muita coisa. Elias rezou para que não chovesse e não choveu na terra durante três anos e seis meses. E ele orou novamente, e o céu deu a chuva”. E o salmista diz: “Deus faz a vontade dos devotos”. Lutero diz em sua interpretação de outro livro mosaico com relação a essa passagem da Bíblia: “Deus faz o que quer àquele que crê”. E até hoje oram os

cristãos por chuva em tempo de seca e por sol em tempo de muita chuva; crêem pois, não obstante negando na teoria, que a vontade de Deus, da qual eles pensam depender tudo, seja determinada pela oração do homem para proporcionar chuva e sol contra o curso natural; porque, se acreditassem que chuva e sol só têm lugar quando as condições naturais o permitem, não rezariam — a oração seria uma tolice — não! eles crêem que através da oração a natureza é vencida, que a natureza pode ser subjugada aos desejos e necessidades humanas. Exatamente por isso a doutrina que só compreende a natureza por si mesma, que não faz a natureza ou o mundo depender da vontade de um Deus, de um ser benevolente, antropomórfico, é considerada pelo homem, pelo menos pelo que é habituado com concepções religiosas, como desconfortante e por isso mesmo falsa; porque, não obstante o deísta pressuponha na teoria a inverdade do desconforto, age como se a condenasse com base na razão e, assim, na prática e na verdade, essa inverdade só é concluída por ser desconfortante; é condenada como falsa porque não é confortante, isto é, não é afetiva, não é tão cômoda, não é lisonjeira para o egoísmo humano como a doutrina contrária que deriva a natureza de um ser que determina o curso natural de acordo com os pedidos e desejos humanos. O espiritualista Plutarco já diz em sua obra sobre a impossibilidade de se viver feliz segundo Epicuro: “Os epicuristas já são punidos pelo mero fato de negarem a Providência, roubando-se por isso o prazer que inspira a crença numa Providência Divina”. “Que delícia, que tranqüilidade”, diz Hermógenes (em Plutarco, na mesma obra), “está na idéia de que os seres que tudo sabem e podem são tão benevolentes para comigo que, pelo cuidado que têm comigo, seus olhos estão sempre em estado de alerta sobre mim, noite e dia, faça o que eu quiser, e que eles me enviam várias espécies de augúrios para me revelarem o desfecho de todo empreendimento!”. “Viver sem Deus”, diz igualmente um filósofo inglês, Cudworth, “significa viver sem esperança. Pois que esperança ou confiança pode o homem colocar numa natureza sem sentimento e sem vida?” E apresenta para isso o dito de um poeta grego, Lino: “Tudo é para se esperar (de nada duvidar), porque Deus realiza tudo com facilidade, nada é obstáculo para ele”.

Mas uma crença, uma concepção que só é mantida, que só é tida por verdadeira (se não pelas palavras, pelo menos quanto à ação) porque é consoladora, afetiva, porque fomenta o egoísmo e o amor próprio do homem, surgiu também da afetividade, do egoísmo, do amor próprio. Baseando-se na impressão que uma doutrina exerce sobre o homem, é segura a conclusão sobre sua origem. Naquilo que atua uma coisa, isto é, aqui uma coisa fictícia, imaginada, daí ela se origina também. Aquilo diante do qual o coração é frio, indiferente, não tem sua base num interesse egoístico ou do coração do homem. E uma das concepções que cativam o amor próprio do homem é a de que a natureza

não atua numa necessidade imutável, mas que acima da necessidade da natureza está um ser antropomórfico, que ama o homem, um ser com vontade e razão, que dirige e rege a natureza de uma maneira conveniente para o homem, que toma o homem em sua especial proteção, protege-o contra perigos que o ameçam a todo instante pela natureza que atua cega e irreverentemente. Saio do ar livre, no mesmo instante cai uma pedra do céu, de acordo com a necessidade natural cai em minha cabeça e me mata, porque caminhei exatamente na direção em que a pedra ia cair, e o peso graças ao qual a pedra cai não tem nenhum respeito por mim, por mais excelente e inteligente que eu seja. Mas um Deus anula a força do peso, anula seu efeito, para me salvar, porque um Deus tem mais respeito pela vida do homem do que pelas leis da natureza ou, se não quiser fazer milagres, sabe mudar as circunstâncias de modo tão sutil e hábil, com tal astúcia racional, que a pedra, sem contrariar as leis naturais (diante das quais os racionalistas têm um enorme respeito) não me causa nenhum dano. Como é agradável passear sob a proteção do cuidado celestial e como é triste e inconsolável se expor diretamente, como o descrente, aos impertinentes meteoros, granizos, tempestades e insolações naturais! Mas devo imediatamente interromper o curso do desenvolvimento com a observação de que, apesar dessa concepção da providência divina e de outras concepções religiosas surgirem do amor próprio, do coração, por causa de sua afetividade e de sua sentimentalidade, por causa de sua característica que tanto diz ao amor próprio do homem, ela no entanto só surge enquanto o coração ainda está a serviço da imaginação e exatamente por isso só encontra seu consolo em concepções religiosas. Porque, quando o homem abre seus olhos e encara a realidade como ela é, sem se ofuscar com concepções religiosas, então o coração se revolta contra a idéia de uma providência, por causa do partidário com o qual ela salva uns e deixa sucumbirem os outros, determina uns à felicidade e à fortuna e outros à infelicidade e à miséria, por causa de sua crueldade ou pelo menos inação com a qual submete milhões de homens aos mais terríveis sofrimentos e martírios. Quem pode conciliar os terrores do despotismo, da hierarquia, da crença e da superstição religiosa, da justiça criminal pagã e cristã, os terrores da natureza, assim como a peste ou a cólera, com uma providência divina? Os teólogos e filósofos crentes empenharam de fato toda sua inteligência para conciliar essas contradições evidentes da realidade com a ficção religiosa de uma providência divina; mas é muito mais condizente com um coração que ama a verdade, até mesmo muito mais condizente com a dignidade de Deus ou de um Deus, negar categoricamente sua existência do que tentar garantir penosamente sua existência através dos vergonhosos e tolos sofismas e truques que tramaram os teólogos e filósofos deístas para justificar a providência divina. É preferível sucumbir honradamente do que continuar a viver na desonra. O ateu deixa que Deus sucumba honradamente, o

deísta ou racionalista, ao contrário, quer que ele subsista sem honra, à *tout prix!*

VIGÉSIMA TERCEIRA PRELEÇÃO

A religião tem pois um fim prático. Ela pretende, ao fazer dos fenômenos naturais decisões e dos produtos naturais dons (seja de um ou de muitos seres pessoais e antropomórficos), trazer a natureza para a mão do homem, torná-la manipulável pelo instinto de conservação do homem. A dependência que o homem tem da natureza é certamente, como eu digo em *A essência da religião*, a base e o início da religião, mas a libertação dessa dependência, tanto no sentido racional quanto no irracional, é a meta da religião. Ou, então, a divindade da natureza é certamente a base da religião, mas a divindade do homem é a meta da religião. Tudo então que o homem quer atingir no estágio da razão através da formação, da cultura da natureza — uma existência bela, feliz, protegida das rudezas e acasos cegos da natureza — pretende o homem, no estágio da incultura, atingir através da religião. Por isso o meio de se tornar a natureza propícia às intenções e aos desejos humanos é, no início da história humana, exclusivamente a religião. O homem ainda destituído de ajuda, conselho e meios só pode se socorrer com orações e oferendas unidas a elas, através das quais ele tenta cativar o objeto que ele teme, pelo qual sente-se ameaçado ou do qual sente-se dependente, ou então através da magia, que é uma forma irreligiosa da religião; porque o poder mágico, isto é, o poder que domina a natureza através de meras palavras, através de mera vontade, poder este que o mago atribui a si ou que exerce, coloca o homem religioso no objeto fora de si. De resto, pode estar a oração unida à magia, de forma a serem as orações apenas fórmulas mágicas e de conjuro, através das quais podem-se forçar os deuses a realizar os desejos dos homens mesmo contra a vontade deles. Mesmo entre os cristãos devotos não é sempre que a oração tem um caráter de humildade religiosa, mas também se mostra com muita frequência com um caráter imperativo. Lutero diz, por exemplo, em sua interpretação do Gênesis: “Na dificuldade e na tentação não temos um respeito especial para com a alta majestade de Deus, mas dizemos diretamente: Ajuda! Querido Deus, Pedimos socorro! Tem piedade no céu! Não fazemos pois grandes introduções”.

Oração e oferenda são então os meios através dos quais o homem sem saída procura se salvar de qualquer dificuldade e dominar a natureza. Assim, como conta Sonnerat, imploram os chineses ao compasso durante um maremoto, quando o perigo exigia o mais possível

de habilidade e atividade, e sucumbem justamente com ele; os tungusos, em tempo de epidemia, imploram à doença fervorosamente e com inclinações solenes que ela saia de suas tendas; os já citados Khands, quando irrompem as varíolas, oferecem à divindade da varíola o sangue de bois, ovelhas e porcos; os habitantes da ilha Amboína, uma ilha da Índia Oriental ou uma das ilhas de especiarias, “oferecem todo tipo de presentes quando se espalham doenças graves, colocando-os nos navios e atirando-os ao mar na esperança de que as pestes sejam assim aplacadas, acompanhando as oferendas que lhes foram dadas e assim abandonando a ilha Amboína” (Meiners). Assim volta-se o chamado idôlatra ao objeto, ao invés de ir contra ele, volta-se para a causa do mal com preces devotas, para aplacá-la. Isso o cristão certamente não faz; mas ele não se distingue nisso dos politeístas ou idôlatras quando, ao invés de tomar iniciativas, ao invés de usar a cultura, a razão, pretende combater os males da natureza, tornar a natureza condescendente através de orações ao Deus onipotente. Sem dúvida devemos aqui chamar a atenção para a diferença entre o cristão antigo e o moderno, o inculto e o culto, porque aqueles confiavam e confiam somente na onipotência da oração ou de Deus, mas estes ainda rezam: “Proteja-nos dos males”, “Proteja-nos do fogo!”; na prática não confiam mais no poder da oração mas procuram se proteger com seguros contra incêndios e instituições de seguros de vida. Mas devo acrescentar, para evitar mal-entendidos, que a cultura não é tão onipotente quanto a crença ou a imaginação religiosa. Assim como a natureza não pode fazer ouro de couro nem grão de poeira, como o Deus, o objeto da religião, assim também a cultura, que só controla a natureza pela natureza, isto é, por meios naturais, não pode fazer milagres.

Inúmeros males que o homem procurava antes evitar por meios religiosos, mas não pôde evitar, a atividade humana combateu ou suavizou através da aplicação de meios naturais. A religião é pois a essência infantil do homem. Ou, então, na religião o homem é uma criança. A criança não consegue realizar seus desejos pela própria força, por sua iniciativa própria, por isso volta-se com pedidos aos seres dos quais ela sabe e sente depender, a seus pais, para através deles conseguir o que quer. A religião só tem sua origem, seu verdadeiro lugar e importância no período infantil da humanidade, mas o período da infância é também o período da ignorância, da inexperiência, da incultura. As religiões surgidas em épocas posteriores, como a cristã, que se designa como nova, não foram novas religiões quanto à essência, foram religiões críticas, apenas reformularam, espiritualizaram, adaptaram ao estágio da humanidade evoluída concepções religiosas que eram oriundas de épocas mais remotas da humanidade. Ou então, mesmo que consideremos as religiões posteriores como essencialmente novas, é entretanto o período em que surge uma nova religião um período de infância em comparação

com o período posterior. Voltemos apenas à época mais próxima de nós, à época em que surgiu o protestantismo. Que ignorância, que superstição, que rudeza dominavam então! Que concepções infantis, rudes e populares tinham até mesmo nossos iluminados reformadores*! Mas exatamente por isso nada mais tinham em mente se não apenas uma reforma religiosa; toda a essência deles, especialmente de Lutero, só estava ocupada com o interesse religioso.

A religião só surge pois na noite da ignorância, na dificuldade, na falta de recursos, na incultura**, em circunstâncias onde, exatamente por isso, a imaginação domina todas as outras forças, onde o homem vive em concepções exageradas, em movimentos afetivos exaltados mas ela surge ao mesmo tempo da necessidade que o homem sente de luz, de cultura ou pelo menos das finalidades da cultura, ela própria nada mais é do que a primeira mas ainda rude e popular forma cultural da essência humana; daí se iniciar com a religião todo período, toda fase importante da cultura humana. Tudo pois que se torna posteriormente um objeto da atividade humana, da cultura, foi originariamente objeto da religião; todas as artes, todas as ciências, ou melhor, os primeiros princípios, os primeiros elementos delas (porque assim que uma arte ou uma ciência evolui, se aperfeiçoa, deixa de ser religião) foram inicialmente objetos da religião e de seus representantes, os sacerdotes. Assim foi um dia a filosofia, a poesia, a astronomia, a política, o direito, pelo menos a decisão de casos difíceis, a sentença de culpa ou inocência, da mesma forma a medicina, tudo isso, digo, foi antes questão religiosa. Entre os antigos egípcios tinha, por exemplo, a farmacêutica “um caráter religioso e astrológico. Como cada parte do ano, estaria também cada parte do corpo humano sob a influência de uma divindade astrológica especial... Uma questão jurídica, uma cura não podia ser empreendida sem antes se consultarem os astros” (E. Röth, *A crença egípcia e zoroástrica*). Até hoje, entre os primitivos, são os magos ou feiticeiros que têm contato com os espíritos ou os deuses, que são pois os espiritualistas, os sacerdotes dos primitivos, os médicos. Também entre os cristãos foi antes a cura ou pelo menos a capacidade de curar uma questão de religião, de fé. Na Bíblia os poderes da cura estão até mesmo nos pedaços das vestimentas dos santos, dos heróis da fé, dos homens de Deus. Basta lembrar aqui do manto de Cristo, cuja borda bastava que se tocasse para ficar curado, assim como do lenço e do colete do apóstolo Paulo que, segundo os Atos dos Apóstolos, bastava que fossem segurados sobre os doentes para que as pestes e os maus espíritos os

* Exemplos dessa ignorância vd. *Obras*, vol. 5, notas 2 e 5. (N.A.)

** Até mesmo hoje os governos rudes e que ignoram os profundos interesses humanos lançam mão da religião para conter a miséria humana, ao invés de lançar mão dos meios positivos de ajuda e de instrução. (N.A.)

abandonassem. A medicina religiosa não se restringe somente aos chamados meios sobrenaturais, ao conjuro, ao encantamento, à oração e ao poder divino, emprega também meios naturais. Mas no início da cultura humana eram exatamente essas curas naturais que tinham significado religioso. Assim possuíam os egípcios, entre os quais, como já vimos, a medicina era uma parte da religião, também seus remédios naturais; como poderia o homem se contentar somente com meios religiosos, com orações e fórmulas mágicas! Sua razão, por mais primitiva ou oprimida que fosse pela fé, lhe dizia que se deve sempre buscar meios que sejam correspondentes ao objeto, à finalidade; mas os “livros” nos quais eram registrados os remédios e fórmulas dos egípcios eram considerados livros sagrados, sendo por isso rigorosamente proibida qualquer inovação; um médico que utilizasse um remédio novo e tivesse a infelicidade de não conseguir salvar seu paciente era punido com a morte.

Temos nessa sacralidade egípcia dos remédios tradicionais um exemplo claro de como os primeiros meios de cultura e formação eram sacramentos. Entre nós, cristãos, são a água, o vinho e o pão apenas os meios dos sacramentos, mas originariamente era a água um sacramento, isto é, algo sagrado, divino, por causa dos efeitos e das qualidades benéficas que foram descobertas nela e que contribuíram para a formação do homem e de sua prosperidade. O lavar-se e o banhar-se era entre os povos antigos um dever ou uma questão religiosa²³. Era questão de consciência sujar as águas. Os antigos persas nunca urinavam nem cuspiam num rio. Mesmo entre os gregos não era permitido atravessar um rio com as mãos sujas nem urinar na foz de um rio ou numa fonte. Igualmente, até mesmo mais sagrados do que a água eram o pão e o vinho, porque para sua descoberta era necessária uma cultura maior do que para a descoberta das qualidades benéficas da água, que até os animais conhecem. O “pão sagrado” fazia parte dos mistérios da religião grega. Já mesmo entre nós, observa com razão Hüllmann em sua *Teogonia, pesquisas sobre a origem da religião da Antigüidade* (Berlim, 1804), “imperava um certo sentimento religioso para com o pão e o trigo, sendo a usura do trigo declarada como a mais odiada de todas as outras formas de usura, a ponto de o homem comum, sempre que vê algum deste produto se perder, exclamar: Pobre pão! pobre trigo!”. A descoberta do pão assim como a do vinho foi atribuída a um Deus, porque o pão e o vinho eram tidos como algo divino e sagrado. Na própria Bíblia, lemos: “O vinho alegra o coração do homem”. Tudo o que era benéfico, útil, tudo o que alegrava, que embelezava e enobrecia a vida humana era para os antigos, como acabamos de ver no exemplo do pão e do vinho, algo divino, sagrado, religioso. Quanto mais ignorantes eram os homens, quanto mais desprovidos de meios para conseguir prazeres para si, para se proporcionarem uma existência digna, para se protegerem contra as rudezas da natureza, tanto maior adoração

deviam ter pelos descobridores de tais meios, tanto mais sagrados deviam considerar esses próprios meios. Por isso era para os engenhosos gregos um deus tudo o que faz do homem um homem, como, por exemplo, o fogo doméstico, porque reúne os homens em volta da lareira, aproxima o homem dos homens, em síntese, é uma entidade benéfica para o homem. Mas exatamente pelo fato de o homem transformar em sacramentos os primeiros remédios, os primeiros elementos da cultura e da felicidade humana, tornou-se a religião no curso evolutivo da humanidade sempre uma oposição à cultura propriamente dita, um obstáculo para o desenvolvimento, porque toda inovação na tradição, todo progresso foi combatido pela religião.

O cristianismo veio ao mundo numa época em que o pão, o vinho e outros meios culturais já tinham sido descobertos havia muito tempo, quando então já não era mais o tempo de se endeusarem os descobridores destes, quando essas descobertas já tinham perdido sua importância religiosa; o cristianismo trouxe para o mundo um outro meio cultural: a moral, a ética, o cristianismo pretendeu oferecer um remédio para os males morais, contra o pecado não contra os males físicos e políticos. Permanecemos no exemplo do vinho para através dele esclarecermos a diferença entre o cristianismo e paganismo, isto é, o comum, o vulgar. Como podeis endeusar o vinho?, diziam os cristãos para os pagãos. Que tipo de benefício é ele? Se for tomado em excesso, traz morte e desgraça. Ele só é benéfico quando bebido com moderação e sebedoria, isto é, moralmente; logo, a utilidade ou a nocividade de uma coisa não depende dela mesma mas somente de seu uso moral. O cristianismo tinha razão aí. Mas o cristianismo transformou a moral numa religião, isto é, a lei moral numa lei divina; o objeto da atividade humana num objeto da fé. A fé é no cristianismo o princípio, o fundamento, da ética; “é da fé que surgem as boas ações”, costumamos ler. O cristianismo não possui um deus do vinho, um deus do pão ou do trigo, uma Ceres ou um Poseidon ou deus do mar e da navegação, não possui um deus dos ferreiros e dos fundidores, como Vulcano, mas possui ainda um deus em geral, ou melhor, um deus moral, um deus da arte de se tornar moral e feliz. E com esse deus reagem os cristãos ainda hoje contra toda cultura radical e profunda, porque o cristão não pode imaginar uma moral, uma vida ética e humana sem Deus; por isso faz ele a moral derivar de Deus, assim como o poeta pagão derivava as leis e os tipos da arte poética dos deuses e deusas da poesia, e o ferreiro ou fundidor pagão derivava os truques de seu ofício do deus Vulcano. Mas, assim como atualmente os ferreiros e forjadores em geral entendem de sua arte sem terem um deus especial como seu protetor e patrono, da mesma forma um dia os homens conhecerão a arte de ser moral e feliz sem um Deus. Só então serão verdadeiramente morais e felizes, quando não tiverem mais nenhum Deus e não necessitarem

mais de nenhuma religião; porque só enquanto uma arte ainda é incompleta, ainda está de fraldas, necessita ela de uma proteção religiosa. Porque é exatamente através da religião que o homem preenche as lacunas de sua cultura; foi por falta de uma cultura e de uma visão universal que ele, como o sacerdote egípcio, transformava suas limitadas drogas, seus preceitos morais, em sacramentos, e suas estreitas concepções em dogmas sagrados, transformando também as inspirações de seu próprio espírito e sentimento em leis e revelações de Deus.

Em síntese: religião e cultura se contradizem, não obstante possamos chamar a cultura (sendo a religião a primeira e mais antiga forma cultural) de religião verdadeira, completa, de forma que só o verdadeiramente culto é o verdadeiramente religioso. Entretanto é isso uma deturpação das palavras, porque a palavra religião estão sempre associadas concepções supersticiosas e desumanas; a religião traz em si elementos essencialmente contrários à cultura, ao pretender transformar concepções, costumes e descobertas que o homem fez em sua infância em leis para o homem em sua fase adulta. Enquanto um Deus deve dizer ao homem que ele faça algo, como ordenou aos israelitas que fizessem suas necessidades naturais num lugar especial, aí encontra-se o homem no estágio da religião e ao mesmo tempo da mais profunda rudeza; mas quando o homem faz algo por si mesmo, porque lhe ordena sua própria natureza e sua própria razão e tendência, então desaparece a necessidade da religião e surge em seu lugar a cultura. E, assim como é para nós agora ridículo e incompreensível como pôde antes ser religioso um mandamento da decência natural, também um dia parecerá incompreensível para os homens (quando já tiverem saído de nossa pseudocultura, da época do barbarismo religioso) que os mandamentos da moral e do amor humano, para ser praticados, tinham de ser considerados mandamentos de um Deus que recompensa pela prática deles e pune pela não-prática. Assim diz Lutero:

Quem quer viver na porcaria*
Coloca a mesma meta de Epicuro,
Não se importa nem com Deus nem com os homens,
Não crê que exista um Deus que vê e julga,
Não crê que exista uma vida depois desta,
Não obstante teu coração se revolte contra isto,
Pensas que nasceste só para ti,
Que o que vês pertence a ti,
Bebe, come, cospe, evacua a fartar,
Como um suíno, cuida-te bem.

* “Säuisch”, de forma literal: “porcamente”, de *Sau*, porco. (N.T.)

Temos aqui um exemplo gritante de como a cultura do homem rude é a religião, mas como essa cultura, a religião, ainda é ela própria uma rudeza, um barbarismo. O homem religioso é contido no comer e no beber não porque tenha uma aversão a isso, porque veja nisso algo feio, animalesco, contrário à essência humana, mas por medo aos castigos que um juiz celestial, seja nesta ou na outra vida, impôs por causa disso, ou, então, por amor a seu Senhor, em síntese, por motivos religiosos. A religião é o motivo pelo qual ele não é um animal, a divisão entre a humanidade e a bestialidade, isto é, em si mesmo tem ele a bestialidade, fora e acima de si, a humanidade. O fundamento de sua humanidade, de seu não-beber, não-comer é apenas Deus, um ser fora dele, um ser que ele concebe como diverso dele ou pelo menos existente fora dele; se não existe um Deus — este é o sentido das palavras citadas de Lutero — eu sou uma besta, um animal, isto é, o princípio e a essência de minha humanidade está fora de mim. Mas quando o homem tem o princípio de sua humanidade fora de si, num ser não-humano pelo menos quanto a sua concepção, quando pois ele é humano por motivos não-humanos, isto é, religiosos, então não é ainda um ser verdadeiramente humano. Eu só sou humano quando pratico a humanidade em mim mesmo, quando reconheço e exerço a humanidade como uma qualidade necessária de minha natureza, como a consequência necessária de minha própria essência. A religião só anula as manifestações do mal mas não as causas dele; ela só impede a eclosão da rudeza e da bestialidade, mas ela não destrói suas causas, ela não as cura radicalmente. Somente quando as atitudes do humanitarismo são oriundas de princípios existentes na natureza humana, existe uma harmonia entre o princípio e a consequência, a causa e o efeito, existe perfeição. Mas isso é o que faz e o que intenta a cultura. A religião deve substituir a cultura mas não a substitui; mas a cultura substitui realmente a religião, torna-a supérflua. Quem possui ciência, já diz Goethe, não necessita de religião. Eu substituo a palavra ciência por cultura, porque a cultura compreende o homem total, não obstante podendo ser recusada se por ela entendermos o que atualmente é considerado como cultura. Mas qual palavra é perfeita? Por isso o dever da época não é tornar os homens religiosos, mas instruí-los, espalhar cultura em todas as classes. Com a religião são conciliáveis as maiores atrocidades (como a história o demonstra até em nossos dias), mas não com a cultura. Como toda religião que se baseia em princípios teológicos (e sempre que nos defrontamos com a religião é nesse sentido) está sempre unida à superstição, mas a superstição é capaz de qualquer atrocidade e desumanidade. Não se pode alegar aqui a diferença entre a religião ou religiosidade verdadeira e a falsa. A verdadeira religião da qual se exclui tudo o que é mal e atroz nada mais é do que a religião limitada e esclarecida pela cultura, pela razão. Por isso, quando homens que se dizem adeptos dessa religião condenam os sacrifícios humanos, as perseguições aos hereges, os holocaustos de

feiticeiras, as penas de morte de “pobres pecadores” e semelhantes atrocidades, tanto teórica quanto praticamente, com palavras e com ação, isso tudo não entra na conta de sua religião mas na de sua cultura, de sua razão, de sua serenidade e humanidade, que naturalmente se projetam também na religião.

Contra esta exposição de que a religião só tem sua origem nos tempos mais primitivos da humanidade, em geral só nos tempos da rudeza e da incultura e que só em tais períodos ela se apresenta em todo seu frescor e vivacidade, que religião e cultura são contrastes, pode-se objetar que muitas vezes são exatamente os mais cultos, os mais eruditos e mais sábios homens os que foram religiosos no mais alto grau. Mas esses fenômenos se explicam (abstraindo dos outros motivos que estão contidos em toda minha exposição até aqui, porque aqui trata-se somente da oposição entre religião e cultura, uma oposição que ninguém pode negar, porque podemos ter religião sem cultura e cultura sem religião), se explicam, digo, pelo fato de em geral se encontrarem no homem as maiores e mais inconciliáveis contradições. A história da humanidade, mas especialmente a história da religião, nos oferece disso os mais interessantes exemplos, não só em indivíduos mas também em nações inteiras. Os povos mais cultos da Antigüidade, cujas obras são até hoje a base da cultura erudita, os artistas e espiritualistas gregos, assim como os práticos e ativos romanos, que superstição ridícula, estúpida cultuavam até mesmo em seus melhores tempos! O próprio Estado romano se baseava somente na profecia* concluída pelo estado dos animais expiatórios, dos relâmpagos e outros fenômenos naturais comuns e raros, do canto, vôo e alimento dos pássaros, porque os romanos não empreendiam nada importante, por exemplo, uma guerra, quando seus sagrados frangos não tinham apetite. Em muitos de seus costumes e concepções religiosas os gregos e romanos não se distinguem dos povos mais rudes e incultos. Por isso pode-se ser culto e inteligente numa certa esfera e, no entanto, no campo da religião, estar submetido às mais tolas superstições.

Encontramos essa contradição especialmente no início da idade moderna. Os reformadores da filosofia e das ciências em geral foram ao mesmo tempo espíritos livres e supersticiosos; viveram no infeliz conflito entre Estado e igreja, corpo e espírito, humano e divino. O chamado terreno eles submetteram a suas críticas, mas em questões eclesiásticas e religiosas foram tão crentes quanto as crianças e as

* Isto é, na tapeação religiosa, na qual ainda se baseia hoje o trono e o altar cristão. Não é, por exemplo, um engodo evidente quando mesmo hoje, após os resultados de pesquisas sobre a Bíblia obtidos até mesmo por teólogos, se declara ao povo ser essa a palavra de Deus? (N.A.)

mulheres, submeteram humildemente sua razão aos artigos de fé e às concepções mais absurdas e fantásticas. O motivo desse fenômeno incoerente é facilmente explicável. A religião cultiva suas idéias e costumes, faz depender deles a salvação do homem, impinge-os ao homem como dever de consciência. Assim eles os herdaram de geração em geração idênticos e intocáveis. Assim, as obras de arte no religioso Egito, como observa Platão em suas *Leis*, eram completamente idênticas, tanto as feitas em seu tempo quanto as feitas milhares de anos antes, porque qualquer inovação era proibida, e na Índia Oriental não pode até hoje um pintor, segundo Paullinus a S. Bartholomeus (*Sistema Brâmane*, 1791) ou um escultor fabricar uma imagem religiosa se não estiver de acordo com as antiqüíssimas imagens dos templos. Por isso, enquanto o homem progrediu em todos os outros pontos, permanece ele, na religião, cego e mudo, no mesmo lugar. As instituições religiosas, os costumes e os dogmas de fé ainda subsistem como sagrados, não obstante estando na mais crassa contradição com a razão evoluída e os mais nobres sentimentos do homem, sendo mesmo a base primitiva e o sentido dessas instituições e concepções completamente desconhecidos. Nós também ainda vivemos nessa abominável contradição entre religião e cultura; mesmo nossas doutrinas e costumes religiosos estão no maior contraste com nosso atual estágio, tanto espiritual quanto material; mas acabarmos com essa contradição odienta e fundamentalmente perniciosa é agora o nosso dever. A anulação dessa contradição é a imprescindível condição do renascimento da humanidade, a única condição de uma nova humanidade e de uma nova era. Sem ela são todas as reformas políticas e sociais fúteis e nulas. Uma nova era necessita também de uma nova concepção e convicção dos primeiros elementos e fundamentos da existência humana, necessita — se quisermos conservar a palavra religião — de uma nova religião!

VIGÉSIMA QUARTA PRELEÇÃO

O fenômeno da razão, pelo menos em certas esferas da vida, se conciliar com a mais irracional superstição, a liberdade política com a escravidão religiosa, os progressos científicos e industriais se conciliarem com a estagnação religiosa e até mesmo com o pieguismo, levou muitos ao ponto de vista e à afirmação superficial de que a religião é inteiramente indiferente para a vida pública, política, que a única coisa que se deve ambicionar nesse sentido é uma liberdade incondicional para se crer o que se quiser. Mas eu respondo que tais circunstâncias em que a liberdade política está unida com a timidez e a limitação religiosa não são verdadeiras. Eu, por minha parte, não pago um tostão pela liberdade

política se sou um escravo de minhas ficções e preconceitos religiosos. A verdadeira liberdade só existe quando o homem é livre também religiosamente; a verdadeira cultura só existe quando o homem se torna senhor de seus preconceitos e ficções religiosas. Mas a meta do Estado não pode ser outra que não formar o homem verdadeiro e completo (completo não no sentido fantástico), por isso um Estado cujos cidadãos não são livres religiosamente em instituições políticas livres não pode ser um Estado verdadeiramente humano e livre. Não é o Estado que faz o homem, mas são os homens que fazem o Estado. Quais homens, tal Estado. Quando existe um Estado, são certamente os indivíduos que dele são membros por nascimento ou imigração, determinados pelo Estado; mas que é o Estado em relação aos indivíduos que nele vivem se não a soma e a união dos homens que já existiam nele, que formaram esse Estado, que, graças aos meios que existem a sua disposição, graças às instituições por eles criadas, determinam os imigrantes e descendentes conforme seu espírito e vontade? Por isso, quando os homens são politicamente livres e religiosamente não-livres, não é o Estado perfeito ou ainda não perfeito. Mas, no tocante ao segundo aspecto, a liberdade de fé e consciência, é certamente a primeira condição de um Estado livre que “cada um seja feliz a sua maneira”, que cada um possa crer no que quiser. Mas essa liberdade é muito subordinada e sem conteúdo, porque ela nada mais é do que a liberdade ou o direito de cada um poder ser um idiota pelo próprio punho. O Estado em nosso sentido atual de fato nada mais pode fazer do que se conter de qualquer ataque no campo da fé, permitindo uma liberdade incondicional nesse campo. Mas o dever do homem no Estado é não só crer no que quiser como também crer no que for racional; de um modo geral não só crer mas também saber o que ele pode e deve saber se quiser ser um homem livre e culto. Não se pode argumentar aqui com a limitação do saber humano. No campo da natureza existem sem dúvida muitas coisas ainda altamente incompreensíveis, mas os mistérios da religião que surgem no homem podem ser conhecidos até seu último fundamento. E exatamente porque o homem pode conhecê-los, também deve conhecê-los. De resto, é um ponto de vista inteiramente superficial, refutado diariamente pela história e mesmo pela vida quotidiana, que a religião não exerce nenhuma influência sobre a vida pública. Esse ponto de vista só se origina de nossa época, quando a crença religiosa é apenas uma quimera. Quando uma fé já não é mais um objeto de verdade para o homem, também não tem conseqüências práticas, não mais produz fatos históricos. Mas quando já é o caso de a fé já ser apenas uma mentira, então encontra-se o homem na mais abominável contradição consigo mesmo, então tem a fé conseqüências perniciosas pelo menos no campo moral. Uma tal mentira é, pois, a crença moderna em Deus. A supressão dessa mentira é a condição para uma humanidade nova, ativa.

O recém-citado fenômeno de que a religiosidade no sentido habitual da palavra está freqüentemente unida às mais opostas características levou muitos à hipótese ou aceitação de que existe um órgão especial da religião ou um sentido religioso específico e especial. Mas com maior direito poder-se-ia aceitar um órgão especial da superstição. De fato, significa o princípio: a religião, isto é, a crença em deuses, em espíritos, em seres chamados elevados, invisíveis, que imperam sobre o homem, é inata no homem como qualquer outro sentido; esse princípio, traduzido para um alemão honrado e racional, significa: a superstição é inerente ao homem, como já afirmava Espinoza. A fonte e o poder da superstição é entretanto o poder da ignorância e da estupidez que é o maior poder sobre a terra, o poder do medo ou do sentimento de dependência e finalmente o poder da imaginação que transforma num ser ou espírito ou deus mau todo mal cuja causa o homem desconhece, todo fenômeno, seja ele um fenômeno atmosférico passageiro, um fogo fátuo que assusta o homem porque não sabe o que é, e que transforma num ser ou espírito bom (ou pelo menos na obra de um tal) toda boa sorte, todo achado, todo bem que o acaso lhe traz. Assim, os caraibas, por exemplo, acreditavam que era um mau espírito que atuava num tiro de pólvora, que era um mau espírito que devorava a lua por ocasião de um eclipse, que era um mau espírito que estava presente quando sentiam um mau cheiro. Mas no sentido contrário lemos em Homero, quando o acaso traz às mãos de alguém algo desejado repentinamente, que foi um deus que o realizou. A crença em demônios é tão inata ou natural no homem quanto a crença em Deus, de modo que, se aceitarmos um sentido ou órgão divino especial, devemos aceitar no homem também um sentido ou órgão demoníaco.

Até tempos recentes eram de fato ambas as crenças inseparáveis; ainda no século XVIII era aquele que negava a existência do demônio automaticamente um ateu tanto quanto aquele que negava a existência de um deus bom. Os eruditos de então defendiam a crença em demônios com o mesmo gasto de inteligência com o qual os eruditos atuais defendem a crença em Deus. No século XVIII os eruditos (até mesmo os protestantes) classificavam como loucura a negação do demônio com a mesma obscuridade com que agora designam o ateísmo de loucura. Por isso indico as citações do dicionário filosófico de Walch contidas nas anotações para o meu P. Bayle. Só a mediocridade e a falta de personalidade do racionalismo moderno conservaram uma parte da crença religiosa deixando desaparecer a outra, rompendo assim essa união entre a crença em bons e maus espíritos ou deuses. Por isso, quando se protege a religião, isto é, a crença em Deus, porque ela é humana, porque quase todos os homens acreditaram num Deus, porque é inevitável para o homem imaginar uma causa da natureza “livre”,

humana, deve-se também proteger conseqüente e honestamente, pelo mesmo motivo, a crença em demônios e feiticeiras, em síntese, a superstição, a ignorância e a estupidez do homem, porque nada é mais humano, nada mais difundido do que a estupidez, nada mais natural, mais inato no homem do que a ignorância.

A causa teórica negativa ou pelo menos a condição de todos os deuses é pois a ignorância do homem, sua incapacidade de se conceber dentro da natureza; e quanto mais ignorante, mais limitado, mais rude for o homem, tanto mais colocará ele de si na natureza, tanto menos poderá se abstrair de si. Assim, acreditavam os peruanos, quando viam um eclipse do sol, que o sol estava zangado com eles por causa de algum erro cometido. Acreditavam pois que o eclipse do sol era apenas a conseqüência de uma causa livre, isto é, de um mau humor. Quando a lua era eclipsada, consideravam-na doente e temiam que pudesse morrer, cair do céu, matar a todos e causar assim o fim do mundo. Mas quando voltava a seu antigo brilho alegravam-se com o fato como um sintoma de sua recuperação. Assim, no estágio da religião, no estágio em que a crença em deus tem suas raízes, o homem transfere para os corpos celestes até mesmo suas doenças! Os índios do Orenoco consideravam o sol, a lua e as estrelas como criaturas vivas. Um deles disse certa vez a Salvador Gilii: “Esses aí em cima são homens como nós”. Os patagônios acreditam que as estrelas já foram índios e que a via láctea é um campo onde eles caçam avestruzes; os groenlandeses acreditam igualmente que o sol, a lua e as estrelas foram seus antepassados que foram transferidos para o céu numa ocasião especial; igualmente acreditavam outros povos que as estrelas eram as moradas ou mesmo as almas dos grandes mortos que foram levados para o céu por causa de seus méritos e lá brilham eternamente. Os romanos, como conta Suetônio, acreditavam, quando após a morte de César surgiu um cometa no céu, que ele era a alma de César. Pode o homem levar mais longe a ousadia de sua ignorância, a antropomorfização da natureza, a submissão dela a uma causa livre, isto é, à imaginação e à arbitrariedade humana, do que quando enxerga nas estrelas seus colegas ou antepassados ou as estrelas de condecoração com as quais os homens são ornados após a morte por causa de seus méritos? Os deístas modernos ironizam tais concepções mas não percebem que sua crença em Deus se baseia no mesmo estágio, no mesmo fundamento. A diferença é apenas que eles colocam como base da natureza, ou antes, por trás dela, não o homem de carne e osso — como já mostrei antes* — o indivíduo corpóreo mas a essência do homem concebida abstratamente. No fundo

* Cf. Prel. 11.^a e 21.^a, com relação a politeísmo e monoteísmo. (N.A.)

porém dá na mesma se eu, como o patagônico, explico os fenômenos celestes por atributos afetivos ou voluntários, o brilho do sol por sua afabilidade e amizade, seu obscurecimento por sua cólera, por seu desfavor para com o homem, ou se, como o cristão ou o deísta, explico a natureza em geral por uma causa livre ou pela vontade de um ser pessoal, porque só um ser pessoal tem vontade.

Quando a fé em Deus é ainda legítima, coerente, conseqüente e rigorosa, não uma fé negligente, corrompida como atual a fé em Deus, então tudo é arbitrário, não existem as leis físicas, o poder natural, então os fenômenos naturais terríveis que impõem medo e causam desgraças no homem são explicados pela ira de Deus ou, o que dá na mesma, do demônio, assim como os fenômenos opostos da natureza são explicados pela bondade de Deus. Mas essa explicação do natural por uma causa livre só tem sua base teórica na ignorância e na imaginação do homem. Por isso o homem, depois que tinha adquirido algum conhecimento dos fenômenos habituais da natureza, só enxergou os vestígios ou provas de uma causa arbitrária ou livre principalmente nos fenômenos habituais raros e desconhecidos, isto é, nos fenômenos da ignorância humana. Assim foi, por exemplo, com os cometas. Por aparecerem esses raramente, por não se saber o que se devia fazer com eles, viram nele os homens até o início do século XVIII, mesmo entre pessoas cultas, sinais arbitrários, fenômenos arbitrários que Deus produzia no céu para o aprimoramento e a correção dos homens. O racionalismo, ao contrário, expulsou a causa arbitrária, livre, para até o início do mundo, tudo explica ele naturalmente sem Deus, isto é, ele é negligente e superficial o suficiente para não remontar ao início, aos princípios de sua explicação e concepção natural; ele é bastante negligente para não meditar se a questão da origem do mundo é em geral racional ou infantil, fundada somente na ignorância e na limitação do homem; ele não sabe responder a essa pergunta de modo racional, por isso preenche o vazio de sua cabeça com a idéia de uma “causa livre”. Mas ele é inconseqüente a ponto de renunciar logo a essa causa livre, de interromper a liberdade com a necessidade natural, enquanto que a antiga crença continua com a liberdade original numa cadeia ininterrupta de liberdades, isto é, de atos arbitrários, de milagres.

Só a inconsciência, a superficialidade, a mediocridade pode pretender conciliar a crença em Deus com a natureza ou a ciência natural. Se eu creio num Deus, numa “causa livre”, devo também crer que a vontade de Deus é apenas a necessidade da natureza, que a água não molha por sua natureza mas pela vontade de Deus, e que a qualquer instante, bastando que Deus queira, pode queimar, assumir a natureza do fogo. Eu creio em Deus significa: eu não creio na natureza, na

necessidade. Ou se expulsa a fé em Deus, ou se expulsa a física, a astronomia, a fisiologia: ninguém pode servir a dois senhores. E quando se defender a crença em Deus, que se defende também, como já foi dito, a crença em demônios, espíritos e feiticeiras. Essa crença é inseparável da crença em Deus não só por sua igual generalidade mas também por sua mesma qualidade e origem. Deus é o espírito da natureza, isto é, a impressão da natureza personificada no espírito do homem ou a imagem espiritual que o homem tem da natureza, mas que ele abstrai da natureza e concebe como uma entidade autônoma. Da mesma forma é o espírito do homem que passeia após a morte, ou seja, o fantasma, apenas a imagem do homem falecido que ainda permanece após a morte mas que o homem personifica, concebe como uma entidade diversa da essência real, viva, corpórea do homem. Assim sendo, quem se confessa por um espírito ou fantasma, pelo grande fantasma, este se confessa também pelo outro espírito ou fantasma, o fantasma do homem.

Mas eu saí de meu tema específico. Quis apenas dizer que, se se quiser aceitar um órgão especial para a religião no homem, deve-se aceitar antes de mais nada um órgão especial para a superstição, para a ignorância, para a preguiça de pensar. Mas existem homens que nesse aspecto são racionalistas, descrentes, e no outro supersticiosos, porque não encontram explicação para certas coisas, porque algumas influências e motivos, às vezes totalmente desconhecidos, não lhes permitem explicar este ou aquele ponto. Se quiséssemos explicar organicamente essas contradições, deveríamos aceitar num mesmo homem dois órgãos ou sentidos inteiramente opostos. Sim, existem homens que negam, condenam, ridicularizam na prática o que aceitam na teoria e inversamente negam na teoria o que aceitam no coração, que, por exemplo, temem fantasmas enquanto negam que existam fantasmas, que até mesmo se irritam e se envergonham de si mesmos por terem, à noite, acreditado que uma camisa fosse um fantasma ou espírito. Quem quisesse lançar mão de um sentido ou órgão especial para a explicação de um fenômeno especial deveria aceitar nesses homens um órgão especial para o sacro mundo espiritual e o medo de fantasmas e um outro órgão para a negação profana do mundo dos fantasmas. Não é certamente mais cômodo descobrir uma causa toda especial para um fenômeno estranho? Mas é exatamente essa comodidade que deve tornar suspeita essa explicação. Assim, no tocante à religião especificamente, nada nos justifica explicá-la por um sentimento especial, por um sentido ou órgão especial, como já nos demonstrou nossa explicação até aqui.

Para um exemplo claro eu apelo aos sentidos. Somente através de seus fenômenos, de seus efeitos, de suas exteriorizações podemos conhecer algo; também a religião. O ato mais importante, mais evidente

e que mais revela a essência da religião é a oração ou a adoração, porque a adoração é a oração* que se mostra aos sentidos através de gestos e sinais. Por isso, se observarmos as diversas formas de adoração dos povos constataremos que os sentimentos religiosos não se distinguem dos sentimentos que o homem tem independentemente da religião propriamente dita. Lemos em Meiners, que coletou o que há de mais importante sobre este e outros pontos em sua já citada obra: “A expressão mais geral, mais natural da humilhação diante de poderes mais elevados, como diante de déspotas de poder ilimitado, era lançar-se com todo o corpo sobre a terra. O cair de joelhos era, ainda que não tão generalizado quanto o jogar-se de corpo inteiro, entretanto muito freqüente entre os mais diversos povos. Os egípcios adoravam de joelhos seus deuses, como adoravam também seus reis e seus asseclas. Os judeus não podiam se assentar durante a oração, da mesma forma que os muçulmanos de hoje, porque a decência sempre proibiu no Oriente que súditos se assentassem na presença de seus chefes, servos na de seus patrões, mulheres, crianças e criados na de seus maridos, pais e senhores respectivamente. No antigo Oriente, assim como na antiga Grécia e Itália, já em tempos imemoriais, os súditos expressavam sua adoração e submissão a seus tiranos, os servos a seus senhores, mulheres e crianças a seu marido e pai, beijando as mãos, ou os joelhos, ou a borda das roupas, ou os pés. Tudo o que os súditos faziam para seus dominadores faziam os homens em geral para os deuses. Beijavam as mãos, ou os joelhos, ou os pés das imagens dos deuses. Os gregos e romanos mais livres se permitiam até mesmo beijar o queixo e a boca das estátuas dos deuses”.

Vemos neste exemplo que os homens não têm honrarias e outras formas de expressão de seus sentimentos e de suas intenções com a essência divina diferentes das que têm com a essência humana, e que então as intenções e sentimentos que o homem tem com relação a um objeto religioso, um deus, tem também com relação a objetos não-religiosos, não sendo pois os sentimentos religiosos sentimentos especiais, não existindo portanto um sentimento especificamente religioso. O homem cai de joelhos diante de seus deuses, mas o mesmo faz ele também diante de seus senhores, diante daqueles em geral que têm sua vida nas mãos; ele lhes implora misericórdia e se humilha; em síntese, ele mostra a mesma devoção tanto aos homens quanto aos deuses. Assim, os romanos adoravam a pátria, os parentes, os pais com a mesma piedade com

* A tradução é etimologicamente análoga ao alemão. *Orar* exprime um conceito vago de “pedido feito através da boca” (do lat., *os, oris*, boca) enquanto que *ad-orar* é um pedido mais objetivo, dirigido a alguém, intensificado (do lat., *ad-orare*), o que equivale exatamente ao alemão *beten* e *anbeten*, *Gebet* e *Anbetung*, no latim: *orare, adorare, oratio, adoratio*. (N.T.)

com que adoravam os deuses. A piedade é, como diz Cícero, a justiça perante os deuses, mas é também, como ele mesmo o diz alhures, a justiça com relação aos pais²⁴. Por isso entre os romanos, como observa Valerius Maximus, era imposta a mesma pena para o ultraje aos pais e aos deuses. Mas ainda mais elevada do que a dignidade dos pais, que eram honrados na mesma proporção que os deuses, era, como ele mesmo afirma, a majestade da pátria, isto é, o mais elevado deus dos romanos era Roma. Entre os hindus o “Sacramento dos Homens” pertence às cinco grande cerimônias ou sacramentos religiosos que, segundo a legislação de Menu, um pai de família deve celebrar diariamente, o sacramento da hospitalidade, do respeito e da veneração aos hóspedes. De fato, o Oriente levou a adoração dos príncipes ao mais alto grau de servilismo religioso. Assim devem, por exemplo, na China todos os súditos, até mesmo os estadistas tributários, ajoelhar-se três vezes diante do imperador e tocar o solo nove vezes com a cabeça, e em determinados dias do mês apresentarem-se diante do imperador os mais distintos mandarins e mesmo que ele não esteja presente mostram para com o trono vazio a mesma devoção. Sim, até mesmo diante das ordens e cartas imperiais deve-se ajoelhar e tocar o solo nove vezes com a cabeça. Os japoneses consideram seu imperador tão sublime, que “somente os grandes da primeira classe gozam a felicidade de poder ver os pés do imperador sem entretanto poder voltar os olhos para cima”. Exatamente pelo fato de o homem (principalmente o oriental) sentir a maior devoção de que o homem é capaz perante seu regente, sua fantasia os transformou em deuses, adornou-os com todos os atributos e títulos da divindade. Muito conhecidos são os títulos hiperbólicos dos sultões e imperadores da China. Mas até mesmo pequenos príncipes da Índia Oriental se chamam “reis dos reis, irmãos do sol, da lua e das estrelas, senhores do fluxo e do refluxo e do oceano”. Também entre os egípcios foi a realeza identificada com a divindade, a ponto de o rei Ramsés ser representado da maneira em que ele se adora como um Deus.

Os cristãos herdaram dos orientais, assim como a religião, também esse endeusamento dos príncipes. Os atributos ou títulos da divindade que traziam os imperadores pagãos eram também os títulos dos primeiros imperadores cristãos. E até hoje os cristãos ainda se humilham perante seus príncipes de uma maneira tão servil, como só se pode humilhar perante um Deus. Até hoje são os títulos de seus príncipes hiperboles tão fantásticas quanto os títulos com os quais a bajulação religiosa sempre tentou engrandecer os deuses. Até hoje são as diferenças mantidas entre os títulos do poder divino e real diferenças apenas diplomáticas e hierárquicas mas nenhuma diferença essencial. Não existe uma sensibilidade religiosa especial, nenhum sentido religioso especial e conseqüentemente nenhum objeto religioso especial, nenhum objeto que reivindique exclusivamente a adoração religiosa e por isso

derivam idolatria, religião e superstição, no fundo, de uma raiz comum na essência do homem.

VIGÉSIMA QUINTA PRELEÇÃO

O culto a ídolos e deuses, disse eu no fim da última preleção, está enraizado numa essência natural do homem. Não existe um órgão especial nem para um, nem para outro. E, se se quisesse admitir um tal para a religião, dever-se-ia, com o mesmo direito, atribuir a ele também a superstição em geral. Mas de onde vem a diferença entre o culto a ídolos e a Deus? Essa diferença se baseia no fato de que os sentimentos e as honrarias que para um devem ser reservados exclusivamente para um objeto tido por “sagrado” podem para o outro ser aplicados também a outro objeto, seja ele natural, sensorial ou espiritual. A religião que se expressa em confissões públicas, em determinadas formas de culto, digo eu em *A essência do cristianismo*, é uma confissão pública de amor. O objeto, a mulher, que exerce o maior poder sobre o homem, que para seus olhos é a mulher mais excelente e elevada e que exatamente por isso produz nele o sentimento de dependência, o sentimento sem o qual não pode viver nem ser feliz, esse objeto é escolhido como o objeto de seu amor e se transforma no objeto da mais alta veneração, no objeto ao qual ele oferece os mesmos sacrifícios e honrarias que o religioso a seu Deus, pelo menos enquanto ele não o possui, enquanto ainda é objeto apenas de seus desejos e fantasias. Com a religião — também o amor é religião — dá-se o mesmo. A religião adora a árvore, não qualquer uma sem distinção mas sim a mais imponente; adora o rio, mas o mais poderoso, o mais benéfico, como, por exemplo, os egípcios ao Nilo; os hindus ao Ganges; a fonte, não qualquer uma mas sim aquela que se salienta por alguma característica especial, como, por exemplo, os antigos alemães, que adoravam em especial as fontes salinas; os corpos celestes brilhantes, não qualquer um mas sim o mais saliente, o sol, a lua, os planetas ou algumas estrelas extraordinárias. Ou então adora a essência humana, não em qualquer pessoa mas sim na pessoa de um belo homem, como os gregos, por exemplo, os egípcios que adoraram Felipe de Crótona não obstante tenham atacado sua terra, somente porque era o mais belo homem, ou na pessoa de um príncipe, de um déspota, como os orientais, ou na pessoa de um merecido herói da pátria, como os gregos e romanos, ou a essência do homem em geral, o espírito, a razão, porque considera esta como o que há de mais elevado e mais excelente. Mas, assim como eu posso demonstrar o amor, a honra, que demonstro a esta mulher em especial também a outra mulher, assim como os alemães adoravam o carvalho, e os eslavos a tília, assim

também posso mostrar a honra que eu mostro para com a essência abstrata do homem, para com o espírito, também para com a essência real e individual do homem, e a honra que eu mostro para com a essência abstrata da natureza e para com o ser concebido como sua causa, isto é, Deus, o Criador, posso mostrar também para com a essência sensorial da natureza, para com a criatura; porque a essência sensorial, a criatura, tem a seu favor todos os sentidos do homem, mas a essência não-sensorial tem todos os sentidos contra si e por isso exerce um poder muito menor sobre o homem.

Daí surgir o ciúme da religião, o ciúme de seu objeto, Deus. Eu sou um Deus ciumento, diz-se de Jeová no Antigo Testamento. E essa sentença repetiram os judeus e cristãos em milhares de variações. Mas Deus é ciumento ou assim é concebido porque os sentimentos ou afeições e intenções da dedicação, do amor, da adoração, da confiança, do medo se podem transferir também para outros objetos, outros deuses, outros seres, assim como os seres naturais e humanos, mas Deus só os quer para si. Portanto, somente através das chamadas leis positivas, isto é, arbitrarias, surge a diferença entre culto a ídolo e a Deus. Não deveis confiar nos homens mas em mim; não deveis temer fenômenos naturais mas somente a mim; não deveis adorar as estrelas como se a vossa salvação e o vosso bem viessem delas mas somente a mim, que criei as estrelas para o vosso serviço, assim fala o Deus Jeová, o deus monoteísta em geral, a seus servos, a fim de protegê-los contra a idolatria. Mas não haveria necessidade de ele dizer assim, de imperar que os homens só sirvam e confiem nele, se existisse um sentimento religioso especial, um órgão religioso especial. Assim como eu não preciso imperar ao olho: “Não ouvirás, não servirás ao som” ou ao ouvido: “Não enxergarás, não acolherás a luz”, também o objeto da religião não precisaria dizer ao homem: “Só servirás a mim”, se houvesse um órgão religioso especial; porque este não se voltaria para um outro objeto não-religioso, assim como o ouvido não se volta para a luz ou o olho para o som. E, assim como o olho não tem ciúmes do ouvido, assim como não teme que o ouvido lhe possa roubar seu objeto e se apropriar dele, da mesma forma não poderia Deus ser pensado como alimentando ciúmes da essência natural e humana, se existisse um órgão exclusivamente religioso ou divino que só correspondesse a ele.

O órgão da religião é o sentimento, é a imaginação, é a ânsia de ser feliz, mas esses órgãos não se estendem somente a objetos especiais, a objetos que se chamam religiosos, como se tais existissem, uma vez que qualquer objeto, qualquer força, qualquer fenômeno, tanto humano quanto natural, pode ser objeto da religião. Mas o objeto da religião, pelo menos da religião no sentido próprio, torna-se um objeto da fantasia, do sentimento, do instinto de conservação somente sob condições

especiais, sob as condições até aqui analisadas, sob a condição do estágio em que o homem, por falta de cultura, de ciência, de crítica, de capacidade de distinguir entre o subjetivo e o objetivo, não conhece um objeto ou essência como aquilo que é na realidade, enquanto objeto da razão e dos sentidos, mas somente, enquanto é uma entidade do sentimento, da fantasia, da felicidade. Sem dúvida é a natureza também para o naturalista um objeto do instinto de conservação, pois quem pode ser feliz, por exemplo, num cárcere sem espaço, sem ar, sem luz? Ela é um objeto da imaginação, mesmo da fantasia, um objeto do sentimento, até mesmo do sentimento de dependência, mas somente com base em sua essência real, objetiva e exatamente por isso não é o naturalista iludido por seu instinto de conservação, não é vencido por seu sentimento, por sua fantasia, a ponto de parecer-lhe a natureza como um ser subjetivo, isto é, pessoal, arbitrário, misericordioso e rancoroso, que castiga e recompensa, portanto, como um ser que, necessariamente, por sua natureza, é um objeto de sacrifícios e mortificações, de salmos, de orações fervorosas e genuflexões, isto é, um objeto da religião. Também o naturalista ou humanista ainda honra os mortos (para dar mais um exemplo), mas não de maneira religiosa, não como deuses, porque não transforma, como a imaginação religiosa, os seres somente pensados em seres reais, pessoais, porque não transfere para o objeto os sentimentos que o morto desperta nele, não considera os mortos seres temíveis, terríveis ou em geral seres que ainda possuem vontade e capacidade de ajudar ou prejudicar e os quais se deve honrar, temer, pedir e aplacar como uma entidade real.

Mas voltemos a nosso tema. A transição do paganismo para o cristianismo, da religião da natureza para a religião do espírito ou do homem, eu a fiz através da imaginação. Primeiramente mostrei que um deus é uma imagem, uma entidade da imaginação, quando também mostrei a diferença entre o deus cristão ou monoteísta e o pagão ou politeísta, isto é, que o deus é uma imagem material, corporal, individual, mas o cristão é uma imagem espiritual, é a palavra, e que para se conhecer a essência do deus cristão basta que se compreenda a essência da palavra. Aqui eu restringi minha explicação da religião pela imaginação, distingui entre as produções da imaginação religiosa e as meras imaginações ou ficções poéticas, mostrei que a imaginação religiosa só atua em conjunto com o sentimento de dependência, que os deuses não são somente entidades da imaginação mas também objetos das dificuldades do coração, objetos dos sentimentos que dominam o homem nos mais importantes momentos da vida, na felicidade e na desgraça, e exatamente pelo fato de o homem procurar conservar o que é bom e agradável e evitar o que é mau e desagradável, são também objetos da ânsia de ser feliz. Este ponto nos trouxe à diferença entre a religião e a cultura, a oração e o trabalho; a religião coincide com a cultura, com o trabalho

por ter as mesmas metas da cultura, mas querendo atingir essas metas sem os meios da cultura. Depois que indiquei essa diferença, voltei à religião como uma questão da busca de felicidade. Nessa oportunidade proferi o ousado princípio: “Os deuses são os desejos do homem realizados ou concebidos como seres reais”; Deus nada mais é do que a ânsia por felicidade satisfeita na fantasia do homem. Mas observei que os deuses são tão diversos quanto os desejos dos homens ou povos, porque, não obstante todos os homens queiram ser felizes, um faz disto e outro daquilo o objeto de sua felicidade. Por isso os pagãos têm deuses diversos dos cristãos, têm pois outros desejos. Ou: a diferença entre o deus cristão e o pagão consiste apenas na diferença entre os desejos cristãos e os desejos dos pagãos. “Como for o teu coração, assim é o teu Deus”, diz Lutero. “Todos os povos”, diz Meiners na já citada obra, “oravam aos deuses, até o surgimento do cristianismo, somente por bens temporários e pela libertação de males temporários²⁵. Povos pescadores e caçadores imploravam aos deuses, para que favorecessem a pesca e a caça, os pastores, para que os deuses guardassem seus rebanhos, e nações agrícolas, para que cuidassem de seus campos. Todos sem exceção imploravam por saúde e vida longa para si e para os seus, por fortuna, tempo favorável e vitória sobre os inimigos e adversários”. Isto é, os pagãos possuíam desejos limitados, sensoriais, materiais; no idioma dos cristãos: desejos terrenos e carnis. Mas exatamente por isso tinham também deuses materiais, sensoriais, limitados, e tantos deuses quantos bens desejáveis e sensoriais existem. Assim, tinham um deus da fortuna, um deus da saúde, um deus da felicidade, do sucesso etc; e, como os desejos dos homens se medem por sua classe, sua ocupação, tinha cada casta entre os gregos e os romanos seus deuses especiais — o pastor adorava os deuses pastorais, os agricultores os deuses da lavoura, e o comerciante o seu Mercúrio, a quem orava por lucro.

Os objetos dos desejos pagãos não são de resto “imortais”²⁶; não é imoral desejar saúde, pelo contrário, esse é um desejo inteiramente racional; também não é imoral querer ser rico (os próprios cristãos devotos agradecem a seu Deus quando recebem uma boa herança ou descobrem algo precioso), imorais, ou melhor, desumanos (porque somente o desumano é o imoral) eram os desejos ou pedidos dos pagãos por riqueza quando, por exemplo, pediam aos deuses que fizessem com que seus parentes ou seus pais morressem para com isso poderem entrar na posse de seus bens. Os desejos dos pagãos eram desejos que não excediam a natureza do homem, não ultrapassavam os limites desta vida, deste mundo real, sensorial. Mas exatamente por isso não eram seus deuses seres infinitos, sobrenaturais como o deus cristão. Não! Assim como os desejos dos pagãos não eram extramundanos, também seus deuses não o eram; eram ao contrário idênticos ao mundo, à natureza do mundo. O deus cristão faz do mundo o que quer, até mesmo

o cria a partir do nada porque este mundo nada significa para ele, porque ele próprio já existia quando o mundo ainda não era nada; mas o deus pagão, em seu criar e agir, está preso à matéria; até mesmo os filósofos pagãos, que foram os que mais se aproximaram das concepções do cristianismo, acreditavam na eternidade da matéria, do elemento do mundo, atribuíam a seu deus apenas o papel de arranjador mas não de criador propriamente dito. O deus dos pagãos estava preso à matéria porque os desejos e pensamentos pagãos estavam presos à matéria, ao conteúdo do mundo real. O pagão não se separava do mundo, da natureza; ele só podia se imaginar como uma parte dela, por isso não possuía um deus distinto e separado do mundo. O mundo era para ele um ser divino, majestático, ou melhor, o mais elevado, o mais belo que ele podia imaginar. Por isso os filósofos pagãos deístas empregam de modo ambíguo as palavras: deus, mundo, natureza. Tal homem, tal deus; o deus pagão é a imagem do homem pagão ou, como me expressei em *A essência do cristianismo*, a essência do homem pagão objetivada, concebida como uma entidade autônoma. O que é comum ou igual nos diversos deuses ou religiões é apenas o que é igual ou comum na natureza humana. Por mais que os homens sejam diversos, são todos eles homens, e essa igualdade ou unidade da espécie humana, da organização humana, é a igualdade dos deuses; o etíope pinta seu deus preto como ele próprio, o caucasiano com sua própria cor*, mas todos dão a seus deuses forma humana ou essência humana.

De resto, é uma superficialidade abstrair-se da diversidade dos deuses; para o pagão, Deus é apenas o deus pagão, o deus que é idêntico a sua diferença de outros povos e homens; para os cristãos, Deus é somente o Deus cristão. Muitos cristãos rigorosos negaram por isso aos pagãos uma crença em deus, pois os deuses dos pagãos não são deuses no sentido do deus dos cristãos, mas antes já contradizem ao conceito cristão da divindade por sua pluralidade. Mas o deus cristão nada mais é do que a essência do homem cristão personificada, objetivada, concebida pela imaginação como uma essência autônoma. O cristão tem desejos supraternos, transcendentais, sobre-humanos, ultramundanos. O cristão (pelo menos o verdadeiro cristão, que não acolheu elementos pagãos como os cristãos modernos mundanos e de boca) não deseja para si riqueza, lugares de honra, vida longa e saúde. Que é a saúde aos olhos dos cristãos? Toda esta vida não passa de uma doença, só na vida eterna encontramos a verdadeira saúde, como diz Santo Agostinho. Que é uma vida longa no sentido do cristão? Em comparação com a eternidade que

* O legítimo precursor de F. na Antigüidade é Xenófanes. Cf. esta passagem de seu poema: “Se os bois e leões tivessem mãos e pudessem escrever e esculpir como os homens, os cavalos fariam os corpos e as imagens de seus deuses semelhantes aos dos cavalos, os bois semelhantes aos bois... etc”. (N.T.)

que o cristão traz em sua cabeça é a mais longa vida um instante ínfimo. Que é o brilho e a glória terrena? Em comparação com a glória celestial é o mesmo que um fogo fátuo em comparação com a luz celestial. Mas, exatamente por causa desses seus desejos, tem o cristão também um deus supraterno, sobre-humano, extra e ultramundano. O cristão não se considera um membro da natureza, uma parte do mundo como o pagão. “Não temos aqui uma morada permanente”, lemos na Bíblia, “mas procuramos a futura”. “Nossa meta está no céu”. “O homem”, diz o padre Lactâncio explicitamente, “não é um produto do mundo nem uma parte dele”; “o homem”, diz Ambrósio, está “acima do mundo”. “Uma alma”, diz Lutero, “é melhor do que todo o mundo”.

O cristão tem uma causa livre para a natureza, um senhor da natureza, a cuja vontade, cuja palavra, a natureza obedece, um deus que não está preso ao chamado nexos causal, à necessidade, à cadeia que une a causa ao efeito e o efeito à causa, enquanto que o deus pagão está preso à necessidade natural, e nem mesmo seus protegidos podem se libertar do destino inevitável da morte. Mas o cristão tem uma causa livre por que em seus desejos ele não se prende à conexão, à necessidade, natural. O cristão deseja para si e crê numa existência, numa vida em que esteja livre de todas as privações e necessidades da natureza; em que ele viva mas sem precisar respirar, dormir, comer, beber, procriar e parir, enquanto que entre os pagãos o próprio deus está subordinado à necessidade do sono, do amor, do comer e do beber, exatamente porque o pagão não se furtou à necessidade da natureza, não pôde conceber sua existência sem as necessidades naturais. Por isso o cristão realiza seus desejos, isto é, ser livre de todas as necessidades e privações da natureza, num ser que é realmente livre da natureza, que pode abolir e impedir (e realmente um dia abolirá) todas as limitações e obstáculos da natureza que são contrários à realização desses desejos cristãos. A natureza é pois a única limitação dos desejos humanos. A limitação do desejo de voar como um anjo ou aparecer repentinamente num lugar desejado, distante, é a gravidade; a limitação do desejo de se ocupar sempre com meditações e sentimentos religiosos é a necessidade corporal; a limitação do desejo de ser livre de pecados ou, o que dá na mesma, de ser feliz²⁷ é a carnalidade e a sensorialidade de minha existência; a limitação do desejo de viver eternamente, isto é, a limitação oposta à realização desse desejo é a morte, a necessidade da finitude, da mortalidade. Todos esses desejos então, ou a possibilidade de sua realização, o cristão incorpora para si num ser que, conforme sua imaginação, está acima e por fora da natureza, contra cuja vontade a natureza nada é nem pode.

Tudo aquilo que o homem não é na realidade mas que deseja ser transforma ele num deus ou é seu deus. O cristão deseja ser um ser perfeito, livre de pecados, não-sensorial, livre de qualquer necessidade

corporal, feliz, imortal, divino, mas ele não o é; por isso concebe ele aquilo que quer ser e que espera ser um dia como um ser distinto dele a que ele chama de Deus mas que no fundo nada mais é do que a essência de seus próprios desejos sobrenaturais, portanto sua própria essência ultrapassando os limites da natureza. A crença na origem do universo a partir de um ser livre, extramundano, sobrenatural, está pois intimamente ligada à crença no ser eterno, celestial. O penhor de que os desejos sobrenaturais do cristão se realizarão está exatamente no fato de a própria natureza depender de um ser sobrenatural, de só dever sua existência ao arbítrio desse ser. Se a natureza não provém de um Deus, se existe por si, ela é necessária, também a morte é necessária, são em geral imutáveis todas as leis ou necessidades naturais às quais a existência humana está submetida. Se a natureza não tem um princípio, não tem também um fim. Mas o cristão deseja e acredita no fim da natureza ou do mundo; ele deseja e crê que todas as disposições e necessidades naturais vão acabar, por isso necessita ele crer num princípio da natureza espiritual e arbitrário, da essência corporal e da vida. A condição necessária do fim é o princípio, a condição necessária da crença na imortalidade é a onipotência divina que desperta até mesmo os mortos, para a qual nada é impossível, diante da qual não se mantém nenhuma lei natural, nenhuma necessidade. Através da criação a partir do nada, que é a obra-prima da onipotência divina, o homem dá a si mesmo a certeza, afirmo eu em *A essência do cristianismo*, ou, dito melhor, ele se ilude com a consoladora crença de que o mundo nada é nem pode contra o homem. “Temos um Senhor”, diz Lutero, “que é maior do que todo o mundo; temos um Senhor tão poderoso, que basta que ele fale e todas as coisas são criadas. Por que então devemos temer, se ele nos é propício?”. “Quem crê”, diz ele ainda em sua interpretação do Gênesis, “que Deus é um criador, que faz tudo a partir do nada, deve necessariamente concluir e dizer: Por isso Deus pode também ressuscitar os mortos”. Idêntica à crença em Deus, pelo menos no sentido cristão, portanto, à crença no Deus cristão, é portanto a crença em milagres.

VIGÉSIMA SEXTA PRELEÇÃO

O conceito da maravilha (do milagre)* é um dos mais importantes para se conhecer a essência da religião, em especial da cristã. Por isso

* O alemão utiliza a palavra *Wunder* tanto para *maravilha* em geral quanto para *milagre* no sentido religioso específico, pelo que foi F. obrigado a estabelecer aqui a distinção entre ambas as conotações da palavra *Wunder*, o que seria desnecessário

devemos parar um pouco nele. Antes de mais nada, devemos ter cuidado para não confundirmos as maravilhas da religião com as chamadas maravilhas da natureza, por exemplo, com as “maravilhas do céu”, como um astrônomo intitulou sua astronomia, com as “maravilhas da geologia” ou da história da terra, como um inglês intitulou sua geologia. As maravilhas da natureza são coisas que provocam nossa admiração e espanto porque ultrapassam o círculo de nossos conceitos restritos, de nossas experiências e concepções próximas e habituais. Assim admiramos, por exemplo, o esqueleto fossilizado de animais que um dia habitaram a terra, de dinossauros e megatérios, de ictiossauros e plessiossauros, desses gigantescos lagartos, porque seu tamanho ultrapassa a medida que abstraímos dos animais que vivem atualmente. Mas as maravilhas religiosas nada têm em comum com os dinotérios e os megatérios, com os ictiossauros e plessiossauros da geologia. As chamadas maravilhas da natureza são maravilhas para nós mas nenhuma maravilha em si ou para a natureza; têm sua base na essência da natureza, descobramos e compreendamos esta ou não. Mas as maravilhas deísticas, religiosas, ultrapassam as capacidades da natureza; elas não têm sua base na essência da natureza mas contradizem-na; são provas, são obras de um ser diverso da natureza, de um ser extra e sobrenatural. O erudito Vossius diz, por exemplo, em sua obra sobre a origem e o progresso do paganismo que, “não obstante Deus tenha prescrito sua ordem, não tirou de si o direito de modificá-la, uma vez que ele próprio ordenou que o sol parasse. Contra a ordem da natureza a que chamamos necessidade, portanto, contra a necessidade natural, uma virgem deu à luz por sua ordem, os cegos enxergaram, e os mortos reviveram”. Para se tornar crível a maravilha religiosa sempre apelou para as maravilhas naturais, que não são maravilhas. Esse truque pertence a uma das muitas tapeações piedosas com as quais se tentou, em todos os tempos e em todas as religiões, iludir os homens para mantê-los sob a servidão religiosa. A diferença entre ambas maravilhas já se mostra claramente pelo fato de que a maravilha natural é algo inteiramente indiferente para o homem, enquanto que na maravilha religiosa o homem é interessado, dela participando seu egoísmo.

Portanto, a maravilha religiosa não tem sua base na natureza exterior mas no homem. A maravilha religiosa tem como condição um desejo humano, uma vontade humana. As maravilhas religiosas acontecem

em português, não obstante o *miraculum* latino significar também *maravilha*, de *mirare*, admirar. Por isso, enquanto F. estiver estabelecendo a distinção, serei obrigado, por motivos meramente formais, a traduzir *Wunder* sempre por *maravilha* (que o leitor deverá entender “milagre” quando for o caso) até que a palavra volte a ser empregada somente no sentido religioso, quando então poderei traduzi-la por *milagre*. (N.T.)

na dificuldade, só acontecem no momento em que o homem quer ser libertado de um mal do qual não pode ser libertado enquanto tudo se processar naturalmente. Nos milagres manifesta-se a essência da religião. Como esta, não é o milagre somente uma questão do sentimento e da fantasia mas também da vontade, do instinto de conservação. Por isso, em *A essência do cristianismo*, defino o milagre como um desejo sobrenatural realizado, isto é, como um desejo sobrenatural realizado ou concebido como realizado. Digo sobrenatural porque os desejos do cristão, quanto a seu objeto e conteúdo, ultrapassam os limites da natureza e do mundo. De resto, são os desejos em geral, pelo menos quanto à forma, o tipo e a maneira como querem ser realizados, sobrenaturais. Desejo, por exemplo, estar em casa enquanto estou longe dela, no estrangeiro. O objeto desse desejo não é anti ou sobrenatural, posso pois atingi-lo por vias naturais, basta que eu volte para casa. Mas a essência do desejo é exatamente que eu quero estar em casa agora, sem perda de tempo, que eu quero estar imediatamente na realidade onde já estou em pensamento. Se observarmos os milagres, vamos constatar que neles nada mais está objetivado, manifestado, realizado, a não ser a essência do desejo. Cristo cura doentes; curar doentes não é milagre; quantos doentes se curam por vias naturais! Mas ele os cura como querem ser curados, instantaneamente, não através do processo monótono, penoso e dispendioso dos remédios naturais. “Ele fala — diz Lutero — ‘fica são!’ e fica-se são. De forma que ele não necessita de nenhum remédio, mas torna-os são apenas com sua palavra”. Cristo cura doentes até mesmo de longe; ele não necessita se locomover fisicamente para curar; mas também o doente não pode esperar por seu médico; é exatamente o desejo que encanta e seduz o homem de longe; o desejo não se prende à limitação de espaço e tempo; o desejo é ilimitado, livre, livre como um Deus. Mas Cristo não cura somente doenças que em si poderiam ser curadas também por vias naturais, ele cura também doenças incuráveis, ele faz com que cegos de nascença enxerguem* — “Desde o início do mundo não se ouviu dizer que alguém tenha curado os olhos de um cego. Se este não fosse um Deus, nada poderia fazer”.

Mas essa força milagrosa divina manifesta, mostra-nos, somente a força dos desejos humanos. Para o desejo humano nada é impossível, nada é inatingível. Cristo ressuscita os mortos, assim como Lázaro “que fazia quatro dias jazia no túmulo”. Mas nós, diariamente, ressuscitamos mortos queridos em nossos desejos, em nossa fantasia. Mas em nós a coisa só fica no desejo, na fantasia. Mas um Deus pode tudo o que o homem deseja, isto é, a imaginação religiosa realiza os desejos do homem em seus deuses. Por isso a crença em Deus é idêntica à crença

em milagres; milagre e Deus se distinguem somente enquanto ação e agente. Os milagres são as provas de que o ser que os realiza é um ser onipotente, isto é, um ser que pode realizar todos os desejos do homem e que exatamente por isso é designado e adorado pelos homens como um ser divino. Um Deus que não faz mais milagres, portanto, que não realiza mais desejos, que não ouve mais preces, excetuando-se aquelas cuja realização já é fundada no curso natural, já é naturalmente possível, que portanto mesmo sem ele, sem oração se realizariam, um tal Deus é um Deus imprestável, inútil. Nada é mais superficial, mais arbitrário, do que a maneira como os cristãos modernos, os chamados racionalistas, abordam os milagres, como eles os anulam e, no entanto, pretendendo ainda conservar o cristianismo, o Deus cristão, como os explicam naturalmente, portanto, como destroem o sentido que tem o milagre e que deve ter, ou como os abandonam de qualquer outra forma das mais ingênuas. Um racionalista moderno já antes mencionado chega até mesmo a apresentar a seguinte passagem de Lutero para sua análise superficial e ingênuo do milagre: “Por nos interessarem mais as palavras do que as obras de Cristo, e mesmo que alguma delas tivesse bom resultado, seria melhor que prescindíssemos das obras e histórias do que se prescindíssemos das palavras e da doutrina e, assim sendo, muito mais louváveis são os livros que tratam mais da doutrina e das palavras de Cristo. Porque, mesmo que os milagres de Cristo não existissem e nada soubéssemos deles, já teríamos o bastante nas palavras, sem as quais não poderíamos viver”. Quando Lutero é aqui e ali indiferente com relação ao milagre, só se refere ele ao milagre enquanto considerado sem sentido religioso, sem fé e somente enquanto um fato histórico passado e morto. Que interessa aos outros homens que este ou aquele judeu tenha sido curado milagrosamente, que este ou aquele tenha sido alimentado milagrosamente? O milagre se estende, enquanto fato histórico, somente ao tempo e ao lugar determinado onde se deu; por isso, como dizem os racionalistas, só tem valor relativo aos contemporâneos pelos quais esses milagres foram vistos e aos quais vieram favorecer. Mas este não é o sentido verdadeiro, religioso do milagre.

O milagre deve ser a prova concreta de que o milagroso é um ser onipotente, sobrenatural, divino. Não é o milagre que devemos admirar mas a causa, o ser que realiza esse milagre e que pode realizar semelhantes se a necessidade do homem o exigir. A palavra, a doutrina, é certamente mais do que a obra, pois a obra só favorece a um indivíduo que está limitado por espaço e tempo, enquanto que a palavra penetra em toda parte, não perde seu sentido nem mesmo em nosso tempo. Entretanto, diz o milagre, se eu o entender bem, a mesma coisa que a palavra, a doutrina, com a diferença de que a doutrina expressa universalmente, em palavras, o que o milagre demonstra através de exemplos sensoriais. A palavra diz: “Eu sou a ressurreição e a vida.

* A ciência também cura cegos de nascença, mas somente no caso em que essa cegueira é curável e em que, conseqüentemente, a cura não é um milagre. (N.A.)

Quem crê em mim viverá, mesmo que morra. E quem vive e crê em mim, este jamais morrerá”. Mas que diz o milagre da ressurreição de Lázaro? E a própria ressurreição de Cristo? Diz a mesma coisa mas em exemplos e confirmando sensorialmente, em feitos particulares, o que a palavra diz em geral. O milagre é por isso também uma doutrina, uma palavra, mas dramática, é um teatro. O milagre, digo em *A essência do cristianismo*, tem significado universal, o significado de um exemplo. “Esses milagres são escritos para nós eleitos”, diz Lutero. “Este fato, como a travessia do Mar Vermelho, aconteceu como uma imagem, um exemplo, para nos mostrar que também conosco acontecerá assim”, isto é, que em dificuldades semelhantes Deus realizará milagres semelhantes. Quando então Lutero fala dos milagres com desprezo, só se refere aos milagres enquanto considerados fatos mortos, históricos, que em nada nos toca. Mas com o mesmo desprezo fala Lutero também de outros objetos, de todas as doutrinas, de todos os artigos de fé quando encarados apenas historicamente, quando não têm mais relação com o presente, com o homem vivo, assim fala ele até mesmo de Deus quando encarado somente como um ser em si, não como um ser para o homem. Que se observem as passagens citadas especialmente em *A essência da fé no sentido de Lutero*. Quando então Lutero fala dos milagres com desprezo, o sentido de seu desprezo é o seguinte: “De que te adianta crer que Cristo ressuscitou Lázaro, se não crês que ele pode também, quando quiser, ressuscitar a ti, a teu irmão e a teu filho? De que te adianta crer que Cristo alimentou 5.000 homens com cinco pedaços de pão, se não crês que ele pode, quando quiser, alimentar-te ou a qualquer faminto com pouco ou nenhum meio?” Por isso Lutero não atribuía o poder de fazer milagres somente aos primeiros tempos do cristianismo, quando, segundo a aceitação habitual, teria sido então necessário fazer milagres para uma difusão maior da fé cristã. Uma distinção tola, diga-se de passagem! Ou os milagres são sempre necessários, ou nunca. Assim, nunca seriam, por exemplo, os milagres tão necessários quanto hoje em dia, quando existem inúmeros descrentes radicais como talvez nunca houve antes. Lutero não atribui a capacidade de fazer milagres aos primeiros períodos do cristianismo: “Temos ainda”, diz ele, “a capacidade de realizar milagres, mas só quando se fizerem necessários”.

Portanto, nada há mais arbitrário, ilegal, falso, do que pretender separar a crença em Deus da crença em milagres, a doutrina cristã dos milagres cristãos. É como se pretendêssemos separar a causa de seus efeitos, a regra de sua aplicação, a doutrina dos exemplos nos quais ela se confirma. Se não quiserdes milagres, não queirais também Deus. Mas se fordes para além do mundo, da natureza, para aceitar um Deus, então ide também para além dos fenômenos naturais. Se existe um Deus, um ser diverso da natureza e do mundo, então deve haver necessariamente fenômenos diversos dos fenômenos naturais, que são

exatamente as provas, os atos desse ser diverso da natureza. Mas esses fenômenos são os milagres. Não existem provas da existência de um Deus a não ser através de milagres. Deus não é somente um ser diverso da natureza mas também oposto a ela. O mundo é sensorial, corpóreo, mas Deus, de acordo com a crença de nossos racionalistas, é um ser não-sensorial, incorpóreo; portanto, se existe um tal ser, devem existir necessariamente atos desse ser, atos que contrariam a natureza. Essas contradições com a essência da natureza são os milagres. Se eu negar os milagres, tenho de ficar com a natureza, com o mundo e mesmo que imaginar a natureza, o mundo, isto é, estes corpos que impressionam nossos sentidos, estas estrelas, esta terra, estas plantas, estes animais como surgidos, causados, só posso aceitar uma causa deles não-diversa da natureza quanto à essência, à qual eu aplico o nome Deus impropriamente; porque um Deus significa sempre um ser arbitrário, espiritual, fantástico, diverso da natureza. Para se ultrapassar a natureza, isto é, para se chegar a um Deus, deve-se dar um salto. Esse salto é o milagre.

O racionalismo, o racionalista, crê em um Deus; ele crê, como diz o citado racionalista, que estabelecemos “aquilo a que chamamos lei, ordem universal, que colocamos na própria natureza das coisas sem qualquer base e que é impossível que dite alguma lei, mas, ao contrário, só deve recebê-la”. A natureza, sem dúvida, não oferece nenhuma lei mas também não recebe nenhuma. Leis só são dadas por dominadores humanos, e leis só recebem súditos humanos; mas ambos os conceitos não são aplicáveis na natureza pelo simples motivo de que o sol, a lua e as estrelas, assim como os elementos que os compõem, não são homens. Não foi um legislador que imperou ao oxigênio para se unir a outros elementos somente nessa quantidade determinada de peso, nem o oxigênio recebeu essa lei, mas isso está em sua própria qualidade que é idêntica à natureza e à existência do oxigênio. Mas o racionalismo adota um Deus que dita leis ao mundo como o rei a seus súditos, leis que não estão na natureza do mundo, das coisas; por isso deve também aceitar, se quiser ser coerente, que existam provas da existência de um tal legislador, provas de que isso a que chamamos lei, ordem universal, não está na natureza das coisas; mas essas provas são os milagres. A prova, por exemplo, de que não existe uma lei necessária, fundada na natureza da mulher, mas que só depende da vontade de Deus que esta se torne mãe através de um homem, essa prova só pode ser dada quando ela se torna grávida sem um homem. Mas o racionalismo não crê em milagres, esses ele nega, isto é, ele nega os efeitos e as consequências evidentes, palpáveis, absurdos, da crença em Deus; mas as causas desses absurdos deixa ele subsistir por não serem evidentes, por só serem explicadas através de pensamento e pesquisa profunda, sendo ele para tal bastante preguiçoso restrito e superficial. E, no entanto, se eu quiser ser coerente, devo negar com os efeitos também a causa ou com a causa

também os efeitos. Fazer com que a natureza dependa de Deus significa fazer com que a ordem universal, a necessidade da natureza dependa da vontade de Deus, significa estabelecer no ápice da natureza um príncipe, um rei, um dominador. Mas, assim como um príncipe prova que é um dominador real ao poder instituir e retirar leis, assim também um Deus só prova sua divindade ao poder anular leis ou ao menos suspendê-las momentaneamente quando a necessidade o exigir. A prova de que ele as ditou é apenas o fato de poder anulá-las. Mas é o milagre que nos oferece essa prova. “Deus”, diz o bispo Nemésio em sua obra sobre a natureza do homem, “não está fora da necessidade, mas é também seu senhor e criador, pois uma vez que é um ser que pode tudo o que quiser, nada faz ele por necessidade da natureza nem por decreto da lei; tudo é para ele possível (casual), até mesmo o necessário. E para que isso fosse demonstrado, interrompeu certa vez o curso do sol e da lua, que sempre se movem dentro da necessidade e se relacionam da mesma maneira; para mostrar que nada é necessário para ele, mas que tudo é possível pela vontade”.

O racionalista procura se esquivar à necessidade do milagre, com o pretexto: “a vontade divina é a mais completa e como tal não pode se transformar mas deve atuar invariavelmente tendo em vista sua meta; por isso deve ser também a mais sólida, deve parecer a nós como uma lei imutável, como uma regra firme que não permite exceção”. Que ridículo! Uma vontade que não se mostra como vontade mas como uma lei imutável não é uma vontade, é apenas uma frase espiritual e um circunlóquio da necessidade natural, é apenas uma expressão da mediocridade e da superficialidade racionalística que é dominada pela teologia a ponto de não reconhecer a natureza em sua verdade total e, por outro lado, dominada pelo conhecimento da natureza o suficiente para não reconhecer todas as conseqüências da teologia e que por isso coloca na origem do universo o reflexo de sua própria indecisão: uma vontade que não é uma vontade e uma necessidade que não é uma necessidade. Uma vontade que faz sempre a mesma coisa não é uma vontade. Por isso, só negamos à natureza a vontade, a liberdade, porque ela sempre faz a mesma coisa. Dizemos que a macieira só dá maçãs pela necessidade, não pelo livre arbítrio, porque ela só dá maçãs, e maçãs sempre do mesmo tipo e qualidade; só negamos ao pássaro a liberdade de cantar porque ele canta sempre as mesmas canções, não pode cantar outras. Mas o homem não produz sempre os mesmos frutos, como a árvore, ele não canta sempre as mesmas canções, como o pássaro; ele canta ora esta, ora aquela, ora uma triste, ora uma alegre. Diversidade, multiplicidade, mutabilidade, irregularidade, ilegalidade (contrariedade e qualquer lei fixa) são os únicos fenômenos cuja causa podemos imaginar como sendo livre, voluntária. Assim, do curso regular e imutável das estrelas concluíram os cristãos que não eram estas seres

divinos, livres, como acreditavam os pagãos, porque, se seu movimento fosse livre, elas se moveriam ora para cá, ora para lá. Estavam certos: um ser livre só se afirma em manifestações livres, incertas. O rio, a fonte que corre diante de nossos olhos e ouvidos causa em mim, quanto à essência, a mesma impressão ou, no máximo, ora mais forte, ora mais fraca, conforme o volume de água aumente ou diminua. Mas quando diferente atua sobre mim o canto dos homens! Ora ele me toca assim, ora assim; ora ele evoca este sentimento, ora aquele outro oposto; ora cai ele nesta tonalidade, ora naquela. Um ser monótono, um ser que se expressa sempre da mesma forma, não é portanto livre, assim como a água, que sempre repete seus efeitos, que é imutável, não é um ser livre, humano.

Por isso é uma tolice quando o racionalista afasta de Deus a atividade milagrosa por ser uma concepção humana. Ao se anular a humanidade ou o antropomorfismo de Deus, anula-se também a divindade. O que distingue Deus dos homens é exatamente a natureza, são as propriedades ou forças abstraídas da natureza, como, por exemplo, a energia da natureza pela qual a grama cresce e a criança se forma no ventre materno. Se se quiser então um ser que nada tenha de comum com o homem, que se estabeleça a natureza ao invés de Deus; mas se se quiser um ser que possua vontade, inteligência, consciência, personalidade, como o homem, que se queira também um ser completo, total, humano, que não se negue também que Deus faz milagres, que em tempos e circunstâncias diversas ele intenciona e pratica também coisas diversas, em síntese, que sua vontade é tão mutável quanto a vontade de um monarca, de um homem em geral, pois só uma vontade mutável é uma vontade. *Voluntas hominis*, dizem os juristas, *est ambulatoria usque ad mortem*, a vontade do homem é mutável até sua morte. Tudo que eu quero sempre, invariavelmente, eu não preciso querer; o sempre, a invariabilidade, é a anulação, a morte da vontade. Eu quero andar porque agora estou assentado ou de pé; trabalhar, porque até agora descansi, fui preguiçoso; descansar, porque até agora trabalhei. Vontade existe somente onde existe oposição, inconstância, interrupção. Esse câmbio, essa interrupção da eterna unidade é, porém, no campo da crença religiosa que estabelece um ser voluntário no ápice do universo, o milagre. Por isso o milagre não pode ser separado da crença em Deus, a não ser com a maior arbitrariedade possível.

Mas essa arbitrariedade, essa mediocridade, essa falta de profundidade é exatamente a essência de nossos racionalistas, de nossos cristãos modernos em geral. Ainda um exemplo para justificar essa minha afirmação. O mesmo racionalista citado (em contradição com muitos outros racionalistas que explicam a ressurreição pelo fato de Cristo não ter morrido realmente na cruz) aceita a ressurreição, acata-a

como um fato histórico, não só sem tirar as conclusões que estão presas a essa aceitação mas também sem aceitar as circunstâncias mais próximas que acompanham esse fato no Livro Sagrado. Que, como narram unanimemente Mateus, Marcos e Lucas, na morte de Jesus a cortina do templo se fendeu de cima a baixo em duas partes diante do santíssimo, que, como conta Mateus, as rochas se fenderam, os túmulos se abriram, a própria terra tremeu tanto por ocasião da morte quanto da ressurreição de Cristo, fatos esses que ele declara como adornos da tradição oral. Mas, se Cristo realmente ressurgiu dos mortos, não despertou para a vida de uma morte meramente aparente, foi essa ressurreição um milagre, e um milagre enorme e importante; pois foi a vitória sobre a morte, a vitória sobre a necessidade natural e em verdade a mais dura, a mais implacável, que para vencê-la os próprios deuses pagãos eram impotentes. Como é então possível que um tão grande milagre possa ficar isolado? Não devem outros milagres estar relacionados com este? Não é natural, necessário, quando se aceita esse milagre, acreditar também que toda a natureza tremeu quando a cadeia da necessidade natural, a cadeia que prende os mortos à morte, ao túmulo, foi violentamente rompida? Sem dúvida, nossos antepassados crentes eram muito mais racionalistas do que nossos atuais racionalistas, porque sua fé era um todo coeso; eles pensavam: “Se eu acredito nisto, devo acreditar também naquilo, mesmo que não me agrade”; se eu aceito a causa, devo aceitar também o efeito, em síntese, quando digo A devo dizer também B.

VIGÉSIMA SÉTIMA PRELEÇÃO

Afirmi na aula passada que os acontecimentos milagrosos da morte de Jesus têm íntima relação com a ressurreição. Se Cristo ressuscitou, é a ressurreição um milagre, uma prova da onipotência divina diante da qual a morte nada significa; mas um tal milagre não pode ficar sozinho e necessita para sua confirmação de outros acontecimentos milagrosos e extraordinários. A ressurreição seria absolutamente sem sentido se não fosse preparada e protegida por outros milagres. Na morte de um ser que ressurgir dos mortos e com isso quer provar ao mundo que não existe morte (pois este é o sentido da ressurreição), a coisa não pode se dar de modo tão habitual e natural como na morte de um homem comum. Por isso, quando vou longe, como o citado racionalista, a ponto de declarar como lendas, adornos poéticos e obras da fantasia os milagres que estão tão intimamente relacionados com a ressurreição, devo necessariamente dar mais um passo e declarar a própria ressurreição como uma obra da imaginação religiosa.

Tudo que o homem deseja, que deseja com urgência (urgência que depende do estágio em que ele se encontra), nisso ele crê. O desejo é a exigência de que algo que não é seja; a imaginação, a fé, o representa para o homem como sendo. Assim, os cristãos desejaram para si uma vida celestial, não tinham desejos terrenos como os pagãos nem interesse pelo mundo natural nem pelo político. “A definição”, diz, por exemplo, o padre grego Teodoro, “que Platão dá do verdadeiro filósofo, que este não se importa com a política, não vale para os filósofos pagãos mas somente para os cristãos, pois Sócrates, o maior dos filósofos, freqüentava ginásios e indústrias e até mesmo serviu como soldado. Mas aqueles que acolheram a filosofia cristã ou evangélica afastaram-se das conturbações políticas e, em lugares tranquilos, dedicaram-se a meditações religiosas e a uma dieta correspondente a estas, sem ser distraídos pelo cuidado com mulheres, crianças e bens terrenos”. Os desejos dos cristãos se voltavam para uma outra vida melhor e por isso acreditavam que uma tal existe. Mas quem não deseja outra vida também não acredita nela. E o Deus, a religião, nada mais é senão o instinto de ser feliz, a vontade que o homem tem de ser feliz satisfeita na fantasia. Por isso a imaginação religiosa apresentou como concretizado o desejo cristão de um céu, de uma vida feliz, de uma vida sem fim, sem a limitação da morte através do Cristo ressuscitado; porque a ressurreição e a imortalidade do cristão depende de sua ressurreição, ela é o modelo. A realização desse desejo, ou melhor, a crença em sua realização, na ressurreição real de Cristo, pode ter tido uma causa histórica (mesmo não se considerando que a crença numa ressurreição em geral já existia muito antes do cristianismo, já sendo um dogma da religião zoroástrica ou persa), isto é, que Cristo teria sido considerado e chorado pelos seus como já morto e então, ao voltar, foi considerado por eles como realmente ressurgido dos mortos. Mas é um pedantismo e um total desconhecimento da religião atribuírem-se fatos religiosos, que só existem na fé, a fatos históricos, pretendendo-se mostrar uma verdade histórica básica. O que é histórico não é religioso, e o que é religioso não é histórico, ou, uma pessoa histórica, um acontecimento histórico, tal como se torna objeto da religião, não é mais histórico e sim uma criação da afetividade, da fantasia. Assim, não é mais o Jesus, como já disse numa aula anterior, tal como nos é apresentado na Bíblia, uma pessoa histórica, mas religiosa; ele nos é apresentado aqui como um ser extraordinário, milagroso, poderoso, que pode realizar e realmente realiza todos os desejos do homem, isto é, todos os desejos que não pretendem nada de ruim, nada de imoral no sentido do cristão, portanto, como um ente da fantasia, da imaginação.

Para negar o milagre, o racionalista alega também que, como diz o já citado racionalista, “o conceito de milagre, se deve dar uma prova científica da revelação, deve ser definido como uma ocorrência

no mundo sensorial que não pode ser explicada pela conexão natural de causas eficientes, quando então devemos concluir que a mão de Deus intercedeu e atuou diretamente. Mas, para se certificar de que um fato não pode ter ocorrido de acordo com a ordem natural, deveria se conhecer totalmente toda a natureza e suas leis. Mas como nenhum homem possui nem pode possuir tal conhecimento, não pode ser trazido à total evidência o juízo de que um fato não pode surgir da conexão das coisas, mas deve ser suscitado pela interseção extraordinária da onipotência divina”. Mas os milagres se distinguem dos fenômenos naturais de uma maneira tão evidente e inconfundível, que se pode afirmar sem hesitar que eles não se podem originar da conexão das coisas e das causas naturais, porque precisamente os desejos e as ficções do homem que nos apresentam os milagres como fatos reais estão fora e acima da conexão das coisas, fora e acima da necessidade da natureza, assim como o desejo que tem o cego incurável de enxergar está fora de qualquer coerência direta com as condições e leis naturais da realizabilidade desse desejo; por isso a definição dos antigos teólogos de que o milagre não está somente acima mas também contra a ordem natural, contra a essência da natureza, é totalmente correta; porque ele nos manifesta a natureza do desejo. De fato podemos falar apoditicamente como os filósofos, isto é, afirmar com certeza e decisão incondicional que os milagres não podem ser explicados pela natureza, isto é, pela natureza exterior, que só podem surgir de uma intromissão extraordinária da onipotência divina; mas devemos observar que esse poder divino e sobrenatural é exatamente o poder dos desejos e da imaginação humana. Em síntese, a essência da religião, a essência da divindade, só se revela na essência do desejo e da imaginação inseparavelmente relacionada com ele, porque é somente a imaginação que projeta o Deus do racionalista, o Deus do pensador, que nada mais é que sua própria essência racional enquanto um ser que existe fora do pensamento. Pela explicação dada, torna-se também claro quão tola é a questão ou a polêmica sobre a possibilidade, a realidade e a necessidade do milagre. Essa polêmica, essa questão, só pode surgir quando o milagre for considerado em si mesmo ou quando se relacionar somente com o fenômeno exterior, sem remontar à causa psicológica interior ou humana, à qual somente esse fenômeno exterior deve sua existência. A origem psicológica ou humana do milagre se explica já pelo fato evidente de os milagres acontecerem através do homem ou, como se expressa a crença religiosa, por Deus mas através do homem. Aqui está também a diferença evidente entre a chamada maravilha natural e a religiosa, que já abordamos anteriormente*. As maravilhas religiosas não são concebíveis sem o homem, pois elas só se relacionam com o homem. As

* Ver minha nota no início da 26ª Preleção. (N.T.)

maravilhas naturais, isto é, os fenômenos da natureza por nós admirados, existem mesmo que nenhum homem exista para admirá-las. As maravilhas da geologia, os mega e os dinotérios, os ictiossauros existiram antes do homem, pelo menos de acordo com a suposição da geologia atual; mas antes que existisse um Josué, o sol não foi interrompido em seu curso natural.

Numa primeira visão superficial parece paradoxal, isto é, estranho e absurdo, deduzir-se a religião dos desejos do homem, sim, até mesmo definir a divindade, a essência objetiva da religião como idêntica ao desejo, porque na religião, pelo menos na cristã, o homem implora: “Senhor, que se faça o teu desejo, não o meu”; a religião ordena o sacrifício dos desejos humanos. Mas o cristão (naturalmente o cristão genuíno, antigo, não o moderno) só sacrifica o desejo de riqueza, o desejo de ter filhos, o desejo de saúde ou de vida longa mas não o desejo de imortalidade, o desejo de perfeição e felicidade divina. Ele subordina todos esses desejos, para ele temporais, terrenos, carnis, ao desejo uno, principal e fundamental da felicidade eterna; e a divindade cristã não se distingue desse desejo, da idéia, da fantasia, de uma vida celestial e eterna; ela é apenas esse desejo personificado, projetado como uma entidade real. Divindade e felicidade são pois sinônimos para o verdadeiro cristão. Mesmo o homem que não possui tais desejos excêntricos, sobrenaturais, como o cristão, que está firme sobre o solo da realidade, sobre o solo da vida e do homem real com seus desejos, mesmo o que só nutre desejos comuns e egoísticos deve sacrificar inúmeros desejos secundários pelo desejo principal que pretende realizar. Um homem que não possui outro desejo senão permanecer rico e saudável deve oprimir inúmeros outros desejos, se quiser permanecer realmente rico e realmente saudável. Por mais que ele queira obter este prazer neste momento, deve renunciar a ele, se não quiser perder todo o seu desejo fundamental pela satisfação de um instinto, sedução ou desejo momentâneo. Por isso, quando lemos na religião cristã: “Que não se faça o meu desejo mas o teu!”, o sentido dessas palavras é apenas: “Que não se faça o desejo que deseja isto ou aquilo e que quando realizado possa talvez prejudicar-me mais tarde, que não se faça o desejo dos chamados bens temporais em geral”; mas com isso não é dito que não se deva realizar o desejo da felicidade permanente, eterna, da felicidade celestial. O cristão, quando deseja ou ora, pressupõe que se faça a vontade de Deus, que essa vontade só queira o bem do homem, pelo menos o seu bem e a sua salvação eterna²⁸. Portanto a explicação da religião e dos deuses pelos desejos dos homens não é refutada de modo algum pela resignação, pela renúncia, da realização deste ou daquele desejo particular que a religião ordena. É certo: quando o homem acaba, acaba também a religião, mas, quando o desejo acaba, acaba também o homem. Não há religião nem Deus sem desejo, mas

também não há homem sem desejo! Mas a diferença entre os desejos sem os quais não existe religião nem divindade e os desejos sem os quais não existe humanidade, sem os quais o homem não é homem, é apenas que a religião tem desejos que só se realizam na imaginação, na fé; mas o homem como tal ou o homem que, ao invés da religião, adota a razão, a contemplação da natureza, ao invés do céu adota a terra, tem desejos que não ultrapassam as fronteiras da natureza e da razão, que estão no domínio da possibilidade natural e da realização.

A contradição aparente entre a essência do desejo e a essência da religião pode ser expressa também da seguinte maneira: os desejos do homem são arbitrários, livres de leis e refreamentos, mas a religião impõe leis, deveres e restrições ao homem. Mas os deveres são apenas os instintos, as disposições e os desejos fundamentais do homem que nos períodos e condições de incultura a religião ou Deus transforma em leis — e, nos estágios de cultura a razão, a própria natureza do homem — leis estas às quais ele deve subjugar estes ou aqueles desejos e paixões especiais. Todas as religiões, mas especialmente as que têm importância na história da cultura humana, não tinham em mente outra coisa senão o bem do homem. Os deveres e as restrições que elas impunham ao homem só os impunham porque sem esses não acreditavam poder atingir e realizar a meta fundamental, o desejo fundamental do homem de ser feliz. Entretanto, existem casos na vida em que o dever e o instinto de ser feliz do homem caem em contradição, em que se deve sacrificar a própria vida pelo dever. Mas tais casos são trágicos, infelizes ou especiais. Não se pode apresentá-los como base para com isso elevar a lei, norma e princípio à contradição entre dever moral e instinto de ser feliz. O dever tem em mente original e legalmente nada mais que o bem e a felicidade do homem. Tudo o que o homem deseja acima de tudo transforma ele em lei, em dever. Quando a existência ou, o que dá na mesma, o bem de um povo (pois que é a existência sem o bem, a felicidade?) e exatamente por isso também a do homem individual era dependente da agricultura, quando o homem não podia ser feliz, não podia ser homem (porque só o homem feliz é um homem total, livre, verdadeiro, que se sente como homem) sem agricultura, quando então o desejo principal do homem era a prosperidade e o sucesso da agricultura, era esta também um dever e uma questão religiosa. E quando o homem não pode atingir seus desejos e metas humanas sem aniquilar os animais ferozes que tanto o molestam, então é essa aniquilação um dever religioso, então o próprio animal que ajuda o homem na realização desses desejos, na realização de sua felicidade, na consecução de suas metas humanas, o cão, como na antiga religião persa, torna-se um animal religioso, sagrado, divino. Em síntese, a oposição entre deveres e desejos é apenas especial e abstraída de casos particulares da vida humana, não tem uma verdade e uma validade geral. Ao contrário,

tudo o que o homem deseja do fundo de seu coração torna-se a única regra e dever de sua vida e ação. O dever, a lei, transforma apenas em objeto da vontade e da consciência aquilo que deseja o instinto inconsciente do homem. Para mostrar um exemplo baseado nas diferenças e tendências do homem, se for teu desejo verdadeiro, teu instinto tornar-te um artista, então é também teu dever tornar-te um e determinar toda a tua vida de acordo com isso.

Mas que leva o homem a transformar seus desejos em deuses, em seres, como, por exemplo, o desejo de se tornar rico num deus da riqueza, o desejo da fertilidade numa divindade que traz a fertilidade, o desejo de ser feliz num deus feliz, o desejo de não morrer num ser que vence a morte, imortal? Tudo o que o homem deseja, que deseja de acordo com seu estágio necessária e essencialmente, nisso ele crê, como foi dito, isso considera ele como algo real e possível no solo em que a religião se enraíza; ele não duvida de sua possibilidade; o penhor de sua possibilidade é para ele exatamente o seu desejo. O desejo já vale para ele em e por si mesmo como um poder mágico. Na língua alemã arcaica, “desejar significa o mesmo que encantar”. Na língua e na religião alemã arcaica, chamava-se o deus supremo, dentre outros epítetos, também *Wunsch* (desejo), nome com o qual o idioma antigo, como diz Jacob Grimm em sua *Mitologia alemã*, “expressava o conceito de salvação e felicidade, a realização de todas as dádivas”, e acredita que a palavra *Wunsch* deriva de *Wunjo*, que significa alegria, prazer (*Wonne*) ou perfeição de todo tipo. Grimm considera pois como um resquício do antigo idioma pagão o fato de muitos poetas do século XIII personificarem o desejo, apresentarem-no como um ser grandioso, criador, e observa que na maioria das vezes podemos neles substituir o nome “Deus” pelo nome “desejo”. Mas quando ele se refere aí ao significado do desejo no sentido do idioma posterior, isto é, o anseio pelas dádivas e perfeições que Deus possui, distinguindo-o assim do significado original, devemos notar que originariamente, no sentido do idioma e da religião, o desejo e o objeto do desejo são idênticos. Tudo aquilo que eu desejo ter já o tenho na imaginação, o que eu desejo ser — saudável, rico, perfeito — eu sou realmente na imaginação; porque ao desejar a saúde eu já me imagino como tendo saúde. Exatamente por isso é o desejo enquanto desejo uma entidade divina, um poder mágico sobrenatural, porque derrama sobre mim a cornucópia da fantasia com todos os poderes e dons desejáveis. Com o desejo pagão dá-se o mesmo que com a bênção cristã. Abençoar significa o mesmo que desejar o bem; bênção é portanto o mesmo que desejo; mas a bênção significa também o objeto, o bem que desejamos para nós e para os outros. “Por isso na Bíblia”, diz Lutero em sua interpretação da bênção, “a maneira comum de falar é: ‘Dá-me uma bênção’. ‘Não tens mais bênção?’ Isto é, dá-me algo: assim como um bem, pão, roupa.

Porque tudo isso é dom de Deus e por sua bênção temos o que temos e chama-se também bênção por ser um dom de Deus que ele nos dá através da sua bênção”. A distinção entre o desejo divino ou a bênção e o desejo humano ou bênção é apenas que o desejo divino é o desejo humano realizado. Portanto, Deus se chama desejo pelo mesmo motivo que pode ser designado em geral como o desejo do homem de ser feliz satisfeito na fantasia, pelo mesmo motivo que “a oração é onipotente”, que a própria onipotência divina é apenas a onipotência da oração e do desejo humano transformada num ser objetivo ou concebida como tal.

A religião, assim como a poesia, concebe como real, sensorial, aquilo que só existe na imaginação, transforma desejos, pensamentos, estados de espírito em seres reais diversos do homem. A crença em bruxarias e encantamentos provém exatamente do fato de os homens atribuírem ao desejo um poder superior ao homem, atuante fora dele, do fato de eles acreditarem que realmente acontece um mal a uma pessoa quando o desejamos. Os romanos e gregos concebiam os desejos de vingança, as maldições, como deuses ou deusas, isto é, como seres que cumpriam as maldições e realizavam os desejos de vingança. Lá chamavam-se *Dirae*, aqui *Arae*. O que vale para a maldição vale também para a bênção. “Na Bíblia”, diz Lutero em sua interpretação do Gênesis, “existem bênçãos reais, não só bênçãos de desejos, mas também as que determinam com certeza, que de fato dão e proporcionam o que soa nas palavras... Por isso quando digo ‘Queira Deus que os teus pecados te sejam perdoados’... poderíamos chamar esta uma bênção do amor. Mas a bênção da promessa, da fé e dos bens presentes é assim: ‘Eu te absolvo dos teus pecados’”. Isso significa: a fé, a imaginação transforma o subjetivo em objetivo, o imaginário em real, o “fosse eu!”, “tivesse eu”, no “eu sou”, “eu tenho”, a entidade do desejo numa entidade de fato. Mas, uma vez que o homem resume em certas palavras e fórmulas seus desejos, sejam eles bons ou maus, bênçãos ou maldições, atribui ele então a essas fórmulas, palavras e nomes, efeitos, isto é, poderes mágicos objetivos, que estão acima do homem. Os romanos religiosos acreditavam, por exemplo, que se podiam provocar e expulsar tempestades através de certas orações e fórmulas mágicas, que se podiam encantar os frutos no campo, proteger casas contra incêndios, curar feridas e doenças e paralisar homens que pretendem correr. Os bávaros acreditam até hoje que se pode “orar para a morte”, isto é, matar alguém através de orações. É exatamente por causa dessa fé ou superstição que os homens temem pronunciar palavras ou nomes de coisas que lhes causam terror, porque acreditam que com o nome atraem também o objeto que ele designa. Os primitivos norte-americanos temem tanto os mortos, que não ousam pronunciar o nome dos mortos nem uma vez, a ponto de vivos do mesmo nome adotarem um outro nome. Crêem que o morto (enquanto morto, fantasma) existe enquanto for nomeado

ou lembrado e que, ao contrário, não mais existe quando não mais existe para eles, que não existe mais quando não pensam e não dizem mais seu nome. Os gregos e os romanos acreditavam que um *omen*, um presságio, só tinha efeito quando era notado, o que sem dúvida é correto, porque ele só tem um efeito bom ou mau quando eu atribuo a ele um significado alegre ou triste. Da mesma forma acreditam muitos povos, a maioria dos que vivem em condições rudes ou infantis, que quando sonham com os mortos estes realmente lhes aparecem, porque consideram a imagem, a representação de um ser como esse próprio ser, esse próprio objeto. Povos incultos acreditam que durante o sono a alma passeia fora do corpo e vai para o lugar que a fantasia leva o homem no sonho; consideram essas viagens oníricas como viagens reais, e as mentiras e lendas que lhes dita a fantasia consideram como verdades e fatos. Os groenlandeses acreditam até mesmo que durante a vigília a alma se separa do corpo e faz viagens, porque também na vigília nos transportamos freqüentemente em pensamentos para lugares distantes, não ficamos presentes espiritualmente onde estamos corporalmente.

Temos nessas concepções apenas exemplos sensoriais, rudes, evidentes de como o homem em geral transforma o subjetivo em objetivo, ou seja, faz daquilo que só existe nele, em seu pensamento e imaginação, algo que existe fora do pensamento e da imaginação, mormente quando aquilo que ele imagina é um objeto que se relaciona com seu instinto de ser feliz, quando é um objeto que ele deseja como um bem e teme como um mal, porque da mesma forma que o medo também o amor, a pretensão, a ânsia por alguma coisa torna o homem cego a ponto de ele nada mais enxergar a não ser o que ele ama e deseja, esquecendo-se de tudo o mais. Ou, dito de outra forma: o homem não transforma indiferentemente qualquer idéia, qualquer imagem, qualquer pensamento e desejo em tais seres, mas principalmente aqueles que têm a mais íntima relação com sua própria essência, que são uma expressão característica de sua essência, e que exatamente por isso são para ele tão reais quanto a sua própria essência, e que têm para ele o caráter de necessidade exatamente porque tais concepções estão baseadas em sua essência. Assim, os pagãos consideravam seus deuses como seres reais porque não podiam conceber outros deuses, porque somente estes coincidiam com sua essência pagã, correspondiam às necessidades e desejos pagãos. Os cristãos, ao contrário, não duvidam que os deuses dos pagãos sejam seres somente fictícios, mas somente porque os bens que esses deuses proporcionavam e os desejos que esses deuses realizavam eram desejos nulos, vãos no sentido do verdadeiro cristão. No sentido do verdadeiro cristão, não é necessário ter saúde — para que então um deus da saúde? Não é necessário ser rico — para que então um deus da riqueza? Para eles só é necessário o que contribui para a felicidade eterna e celestial. Em síntese, o cristão só considera entidades reais os pensamentos, idéias

e concepções que coincidem e se relacionam com sua essência cristã, que são um reflexo de sua própria essência, que objetivam sua própria essência. Assim, o cristão não duvida da verdade e da realidade da imortalidade, de uma outra vida após a morte, e no entanto essa vida só existe em sua imaginação. E ele não duvida porque essa idéia coincide com a essência cristã, sobrenatural, que sai da realidade. Exatamente pelo fato de o homem só crer num Deus que expressa e reflete a própria essência do homem, pelo fato de ele só considerar como um ser real um ser pensado, imaginado ou fictício que coincide com os desejos mais íntimos de seu coração, exatamente por isso pronunciei em *A essência do cristianismo* o princípio de que a fé em Deus nada mais é que a fé que o homem tem em si mesmo, que em seu Deus ele nada mais adora e ama do que sua própria essência e que por isso é agora necessário, é nosso dever, transformar essa adoração e esse amor inconsciente, abstruso, fantástico do homem numa adoração e num amor consciente, correto, racional.

VIGÉSIMA OITAVA PRELEÇÃO

O homem transforma pois os seus sentimentos, desejos, ficções, idéias e pensamentos em seres, isto é, aquilo que ele deseja, imagina e pensa vale para ele como uma coisa existente fora de sua cabeça, não obstante só existindo em sua cabeça. Kleuber diz em seu *Zend Avesta*, da religião de Ormuzd (o que vale para todas as religiões, sendo diversos apenas seus objetos): “Todos os objetos do pensamento (aqui, todas as variedades e diversidades do pensamento) tornam-se aqui seres reais e por isso objetos da reverência”. Daí se explica também o fato de o homem ter colocado fora de si o nada, que é apenas um pensamento, uma palavra, e de ter chegado à concepção sensorial de que antes do mundo nada existia, que o mundo foi criado do nada. Mas o homem transforma em seres, coisas e deuses somente os pensamentos e desejos que têm relação com sua essência. Assim transforma, por exemplo o homem rude qualquer sentimento doloroso num ser mau, que martiriza o homem, transforma toda imagem de sua imaginação que lhe inspira medo ou terror num fantasma demoníaco. Da mesma forma o homem refinado transforma seus sentimentos humanos em seres divinos. Dentre todos os gregos, só os atenienses construíram um altar para a misericórdia, segundo Vossius. Assim, o homem político transforma em deuses todos os seus desejos e ideais políticos. Em Roma havia uma deusa da liberdade para a qual Gracchus construiu um templo; a concórdia tinha também um templo; igualmente o bem público, a honra, em síntese: tudo o que é de importância especial para o homem político. Mas o reino dos

cristãos não era um reino deste mundo; eles consideravam o céu como sua pátria. Por isso os primeiros cristãos não celebravam, como os pagãos, o dia do nascimento mas sim o dia da morte, porque viam na morte não só o fim desta vida mas ao mesmo tempo o início de uma vida nova, celestial. Isso é o que os distingue dos pagãos, cuja essência total estava submersa na essência do mundo natural e social. Por isso os cristãos só transformavam em seres os desejos, pensamentos e imagens que se relacionavam com essa diferença, com essa essência deles. Os pagãos transformaram em Deus o homem de carne e osso, mas os cristãos só transformaram em Deus a essência espiritual e afetiva do homem. Os cristãos retiraram de seu Deus todas as qualidades, paixões e necessidades sensoriais, mas somente porque as retiraram de sua própria essência, porque crêem que sua essência, seu espírito, como se expressam, se separará desta casca, deste invólucro corpóreo, que um dia serão seres que não mais comem nem bebem, que serão espíritos puros.

Tudo o que o homem ainda não é realmente mas um dia acredita e espera ser, tudo o que é portanto apenas objeto do desejo, do anseio e, exatamente por isso, que não é objeto da contemplação sensorial mas apenas da fantasia, da imaginação, tudo isso chama ele de ideal, em alemão um *Ur-, Vor- e Musterbild*, isto é, uma imagem original, imagem primitiva e um modelo. O Deus de um homem ou de um povo (pelo menos de um povo que não permanece sempre, como o rude, num mesmo lugar, no solo da rudeza) que quer progredir e que tem por isso uma história (porque a história só tem sua origem no instinto e no anseio que o homem tem de se aperfeiçoar, de conseguir para si uma existência razoável), o Deus de um tal povo nada mais é que o seu ideal. “Deveis ser perfeitos como o vosso Pai no céu é perfeito”, lemos no Novo Testamento. E no Antigo Testamento lemos: “Eu sou o Senhor, vosso Deus, por isso deveis vos santificar para que vos torneis santos, porque eu sou santo”. Quando sob religião nada mais se entende do que o culto de um ideal em geral, tem-se total razão quando de desumana a supressão da religião, porque é necessário que o homem estabeleça uma meta, um modelo para seu anseio. Mas o ideal tal como é objeto da religião, assim como o da cristã, não pode ser nosso modelo. O Deus, o ideal religioso, é sempre uma entidade humana, mas de maneira a se filtrar dela uma série de atributos do homem real; não é a essência humana total, é apenas alguma coisa do homem, algo arrancado ao todo, um aforismo da natureza humana. Assim, os cristãos arrancaram ao corpo do homem o espírito, a alma e transformaram em Deus esse espírito arrancado, sem corpo. Até mesmo os pagãos, como os gregos, que transformavam em Deus o homem de carne e osso, até mesmo eles transformavam em forma de seus deuses a forma humana, mas somente enquanto objeto da visão, não enquanto objeto do tato corporal. Não obstante na prática, na vida, no culto tratassem seus deuses como

homens reais, oferecendo a eles até mesmo alimento e bebida, eram entretanto os deuses, de acordo com sua concepção e sua poesia, seres sem carne e nem sangue real. Mas isso vale mais ainda para o deus cristão. Como pode um ser abstrato, não-sensorial, incorpóreo, um ser sem necessidades, instintos e paixões ordenar a mim, que sou um ser corpóreo, sensorial, real, que seja igual ou semelhante a ele? Como pode esse ser ser para mim uma lei, o modelo de minha vida, de minha ação? Como pode ele me ditar leis? O homem não entende Deus, diz a teologia, mas Deus também não entende os homens, diz a antropologia. Que conhece um espírito de instintos, necessidades e paixões sensoriais?

De onde vêm então os preceitos da moral, exclamam os crentes, se não existe um Deus? Os tolos! Leis que correspondem à natureza humana só podem ter surgido do homem. Uma lei que eu não posso cumprir, que está acima de minhas capacidades, não é uma lei para mim, não é uma lei humana; mas uma lei humana tem por isso mesmo também uma origem humana. Um Deus pode ordenar ao homem tudo imaginável, possível e impossível. Assim como pode dizer ao homem: deveis ser perfeitos e santos como eu, pode também dizer: não deveis comer nem beber, porque eu, o Senhor, Vosso Deus, também não como e não bebo. Aos olhos de um Deus é o comer e o beber algo altamente indecente, profano, animal. Por isso leis que são dadas ao homem por um Deus, isto é, leis que têm por princípio e fim um ser abstrato e por isso mesmo só existente na imaginação, de nada servem para o homem, têm por consequência a maior bajulação, porque eu não posso ser homem sem negar o meu Deus, ou a maior antinatureza, como o provou a história do cristianismo e de outras religiões semelhantes. A consequência necessária de um ser ou Deus espiritual, isto é, abstrato, que o homem toma por modelo de sua vida é a maceração, a mortificação, a castração. A miséria material do mundo cristão tem pois seu motivo somente em seu Deus ou ideal espiritual. Um Deus espiritual só cuida da salvação da alma mas não do bem-estar físico do homem. Sim, o bem-estar físico está até mesmo na maior contradição com a salvação da alma, como o disseram os cristãos mais devotos e importantes. Por isso, ao invés do conteúdo religioso, deve o homem agora estabelecer um outro ideal. Que não seja nosso ideal um ser castrado, sem corpo, abstrato, mas o homem total, real, polivalente, completo, culto. Não só a saúde da alma, não só a perfeição espiritual pertença a nosso ideal, mas também a integridade, o bem-estar e a saúde corporal! Os gregos nos antecedem aqui com seu exemplo. Ginásticas e exercícios faziam parte de suas festas religiosas.

— Ao ideal religioso se associam sempre outras concepções irracionais, até mesmo supersticiosas. A religião concebe esse ideal como um ser de cuja vontade depende o destino do homem, como um

ser pessoal, autônomo, diverso da essência humana e que o homem deve adorar, amar e temer, em síntese, ao qual ele deve endereçar todos os seus sentimentos e intenções que ele pode ter somente para com um ser real, vivo. O homem não tem idéia ou suposição de uma outra realidade, de uma outra existência que não a sensorial, física. Por isso a religião concebe o ideal ao mesmo tempo como uma entidade física, não obstante sendo apenas um ser pensado, moral. Ela transforma o ser ou o exemplo mais elevado também num ser primeiro em si, num ser de onde surgiram e de que dependem em sua existência todos os seres sensoriais, corporais. E esse é o absurdo da religião, o fato de ela fazer da meta do homem o início do mundo, o princípio da natureza. Pelo fato de ele saber e se sentir dependente do seu ideal, pelo fato de ele sentir que nada é sem essa meta, que sem ela ele perde a finalidade e o fundamento de sua existência, então acredita ele também que o universo em geral não pode subsistir sem essa imagem primeira, que ele nada seria sem ela. É a vaidade humana que se faz valer não só no uniforme brilhante do Estado mas também na roupagem humilde dos monges e sacerdotes da religião, é (para empregar uma expressão moderna) o romantismo, que cede a seu ideal religioso o primeiro lugar, sacrificando todas as outras coisas para com isso expressar sua adoração. Assim como o apaixonado, pelo menos o apaixonado romântico, vê desaparecer as virtudes e os encantos de todas as outras mulheres em comparação com as de sua amada, assim como é esta para seus olhos a única, a incomparável, a indescritivelmente bela, a fonte, o cerne, de todas as virtudes e encantos femininos, de forma a não sobrar nada para as outras mulheres a não ser a falta de todos aqueles encantos que esta única já tomou para si, o mesmo se dá no homem também com relação ao ideal de seu amor religioso. Todas as outras coisas desaparecem no nada diante dele, porque é o cerne de todas as virtudes, de todas as perfeições. A existência de todas as outras coisas é em si inexplicável porque tão indiferentes são elas para ele quanto para o apaixonado romântico a beleza de todas as outras mulheres; mas, uma vez que elas existem apesar de seu ideal religioso, que é o único que merece existir, procura ele encontrar uma explicação para a existência delas, ainda que seja uma explicação fraca; e essa ele só encontra em sua semelhança, ainda que longínqua, com o ideal religioso, isto é, no fato de elas possuírem algo divino ainda que muito imperfeito, da mesma forma que o apaixonado romântico deixa para as outras mulheres pelo menos o direito de existirem ao lado de sua Única, por terem alguma semelhança com ela. As outras mulheres são também pelo menos mulheres, assim como os outros seres são seres tanto quanto o ser divino.

Por esse motivo dado, certamente não só por ele, explica-se também o fato de o homem conceder a seu ideal religioso o primeiro lugar dentre todos os seres, fazendo com que todas as outras coisas

surjam não só depois dele mas também a partir dele. Depois dele, porque estão depois dele hierarquicamente, porque o homem transforma o ser primeiro quanto à hierarquia também num ser primeiro quanto ao tempo, porque o homem, especialmente também num ser primeiro quanto ao tempo, porque o homem, especialmente também o homem do mundo antigo, do qual surgiu a religião, considera o ser mais antigo, anterior, como um ser mais elevado do que o mais recente*; mas ele faz com que a religião surja da Antigüidade por um motivo negativo ou nulo: somente por causa de sua ignorância, somente porque ele não sabe de onde mais pode deixá-la surgir. Um bode atrai sempre outro atrás de si. O primeiro bode da religião é que ela transforma o ideal religioso num ser primeiro, o segundo, que ela deixa que os outros seres surjam dele; mas o primeiro puxa os outros necessariamente. “Reaja contra o início!” Esse princípio vale tanto para a religião quanto para a política. Mas por mais que esse princípio seja aceito e louvado em geral na medicina, na moral e na pedagogia, é ele entretanto insultado na política e na religião. O racionalismo (para dar um exemplo na religião, que é nosso objeto) percorre e observa corretamente os bodes palpáveis da crença religiosa, que são entretanto bodes apenas de segunda classe, subordinados; mas os bodes fundamentais que têm os outros por consequência ele deixa subsistir como sacralidades intocáveis. Por isso a resposta à pergunta do racionalista ao ateu: “Que é ateísmo?” deve ser: “O racionalismo é um ateísmo incompleto, superficial; o ateísmo é o racionalismo acabado, profundo. Ou, então, a resposta é esta: “O racionalismo é um cirurgião; o ateu, um médico. O cirurgião só cura os males palpáveis, e os médicos os males internos, não-palpáveis por dedos nem pinças”. Mas voltemos ao nosso tema.

— O Deus, o ideal religioso do cristão, é o espírito. O cristão combate sua essência sensorial; ele nada quer saber do instinto “animal” vulgar do comer e do beber, do instinto “animal” vulgar do amor sexual e filial; ele considera o corpo como uma mácula e uma ignomínia que está agarrada desde seu nascimento a sua dignidade, a sua honra de ser em si um ser espiritual, como uma decadência e uma negação, necessária apenas temporariamente, de sua essência verdadeira, como uma roupa suja de viagem, como um incógnito vulgar de seu estado celestial. Ele só quer ser um espírito puro. Em verdade acreditaram os antigos cristãos na ressurreição da carne, sim, a diferença entre a crença dos cristãos, pelo menos dos antigos, e a crença dos filósofos pagãos consiste no fato de eles terem acreditado não só numa imortalidade do espírito, da faculdade do pensamento, da razão, mas também numa imortalidade corporal. “Eu quero viver não só pela alma mas também

pelo corpo. O corpo quero levar comigo”, diz Lutero. Mas esse corpo é um corpo totalmente celestial, espiritual, isto é, um corpo imaginário, um corpo que, como em geral os objetos religiosos, nada mais nos demonstra e apresenta a não ser a essência dos desejos e da imaginação humana. O corpo espiritual é um corpo que, como a fantasia e a imaginação do homem, está instantaneamente num lugar distante, que, como a imaginação e a fantasia, atravessa portas fechadas, não sendo a parede para mim um obstáculo para eu saber ou imaginar o que está atrás dela ou atrás da porta; é um corpo que não se pode afetar com nenhum soco, chute, nem ferir com golpes ou tiros, da mesma forma que não se pode dar chutes e socos numa imagem de sonhos; ele é portanto um corpo miraculoso, o desejo sobrenatural do homem realizado, que é o de ter um corpo sem doença, sem males, sem sofrimento, sem vulnerabilidade nem mortalidade e conseqüentemente sem necessidades; porque das múltiplas necessidades de nosso corpo surgem também suas múltiplas doenças e males, como, por exemplo, da necessidade do ar e, conseqüentemente, de um pulmão, surgem as doenças do pulmão. Se não necessitássemos de ar e portanto não tivéssemos pulmão teríamos uma fonte de doenças a menos do que temos atualmente. Mas o corpo celestial, espiritual não necessita de ar, de alimentos, de bebidas, é um corpo sem necessidades, divino, espiritual; em síntese: não é uma coisa diversa da essência das ficções e dos desejos humanos, é um corpo que na verdade não é um corpo. Por isso, apesar do corpo celestial podemos estabelecer o espírito como a meta do cristão, até mesmo do antigo. A diferença entre os diversos tipos de cristãos está apenas no fato de que os cristãos antigos, que acreditavam em milagres, têm por ideal ou modelo principalmente o espírito da imaginação, criado com imagens sensoriais e afetivas; os filósofos e teólogos cristãos, o espírito que abstrai os conceitos gerais das imagens, o espírito pensante; os racionalistas e moralistas, o espírito que se exterioriza em ações, o espírito prático, moral.

Por ser então para o cristão o espírito, o ser sensível, pensante, voluntário, seu ser supremo, seu ideal, transforma ele esse ser no ser primeiro, na causa do mundo, isto é, ele transforma seu espírito num ser objetivo, existente fora dele, diverso dele, do qual ele faz derivar também o mundo objetivo, existente fora dele. Deus, diz o cristão, Deus, o espírito objetivado, concebido como existente fora do homem, criou o mundo por sua vontade e razão. Mas o cristão distingue entre esse espírito criador, perfeito e infinito e seu espírito humano em geral como sendo o espírito imperfeito, limitado, finito. Esse processo da distinção, essa conclusão que leva do espírito “finito” para um espírito infinito, essa prova da existência de um Deus, isto é, aqui de um espírito perfeito, é a psicológica. Enquanto a chamada prova cosmológica parte do universo em geral, a prova fisiológica ou teleológica parte da ordem e da conexão ou finalismo da natureza, parte a prova psicológica, que

* Ex.: “A Antigüidade está mais próxima dos deuses” (Cícero, *de legibus*). (N.A.)

é a que caracteriza a essência do cristianismo, da *Psyché* ou da alma, do espírito do homem. O Deus pagão é abstraído da natureza, surgido da natureza; o Deus cristão é um Deus que surge da alma do espírito, é abstraído do espírito. A conclusão é simplesmente esta: o espírito humano existe, não podemos duvidar de sua existência; existe algo invisível incorpóreo em nós que pensa, quer e sente; mas o saber, querer e poder do espírito humano é falho, limitado pelos sentidos, dependente do corpo; o que é limitado, finito, imperfeito, dependente pressupõe algo ilimitado, infinito e perfeito; então pressupõe o espírito finito um espírito infinito como sua base; existe um tal e esse é Deus. Mas conclui-se daqui a autonomia, a existência real de um tal espírito? Esse espírito infinito não é exatamente o espírito do homem que sendo ser infinitamente perfeito? Os desejos do homem não são levados em consideração durante o surgimento desse Deus? Não deseja o homem ser livre das limitações do corpo, não deseja ele ser onisciente, onipotente, onipresente? Não é pois esse Deus, esse espírito, o desejo realizado que o homem tem de ser um espírito infinito? Não temos refletida nesse Deus a essência do homem? Os cristãos não concluem (mesmo os cristãos racionalistas atuais) desse tudo-querer-saber, dessa infinita sede de saber do homem (que aqui não será e não poderá ser satisfeita), da vontade infinita de ser feliz não-satisfeita por nenhum bem, nenhuma felicidade da terra, desse anseio por uma moralidade perfeita, não-maculada por nenhum instinto, não concluem, digo, a necessidade e a realidade de uma vida ou a existência do homem infinita, não-limitada pelo tempo desta vida e o lugar desta terra, não ataca ao corpo, à morte? Não expressam eles com isso, mesmo que indiretamente, a divindade da essência humana? Um ser que dura eternamente, que não acaba, que não está preso a nenhum tempo e nenhum espaço, um ser capaz de onisciência e de uma perfeição infinita não é um Deus ou um ser divino? É então o Deus deles, seu espírito infinito, algo diferente do protótipo daquilo que eles mesmos querem ser um dia, a imagem e o modelo do ser que no futuro evoluirá?

Qual é, pois, a diferença entre o espírito divino e o humano? Unicamente a perfeição ou infinitude; as qualidades, as características são as mesmas em ambos; segundo os psicólogos cristãos, o espírito nada tem em comum com a matéria, com o corpo; ele é, como dizem eles, um ser absolutamente distinto da essência sensorial, corpórea; mas Deus é a mesma coisa, Deus não pode ser visto, sentido, apalpado; também o espírito não o pode, o espírito pensa, Deus também; os cristãos, mesmo os racionalistas, enxergam nas coisas somente pensamentos de Deus realizados, sensorializados, materializados; o espírito tem ou é consciência, vontade, personalidade; Deus também; a diferença é apenas que o que é limitado e finito no homem é ilimitado e infinito em Deus. Mas que se manifesta nessa infinitude dos atributos divinos?

A infinitude ou ilimitação dos desejos humanos, da imaginação humana e da capacidade humana de abstração, do poder ou capacidade de abstrair o geral do individual e especial, como eu, por exemplo, abstraio o conceito geral de árvore das múltiplas e diversas árvores ao abandonar todas as diferenças, todas as peculiaridades através das quais eu distingo essas diversas árvores na realidade. O espírito infinito nada mais é que o conceito geral do espírito que é representado pela imaginação como um ser autônomo por ordem dos desejos humanos e do instinto de ser feliz. “Quanto mais indefinida”, diz Tomás de Aquino, “quanto mais geral e abstrata for uma palavra ou uma definição, tanto mais serve ela a Deus, tanto mais devida é ela a Ele”. Já vimos isso antes na questão da existência, da essência de Deus em geral. Agora, uma vez que nos encontramos na essência do cristianismo, cuja essência é o espírito, temos de demonstrar isso nos atributos espirituais de Deus. Deus, está, — por exemplo, na Bíblia, é o amor, isto é, Deus é o amor pensado em geral; o amor humano consta de diversos tipos, assim como amizade, amor à pátria, amor sexual, amor a filhos e pais, boa intenção para com os homens em geral, humanitarismo; no homem ele se baseia em tendência, sentimento, sensualidade; mas o amor abstraído de todos esses tipos, de todas as características sensoriais e especiais, o amor pensado puramente em si mesmo, é o amor tal qual é atribuído a Deus ou pensado como Deus. Um outro exemplo é a palavra de Deus ou a palavra divina. Os antigos cristãos, que pensavam de modo muito mais coerente do que os modernos, que transportaram para a teologia toda a psicologia e a antropologia, atribuíam ao espírito divino também uma palavra divina, e com muita razão. O espírito se expressa da maneira mais espiritual, mais correspondente a ele somente em palavras, sim, pensar e falar, ainda que não seja externamente com os lábios, são atos inseparáveis; com a palavra desaparece também o pensamento, com o nome, a coisa que ele designa; por isso os homens só começaram a pensar quando começaram a falar, a formar palavras. Por isso, quando se atribui a Deus espírito, razão, quando se fala dos pensamentos de Deus, deve-se ser bastante coerente para falar também das palavras de Deus. Se não se envergonha de deixar o mundo sensorial, corporal surgir do pensamento e da vontade de um espírito, se não se envergonha de afirmar que as coisas não são pensadas porque existem mas sim que existem porque são pensadas, que não se envergonhe também de deixá-las surgir pela palavra, não se envergonhe também de afirmar que as palavras não existem porque as coisas existem, mas sim que as coisas só existem por causa das palavras. O espírito enquanto espírito só atua através da palavra, só penetra no mundo fenomenal através dela.

Por isso, a antiga teologia e a religião deixavam o mundo surgir à moda correspondente à essência de um Deus enquanto espírito ao deixarem-no surgir pela palavra de Deus, pelo verbo divino. Essa

exemplos e provas dessa sua fé, isto é, ele interpreta a natureza de acordo com seu sentido, sua fé. Por isso onde os cristãos (como na alternância das estações do ano, no nascer e no pôr-do-sol) viam provas ou imagens de sua imortalidade, de sua ressurreição, porque acreditavam nela, vendo pois tudo com as lentes dessa fé, aí viam os pagãos, que não acreditavam na imortalidade, exatamente as provas ou imagens de sua transitoriedade e mortalidade. Horácio diz, por exemplo, o Zéfiro derrete o gelo, o verão destrói a primavera que por sua vez desaparece logo que o outono despeja seus frutos e logo depois volta o inverno sem vida. Mas novas fases da lua suprem as perdas do céu; somente nós desaparecemos de uma só vez, como o piedoso Enéias, o rico Tulo e Anco, somos poeiras e sombras. Como posso crer que após a destruição visível, palpável, inegável do corpo ainda permanece a chamada alma, o espírito, a essência do homem, se eu não creio que existe uma alma, um espírito sem corpo e que esse espírito sem corpo é a entidade mais poderosa e elevada, a essência diante da qual todas as entidades sensoriais, corpóreas nada podem nem são? Por isso, a crença na imortalidade pressupõe a crença na divindade, ou seja, o homem imagina um Deus porque sem um Deus ele não pode pensar em imortalidade. Na idéia, na doutrina é a imortalidade apenas uma conseqüência da crença em Deus; mas na prática ou na verdade é essa crença na imortalidade o fundamento da crença em um Deus. O homem não crê na imortalidade porque crê em Deus, mas crê em Deus porque crê na imortalidade, porque sem a crença em Deus não pode fundamentar a crença na imortalidade. Aparentemente vem primeiro a divindade e depois a imortalidade; mas na verdade vem primeiro a imortalidade e depois a divindade. A divindade só vem primeiro à medida que ela é o meio, a condição, da imortalidade ou, dito de outra maneira: ela vem primeiro porque é a felicidade e a imortalidade personificada, autônoma, é a essência futura do homem concebida e realizada como presente, de forma que a crença na imortalidade e na divindade não são dogmas ou objetos especiais de fé, mas a crença em Deus é indiretamente a crença na imortalidade e, inversamente, a crença na imortalidade é a crença em Deus.

Contra essa afirmação de que Deus e imortalidade são idênticos, pode-se objetar que podemos crer em Deus sem crer na imortalidade, como se constata não só em muitos indivíduos mas também em povos. Mas um Deus ao qual não está associada a idéia ou a crença na imortalidade do homem não é um Deus verdadeiro, genuíno, é apenas uma natureza endeusada; porque a divindade e a eternidade de um ente natural não contém em si a imortalidade do homem: a natureza não tem coração, é insensível perante os desejos do homem, não se preocupa com o homem. Se eu conceber o sol, a lua e as estrelas como seres eternos, como os antigos persas e outros povos, de que me adianta? Sol, lua e estrelas existiam antes que um olho humano os visse, eles não

existem porque os vejo, mas eu os vejo porque existem; não obstante existindo somente para um olho não existem para meu olho sem o efeito sobre o olho a que chamamos luz; em síntese, o meu vê-los pressupõe sua existência; eles existiam antes que eu os visse e vão existir quando eu não mais os vir; porque não existem para ser vistos por mim. Que resulta daí para a imortalidade de meu olho ou de minha essência em geral? O Deus, do qual não resulta uma imortalidade, ou é uma entidade natural, ou é um ser individual, sem dúvida humano mas aristocrata como os deuses do politeísmo, isto é, dos gregos. Entre os gregos, os homens são chamados mortais, e os deuses, os imortais. A imortalidade é aqui idêntica ao conceito de divindade, mas ela é um privilégio da divindade, ela não passa para o homem, porque os deuses são aristocratas que não prescindem de nenhum de seus direitos, porque são seres ciumentos, egoístas, invejosos. Em verdade são seres totalmente humanos, trazem em si os vícios e as paixões dos gregos; formam entretanto uma classe especial de seres e por isso não permitem que a vulgar horda humana participe de sua felicidade e imortalidade. “Os deuses deram aos miseráveis homens o medo e a dor, mas eles mesmos vivem felizes e sem preocupação”, lemos na *Ilíada*. De resto, pelo menos em Homero, o pai e padrinho dos deuses gregos, a imortalidade não tem muito a dizer, porque, apesar de não morrerem realmente, podem entretanto morrer. Ou o Deus ao qual não está associada a imortalidade é apenas um Deus nacional, como o Deus dos antigos judeus. Os judeus não acreditavam numa imortalidade mas apenas na subsistência da espécie através da procriação; desejavam para si apenas uma vida longa e descendência, como em geral os povos antigos, especialmente os orientais, entre os quais era tida e ainda é tida como a maior desgraça partir do mundo sem filhos. Mas o Deus Jeová, pelo menos o antigo, não se distingue, quanto a sua essência, da essência dos antigos israelitas. Tudo que o israelita detestava, seu deus detestava também; tudo que o israelita cheirava com prazer era também para o seu Senhor um odor agradável — “Noé fez um sacrifício ao sair da arca, e o Senhor cheirou o odor agradável”. Sim, até mesmo os alimentos que os hebreus comiam eram também os alimentos de Deus. A idéia de um deus nacional só pode se associar o pensamento de uma duração eterna da nação. Jeová diz ao ancestral dos judeus, Abraão: vou abençoar a tua estirpe e multiplicá-la como as estrelas no céu e a areia à beira do mar.

O Deus que não inspira no homem a consciência de sua imortalidade, não encontrando o homem a garantia de que ele viverá eternamente, é apenas um Deus quanto ao nome mas não quanto ao fato. Um tal Deus-nome é, por exemplo, o Deus de muitos dos chamados filósofos especulativos, que negam a imortalidade e mantêm Deus; mas eles só se prendem a esse deus porque sem ele não podem pensar nem explicar muita coisa, porque ele deve preencher as lacunas de seu sistema

e de sua cabeça; ele é portanto uma entidade apenas teórica, filosófica. Um tal deus é também o deus de muitos naturalistas racionalistas, o qual nada mais é que a natureza personificada ou a necessidade natural, o universo, com o qual certamente a idéia da imortalidade não se concilia, porque na idéia do universo o homem desaparece das vistas, ele se vê desaparecer; ou esse deus é apenas a causa primeira da natureza ou do universo. Mas uma causa primeira universal ainda está longe de ser um deus. Como causa primeira do universo eu posso imaginar uma mera energia natural. Um Deus é essencialmente um objeto da adoração, do amor, da devoção; mas eu não posso adorar, amar uma força natural. Um deus não é uma entidade natural, uma força natural mas sim uma força da abstração, da imaginação, do coração. Um Deus é por excelência um ser do coração; um Deus não é uma coisa (digo no penúltimo parágrafo do tratado sobre a essência da religião que foi a base destas preleções) que podes encontrar com o telescópio no céu da astronomia, ou com a lente num jardim botânico, ou com a picareta nas minas mineralógicas da geologia, ou com o bisturi nas entranhas dos animais e dos homens; tu o encontras somente na fé, somente na imaginação, somente no coração do homem; porque ele mesmo nada mais é que a essência da fantasia ou imaginação, a essência do coração humano. Um Deus é portanto essencialmente um ser que realiza os desejos do homem. Mas antes de tudo pertence aos desejos do homem (pelo menos do homem que não limita seus desejos pela necessidade natural) o desejo de não morrer, de viver eternamente; sim, esse desejo é o último e mais elevado desejo do homem, o desejo dos desejos, porque a vida é o cerne de todos os bens; por isso um Deus que não realiza esse desejo, que não anula a morte nem pelo menos a substitui por uma outra vida nova, não é um Deus, pelo menos um Deus verdadeiro, correspondente ao conceito de um Deus. Da mesma forma que a crença na imortalidade é infundada sem a crença na divindade, igualmente infundada é a crença em Deus sem a crença na imortalidade. Deus é essencialmente um ideal, um protótipo do homem; e o protótipo do homem não existe para si mas sim para o homem; seu significado, seu sentido, sua meta é apenas que o homem se torne o que o protótipo representa; o protótipo é apenas a essência do homem personificada, futura e concebida como uma essência própria. Um Deus é pois essencialmente um ser comunista, não-aristocrático; ele divide com os homens tudo o que tem e é; todas as suas qualidades tornam-se qualidades do homem, e com muita razão, pois elas surgiram do homem; elas são abstraídas do homem e no fim são dadas novamente ao homem. “Deus é feliz”, diz Lutero, “mas ele não quer ser feliz só para si”.

A religião concebe Deus como um ser autônomo, pessoal; por isso apresenta ela também a imortalidade e outros predicados divinos, dos quais o homem participa ou participará, como um dom, um presente

do amor e da bondade divina. Mas o verdadeiro motivo pelo qual o homem, no fim da religião, no qual estamos agora, torna-se um ente divino na doutrina escatológica*, o verdadeiro motivo disso é que o Deus, pelo menos o cristão, nada mais é que a essência do homem. Mas se a essência do homem é uma essência divina, é uma consequência necessária que também os indivíduos sejam ou se tornem deuses. O ideal ou protótipo é ao mesmo tempo a garantia não só da divindade e da imortalidade, não só da essência do homem em geral, da essência abstrata do homem, que é o espírito, a razão, a vontade, a consciência, e que é endeusada no deus incompreensível, no chamado Deus-Pai, mas também do indivíduo, do homem real, que é no cristianismo o Deus-Homem Cristo, no qual torna-se evidente e manifesto que a essência divina não é uma essência diversa do homem. O racionalista moderno em sua mediocridade, inação e superficialidade abandonou o Deus-Homem mas conservou o Deus, isto é, ele abandonou a consequência necessária da crença em Deus mas conservou a base; ele conservou a doutrina, como já mostrei em outra oportunidade, mas condenou a aplicação, o exemplo, o caso individual, sensorial em que essa doutrina se justifica. Conservou o espírito (Deus é um espírito, diz tanto o racionalista quanto o antigo cristão) mas ele perdeu a cabeça, apesar de seu espírito e de sua crença racional; ele possui espírito sem cabeça, enquanto que o antigo cristão, muito racional e naturalmente, deu ao espírito divino uma cabeça com a cabeça de seu Homem-Deus como órgão necessário e sintoma do espírito. O racionalista possui uma vontade divina mas sem as condições e manifestações necessárias da vontade, sem os nervos e músculos, em síntese, sem os instrumentos através dos quais o Deus cristão confirma e manifesta, nos milagres do Homem-Deus, que ele possui uma vontade real; o racionalista fala da bondade e da providência divina, mas ele abandona o coração humano do Homem-Deus sem o qual bondade e providência são meras palavras sem verdade; o racionalista fundamenta a imortalidade na idéia de Deus, em verdade não só nela mas junto dela; ele fala das qualidades divinas como penhores da imortalidade, “assim como Deus, também nós somos imortais”; entretanto condena ele o testemunho dessa inseparabilidade ou unidade da divindade e da imortalidade ao condenar como uma superstição idólatra a unidade da essência divina e humana no Homem-Deus. A conclusão: “tanto quanto Deus somos nós também imortais” é fundada e justificada quando tem por premissa ou pode ser traduzida no princípio: “Assim como Deus é homem, da mesma forma o homem é Deus, da mesma forma é também portanto a característica do

* *In der Lehre von den letzten Dingen*, literalmente: “na doutrina das últimas coisas”. Prefiro substituir essa expressão por *escatológica*, *escatologia*, existente em todas as línguas, como em português, palavra oriunda do grego *éschatos*, último, e que se refere exatamente às últimas coisas, ao fim do mundo”. (N.T.)

homem a característica de um Deus que é não estar submetido à morte, à necessidade de um fim”.

A conclusão da imortalidade do homem partindo do conceito e da existência de um Deus se baseia somente na unidade, isto é, na não-diversidade da essência divina e humana. Mesmo a fé religiosa, não obstante apresentando a imortalidade somente como uma conseqüência da bondade de Deus, como uma questão da graça, do livre arbítrio divino, baseia-se no parentesco da essência e do espírito humano e divino. Mas parentesco pressupõe unidade e igualdade de essência ou de natureza, ou é antes apenas uma expressão sensorial para unidade e igualdade. Por isso a crença do homem na imortalidade, decerto não no sentido da imortalidade cristã, pode-se prender (e com isso restrinjo e corrijo um princípio pronunciado anteriormente) a um objeto, a um ente da natureza em si indiferente com relação ao homem, como por exemplo o sol e outros corpos celestes; mas isso somente sob a condição de que o homem se considere um ser aparentado com esses corpos celestes e creia que sua essência e a essência desses seja de uma mesma natureza. Se eu possuo uma origem celestial, uma essência celestial, é natural que não deva morrer assim como esses corpos, se eu os concebo como imortais. A imortalidade deles garante a minha, pois como poderia o Pai deixar seus próprios morrerem? Assim iria ele combater contra sua própria carne e sangue, contra sua própria essência. Assim como um ente celestial só gera entes celestiais, um ser imortal só gera filhos ou seres imortais. Então o homem faz sua existência derivar de um Deus para com isso assegurar para si uma origem divina, e através dessa a divindade, isto é, a imortalidade de sua essência. Quem quer escapar à morte, a conseqüência da necessidade natural, deve escapar também ao motivo da morte, que é a própria natureza. Quem não quer acabar, perecer com a natureza, não pode também começar, ter início na natureza, mas sim num Deus. Não a natureza, não! Um ente divino e sobrenatural é que é minha causa, isto é, em bom alemão: eu sou um ente sobrenatural, divino, mas o motivo de minha sobrenaturalidade e divindade não é o fato de eu derivar de um ser sobrenatural, mas eu me faço derivar de um tal porque no fundo de minha essência eu já me sinto como tal antes dessa derivação e por isso não posso me conceber como surgido da natureza, do mundo. “Vemos”, diz Lutero em sua interpretação do Gênesis, “que o homem é uma criatura especial, criada para participar da divindade e da imortalidade, porque o homem é uma criatura mais excepcional do que o céu, a terra e tudo o que neles está contido”. “Eu sou um homem”, diz ainda Lutero numa outra passagem já apresentada em meus escritos anteriores, “e isto é um título mais elevado do que ser um príncipe. Motivo: o príncipe não foi Deus que criou, mas os homens, enquanto que o fato de ser eu um homem foi realizado por Deus”. Da mesma forma diz o filósofo pagão Epíteto

que, no entanto, se aproxima demais do cristianismo em suas doutrinas e concepções: “Aquele que tivesse bem em mente que todos nós temos Deus por causa principal, que Deus é o pai dos homens e dos deuses, certamente não se julgaria pequeno ou humilde. Mas se o Imperador te tomasse por seu filho ninguém suportaria teu orgulho. Então a idéia de que és filho de Deus não te deve elevar, tornar-te orgulhoso?”. Mas tudo o que existe, todos os seres não são também filhos de Deus? conforme a religião, Deus não criou tudo? Sim, mas não é no mesmo sentido que ele é criador de animais, plantas e pedras que ele é criador do homem; com relação aos homens ele é o Pai, mas não o pai dos animais, caso contrário os cristãos seriam irmãos dos animais, uma vez que concluíram que, sendo Deus o pai dos homens, todos os homens são e devem ser irmãos. “Ele (Deus)”, diz, por exemplo, Lutero em sua apostila eclesiástica, “é o vosso Pai e somente o vosso Pai, não dos pássaros, nem dos gansos, nem dos patos (nem dos ímpios pagãos)”. Da mesma forma distinguiam os platônicos, que possuíam quase a mesma teologia dos cristãos, mas nenhuma cristologia, entre Deus enquanto operário, fabricante e Deus enquanto Pai; Deus, enquanto criador dos seres espirituais, dos homens, era chamado Pai, e Deus enquanto criador dos seres inanimados e animais era chamado operário, feitor* (Plutarco, *Questões platônicas*). O sentido da doutrina de que Deus é o pai dos homens ou os homens são filhos de Deus é então que o homem tem origem divina, sendo portanto de essência divina e imortal. Deus enquanto pai comum dos homens nada mais é que a unidade e a igualdade da espécie humana personificada, o conceito genérico em que são anuladas, abandonadas, todas as diferenças dos homens, conceito esse que, porém, é concebido como um ser autônomo em contraste com o homem real.

Por isso é natural e necessário que as qualidades divinas se tornem qualidades humanas, pois o que vale para o gênero vale também para as espécies; o gênero é apenas aquilo que compreende todos os indivíduos, o que é comum a todos. Por isso, quando se crê num Deus sem se crer na imortalidade, ou o verdadeiro sentido e conceito de divindade ainda não foi encontrado, ou já foi perdido. E este é: Deus é o conceito genérico do homem personificado, a divindade e a imortalidade do homem personificadas. A crença do homem em Deus, entenda-se, em Deus enquanto não expressa a essência da natureza, é portanto, como já afirmei em *A essência do cristianismo*, apenas a crença do homem em sua própria essência. Um Deus é apenas um ser que realiza os desejos do homem, mas como posso crer num ser que realiza meus desejos, se eu não acreditar antes ou ao mesmo tempo na

* A expressão platônica grega é *demiurgos*. (N.T.)

sacralidade, na essencialidade, na autenticidade e na validade incondicional de meus desejos? Mas como posso eu acreditar na necessidade da realização de meus desejos, que é o fundamento da necessidade de um realizador de vontades, de um Deus, sem acreditar em mim, na verdade e na sacralidade de minha essência? Aquilo que eu desejo é meu coração, minha essência. Como posso distinguir minha essência de meus desejos? Portanto é a crença em Deus dependente só da crença do homem na alteza sobrenatural de sua essência. Ou, na essência divina objetiva ele somente sua própria essência. Na onisciência divina realiza ele apenas (para resumir o que foi dito) seu desejo de saber tudo ou objetiva apenas a capacidade do espírito humano de não ficar restrito a este ou aquele objeto em seu conhecimento mas de compreender tudo; na onipresença divina realiza ele apenas o desejo de não ficar preso em algum lugar ou objetiva apenas a capacidade que tem o espírito humano de estar em toda parte; na eternidade divina realiza ele apenas o desejo de não ficar preso a nenhum tempo, de não acabar, ou objetiva apenas a infinitude e (pelo menos, se pensa coerentemente) o não-ter-início (*Anfangslosigkeit*) da essência humana, da alma humana, porque se a alma humana não pode morrer, acabar, não pode também surgir, começar, como muitos acreditaram muito coerentemente; na onipotência divina realiza ele apenas o desejo de tudo poder, um desejo que está intimamente relacionado com o de tudo saber ou que é apenas uma consequência dele; porque o homem só pode o que sabe, como já diz Bacon, quem não sabe como se faz uma coisa não pode fazê-la; o poder pressupõe o saber, por isso quem deseja saber tudo deseja também poder tudo; ou, na onipotência divina o homem objetiva e endeusa apenas sua onipotência, sua capacidade ilimitada para tudo. O animal (diz um pensador cristão que escreveu sobre a verdade da religião cristã, Hugo Grotius) só pode isto ou aquilo, mas o poder, a faculdade do homem é ilimitada. Na felicidade e na perfeição divina o homem realiza apenas o desejo de ser feliz e perfeito, portanto também perfeito moralmente, porque sem perfeição moral não existe felicidade: quem pode ser feliz com ciúme, inveja, maldade, rancor, ambição e devassidão? A essência divina é pois a essência do homem, não porém como ela se mostra na realidade prosaica mas como é, deve ser e será de acordo com as exigências poéticas, os desejos e as concepções do homem. O mais ardente, íntimo e sagrado desejo e pensamento do homem é ou pelo menos foi o desejo, a idéia da vida imortal, o pensamento e o desejo do homem de ser um ser imortal. Por isso a essência imortal desejada e pensada do homem é a essência divina. Ou, Deus não é nada mais além da essência futura, imortal, do homem enquanto pensada como entidade autônoma em contraste com o homem presente, que existe corporal e sensorialmente. Deus não é um ente humano, é supra-humano; mas o homem futuro, imortal é também um ente que está acima do homem presente, real, mortal. Tanto quanto Deus é diverso do homem,

tão diverso é também o homem acreditado, futuro ou imortal do homem real, presente e mortal. Em síntese, a unidade, a não-diversidade da divindade e da imortalidade, portanto a divindade e humanidade, é o enigma resolvido da religião, principalmente da cristã. Assim como a natureza enquanto objeto e essência dos desejos e da imaginação humana é o cerne da religião da natureza, assim também é o homem enquanto objeto e essência dos desejos humanos, da faculdade humana de imaginação e abstração, o cerne da religião espiritual, da religião cristã.

TRIGÉSIMA PRELEÇÃO

Com a demonstração de que somente na imortalidade é atingido e encontrado o sentido e o objetivo da divindade, de que a divindade e a imortalidade são idênticas, de que a divindade, de um ser autônomo que ela é inicialmente, torna-se no fim, como imortalidade, uma característica do homem, chego ao fim de meu propósito e assim à conclusão de minhas preleções. Pretendi demonstrar que o deus da religião natural é a natureza, o deus da religião espiritual, do cristianismo, é o espírito ou a essência do homem em geral, tudo isso com a intenção de que o homem, de agora em diante, procure e encontre as motivações de seu agir, a meta de seu pensamento, a fonte de salvação de seus males e sofrimentos em si mesmo, não mais fora de si, como o pagão, nem acima de si, como o cristão. Eu não poderia naturalmente estender essa prova (com relação ao cristianismo, que é o que mais nos interessa) a todas as doutrinas e concepções individuais; muito menos poderia estendê-la à história da filosofia cristã, como tinha em mente de início. Mas também não é necessário, pelo menos num objeto como foi o destas preleções desenvolver seu tema até o particular e o especial. O principal são os elementos, os primeiros princípios, os fundamentos dos quais resultam os princípios subordinados por mera conclusão. E estes, os princípios de minha doutrina, eu apresentei da maneira mais clara possível. Certamente poderia ter resumido as primeiras preleções. Mas isenta-me de culpa a circunstância de não ter sido eu um professor acadêmico, de não estar habituado com aulas, de não ter diante de mim um caderno elaborado, pelo que não soube medir e dividir minha matéria de acordo com o cálculo acadêmico. Entretanto terminaria minhas preleções com um hiato se pretendesse encerrá-las com as provas apresentadas na última aula; deixei pois incólumes as premissas, os princípios ou suposições pelas quais o cristão conclui uma divindade e uma imortalidade.

Deus, dizia eu, é o realizador ou a realidade dos desejos humanos de felicidade, perfeição, imortalidade. Portanto, pode-se concluir, quem

tirar Deus do homem, este arranca seu coração de seu corpo. Mas eu combato as hipóteses pelas quais a religião e a teologia concluem a necessidade e a existência da divindade ou (o que dá na mesma) da imortalidade. Afirmo que os desejos que só se realizam na imaginação ou a partir dos quais é deduzida a existência de um ser imaginário são desejos apenas imaginários, não reais, não verdadeiros, do coração humano; afirmo que as limitações que a imaginação religiosa supera com a divindade ou a imortalidade são qualidades necessárias do ser humano que não podem ser separadas dele e que, portanto, não são limitações, a não ser somente na imaginação do homem. Assim não é, por exemplo, nenhuma limitação para o homem o fato de ele ser preso a espaço e tempo, o fato de “seu corpo prendê-lo na terra”, como diz o racionalista, “impedindo com isso que ele saiba o que se passa na Lua ou em Vênus”. O peso que me prende à terra não é nada mais que o fenômeno de minha ligação com a Terra, de minha inseparabilidade dela; que serei eu se acabar com essa ligação com a Terra? Um fantasma, porque sou essencialmente um ente da Terra. Meu desejo de descer em outros corpos celestes é portanto apenas um desejo imaginário*. Se esse desejo pudesse se realizar, eu iria me convencer de que ele é um desejo apenas fantástico e tolo, pois eu iria sentir um grande incômodo num corpo celeste estranho e por isso, mas infelizmente!, concluiria tarde demais que seria melhor e mais racional permanecer sobre a Terra.

Existem muitos desejos do homem que não se compreendem bem quando se crê que eles deveriam ser realizados. Eles querem permanecer desejos, têm seu valor somente na imaginação; sua realização seria a mais amarga decepção para o homem. Um tal desejo é também o desejo de vida eterna. Se esse desejo fosse realizado, os homens se sentiriam enfadados com a vida eterna e desejariam a morte. Em verdade o homem não deseja para si uma morte prematura, violenta, horrível. Tudo tem sua medida, diz um filósofo pagão, enfaramos de tudo, até mesmo da vida e finalmente o homem deseja também a morte. A morte normal, natural, a morte do homem realizado, que viveu o que tinha de viver, nada tem de horrível. Os velhos anseiam freqüentemente pela morte. O filósofo alemão Kant esperava a morte com impaciência, ele ansiava por ela não para tornar a viver mas na ânsia por seu fim. Somente a morte antinatural, a morte infeliz, a morte da criança, do jovem, do homem em seu pleno vigor nos revolta contra a morte e produz o desejo de uma nova vida**. Mas, por mais terríveis e dolorosos

* Atualmente, após a descida na Lua pelos astronautas norte-americanos, talvez F. não lançasse mão desse argumento. Entretanto, lembre-se que as condições da Terra são mantidas dentro dos uniformes e capacetes. (N.T.)

** Em nossa era “evoluída”, F. descobriria vários exemplos de mortes “não-desejadas” nos acidentes dos meios de transporte. (N.T.)

que sejam tais acidentes para os que sobrevivem, eles não justificam a aceitação de uma vida além-túmulo pelo simples motivo de esses casos anormais (são anormais mesmo que fossem tão freqüentes quanto a morte natural) só poderem ter por conseqüência um além anormal, um além só para aqueles que morreram cedo ou de morte violenta; mas um tal além especial seria algo incrível e absurdo.

Assim como o desejo de vida eterna é também o desejo de onisciência e de perfeição ilimitada apenas um desejo imaginário, e o instinto ilimitado de saber e perfeição subjacente a esse desejo só é atribuído ao homem, como a história e a experiência quotidiana o demonstram. O homem não deseja saber tudo, ele só deseja saber aquilo para o que ele tem predileção e tendência especial. Mesmo o homem dotado do instinto do saber universal, o que é um fenômeno raro, não quer saber tudo sem distinção; ele não quer conhecer todas as pedras como o mineralogista de profissão, nem todas as plantas, como o botânico; ele se satisfaz com o geral, porque este corresponde a seu espírito geral. Da mesma forma não quer o homem poder tudo mas somente aquilo pelo que ele sente uma tendência especial; ele não busca uma perfeição ilimitada, indefinida, que só se realiza em um Deus ou num além infinito, mas ele busca uma perfeição determinada, definida, uma perfeição que esteja dentro de uma esfera determinada. Por isso não são só os indivíduos que vemos estagnados quando atingem um determinado estágio, um determinado grau de desenvolvimento e aperfeiçoamento de suas capacidades, mas até mesmo povos assistimos durante milênios paralisados no mesmo estágio. Assim estão os chineses e os hindus até hoje no mesmo estágio em que já estiveram há milênios. Como conciliar esses fenômenos com o instinto ilimitado de aperfeiçoamento que o racionalista atribui ao homem e para o qual ele procura arranjar um lugar no além infinito? O homem, ao contrário, não possui somente o instinto de caminhar mas também o instinto de descansar, de permanecer no estágio correspondente ao desígnio de seu ser. Desses impulsos opostos surge a luta da história, a luta também de nosso presente. Os progressistas, os chamados revolucionários, querem ir para a frente, os conservadores querem deixar tudo como está, não obstante (porque na maioria são fiéis) com relação à morte não pertençam aos estáveis, permitindo no além as mudanças mais radicais, as transformações mais revolucionárias de sua essência para passar sua existência interessante. Também os revolucionários não querem progredir ao infinito mas têm uma meta determinada com cuja aquisição eles descansam. Por isso são sempre outros homens, jovens, que continuam a tecer o fio da história que é interrompido pelos antigos progressistas assim que atingem a meta de seus desejos e com isso o limite de seu ser e de sua razão.

Da mesma forma que o homem não tem um instinto ilimitado de saber e se aperfeiçoar, não tem também um instinto de ser feliz insaciável, ilimitado, não-contentável pelos bens da terra. O homem, mesmo o que crê na imortalidade, é antes perfeitamente contente com a vida terrena, pelo menos enquanto ele se sente bem, enquanto não lhe falta o essencial, enquanto não o atinge uma desgraça pesada, especial. O homem só quer combater os males desta vida, na verdade não quer uma vida essencialmente diversa. “Os groenlandeses, por exemplo, colocam seu paraíso sob o mar, porque daí retiram a maior parte dos alimentos. Ai existem, dizem eles, boa água e excesso de pássaros, peixes, leões marinhos e animais de curso que se deixam capturar sem esforço ou se acham até mesmo cozidos em grandes caldeirões”. Aqui temos um exemplo, uma imagem do instinto humano de ser feliz. Os desejos do groenlandês não vão além dos limites de sua terra, de sua natureza. Ele não quer coisas essencialmente diversas do que sua terra lhe oferece, ele só quer o que ela lhe dá, mas de boa qualidade e em grande quantidade. Mesmo no além ele não quer parar de pegar peixes e leões marinhos — o que ele é não é para ele uma limitação, um lastro, ele não quer sair de sua espécie, de seu estágio e ofício essencial — ele quer apenas pescar no além com maior conforto e facilidade. Que desejo modesto! O homem culto, cuja vida e espírito não estão presos num local restrito como estão o espírito e a vida do primitivo que nada conhece além de sua terra e cuja inteligência não se estende para além de algumas milhas geográficas, naturalmente não tem também desejos restritos. Ele não só quer, para permanecermos no exemplo, os animais e frutos comestíveis de sua terra, ele quer também as especiarias das mais longínquas regiões; seus prazeres e desejos são infinitos em comparação com os do primitivo; entretanto não vão além da natureza da terra, nem além da natureza do homem em geral. Quanto à espécie, coincide o homem culto com o primitivo; ele não deseja alimentos celestiais, dos quais ele nada sabe, ele só quer produtos da terra, ele não pretende anular o comer em geral, ele só pretende acabar com os alimentos rudes, restritos exclusivamente aos produtos deste local. Em síntese: o instinto de ser feliz racional e natural não ultrapassa a essência do homem, a essência desta vida, desta terra, ele só quer acabar com os males e limitações que devem ser realmente combatidos, que não são necessários, que não pertencem à essência da vida.

Portanto, desejos que ultrapassam a natureza ou a espécie humana, como, por exemplo, o desejo de não comer, de não mais ficar submetido às necessidades corporais, são desejos fictícios, fantásticos e conseqüentemente é o ser que realiza esses desejos e a vida onde eles serão realizados apenas um ser ou uma vida fictícia, fantástica. Por outro lado os desejos que não ultrapassam a espécie humana ou a

natureza, que não têm sua base somente em fantasias infundadas e sentimentalismos antinaturais mas numa necessidade e num instinto real da natureza humana, encontram sua realização dentro da espécie humana, no decorrer da história humana. A conclusão de um além religioso ou teológico, de uma vida futura para o fomento do aperfeiçoamento dos homens seria justificada somente se a humanidade só permanecesse num mesmo estágio, se não houvesse uma história, um aperfeiçoamento, uma melhora da espécie humana na terra, não obstante até mesmo neste caso não seria esta conclusão verdadeira, ainda que justificável.

Mas existe uma história da cultura humana: até mesmo os animais e plantas, com o decorrer dos anos, se transformam e se cultivam tanto, que não podemos mais encontrar e demonstrar na natureza seus ancestrais. Inúmeras coisas que não sabiam nem podiam nossos ancestrais, podemos e sabemos nós agora. Copérnico (um exemplo que já apresentei em minha *Questão da imortalidade*, sob o ponto de vista da antropologia, mas que não posso me conter de repeti-lo porque é bastante importante) confessou em seu leito de morte que em toda sua vida não tinha visto o planeta Mercúrio nem uma vez por mais que se esforçasse e desejasse isso. Atualmente os astrônomos o vêem com seus poderosos telescópios em pleno meio-dia. Assim os desejos do homem que não são fictícios, fantásticos, realizam-se no curso da história, do futuro. Assim, também o que é para nós agora apenas um desejo será um dia realizado, inúmeras coisas que, para os presunçosos protetores e defensores das concepções e instituições religiosas atuais, das condições presentes sociais e políticas, são tidas por impossíveis, serão um dia realidade; inúmeras coisas que não sabemos agora mas que gostaríamos de saber serão conhecidas por nossos descendentes. Ao invés de divindade na qual se realizam apenas os desejos infundados e luxuriosos do homem, temos portanto de estabelecer a natureza ou a espécie humana, ao invés da religião a cultura, ao invés do além de nosso túmulo no céu o além de nosso túmulo na terra, o futuro histórico, o futuro da humanidade.

O cristianismo estabeleceu como meta a realização dos desejos irrealizáveis do homem e exatamente por isso deixou de lado os desejos atingíveis do homem; ele arrancou o homem à vida temporária através da promessa da vida eterna, arrancou-o à confiança em suas próprias forças através da confiança na ajuda de Deus, arrancou-o à fé numa vida melhor na terra e do esforço para consegui-la através da fé numa vida melhor no céu. O cristianismo deu ao homem o que ele deseja em sua imaginação, mas exatamente por isso não deu o que ele exige e deseja na verdade e na realidade. Em sua imaginação exige ele uma felicidade celestial, excessiva, mas na verdade ele deseja é uma felicidade terrena, comedida. Para a felicidade terrena certamente não é necessário

riqueza, luxo, abundância, suntuosidade, brilho e outros refinamentos, mas somente o necessário, somente aquilo sem o que o homem não pode existir como homem. Mas que multidão de homens está privada do necessário! Por esse motivo acusam os cristãos de criminoso e desumano negar o além e assim retirar dos miseráveis e desgraçados desta terra o único consolo, a esperança de uma vida melhor no além. Exatamente aqui encontram também o significado ético do além, sua unidade com a divindade, porque sem o além não há recompensa, não há uma justiça que deva recompensar no céu a desgraça daquele que aqui sofre e é infeliz, pelo menos quando não é culpado. Mas essa defesa do além é apenas um pretexto, porque por esse motivo só se deduz um além, uma imortalidade para os infelizes, não porém para aqueles que já foram suficientemente felizes na terra para encontrar os meios necessários para a satisfação e o desenvolvimento de suas necessidades e capacidades humanas. Para estes resulta, pelo motivo alegado, apenas a necessidade de ou terminar sua existência com a morte, porque já atingiram a meta dos desejos humanos, ou ocupar no além um lugar pior do que aqui, uma vez que ocuparão no céu o lugar que seus irmãos ocuparam na terra. Assim, os kamtchadalos acreditam realmente que aqueles que eram pobres aqui serão ricos no outro mundo, e os ricos serão pobres, para que haja um certo equilíbrio entre as condições deste e daquele mundo. Mas assim não querem nem crêem os senhores cristãos que pelo motivo apresentado defendem o além, querem viver lá como os pobres e os infelizes.

O mesmo que se dá com esse argumento em favor do além dá-se também com o argumento em favor da crença em Deus que muitos trazem na boca, dizendo que o ateísmo é sem dúvida correto, que eles próprios são ateus, mas que o ateísmo é apenas um assunto para os senhores eruditos, não para os homens em geral, que não serve para o público, para o povo; daí ser indevido e criminoso ensinar-se o ateísmo publicamente. Mas os senhores que assim falam escondem sob a palavra indefinida, ampla, “povo ou público” apenas sua própria indecisão, obscuridade e incerteza; o povo é para eles apenas um pretexto. Aquilo de que o homem está realmente convencido, ele não só não deve temer dizê-lo publicamente, mas está obrigado a tal. O que não tem coragem de vir à luz não tem também coragem para suportar a luz. O ateísmo tímido é portanto um ateísmo nulo e vazio. Ele não tem nada para dizer, por isso também não ousa se pronunciar. O ateu privado ou oculto diz ou pensa somente consigo: “Não existe um Deus”, seu ateísmo se resume somente nesse princípio negativo, e esse princípio é para ele isolado, de forma que, apesar de seu ateísmo, tudo para ele continua como estava antes. E de fato, se o ateísmo nada mais fosse que uma negação, um mero negar sem conteúdo, ele não serviria para o povo, isto é, para o homem, para a vida pública, mas somente porque

ele mesmo de nada valeria. Mas o ateísmo, pelo menos o verdadeiro, o não-tímido, é ao mesmo tempo uma afirmação, o ateísmo nega apenas a essência do homem abstraída que é e se chama Deus, para substituí-la pela essência do homem como a verdadeira.

O deísmo, a crença em Deus, é, ao contrário, negativo; ele nega a natureza, o mundo e a humanidade: diante de Deus é o mundo e o homem um nada, Deus existe e existiu antes que o mundo e os homens existissem; ele pode existir sem eles; ele é o nada do mundo e do homem; Deus pode (como crê pelo menos o deísta ortodoxo) aniquilar o mundo a qualquer instante; para o verdadeiro deísta, não existe nenhum poder e beleza da natureza, nenhuma virtude do homem; tudo retira o deísta do homem e da natureza para assim enfeitar e glorificar somente o seu Deus. “Só a Deus devemos amar”, diz, por exemplo, Santo Agostinho, “mas todo este mundo, isto é, tudo o que é sensorial, devemos desprezar”. “Deus”, diz Lutero numa carta latina, “quer ser o único amigo ou nenhum”. “Só a Deus”, diz ele em outra carta, “é devida a fé, a esperança e o amor, pelo que chamam-se essas virtudes teológicas”. O deísmo é portanto “negativo e destrutivo”, ele só erige sua fé na destruição do mundo e do homem, isto é, do homem real. Mas Deus nada mais é que a essência do homem e da natureza abstrata, fantástica, tornada autônoma pela imaginação; por isso o deísmo sacrifica a vida e a essência real das coisas e dos homens a uma mera entidade do pensamento e da fantasia. O ateísmo, ao contrário, sacrifica a essência do pensamento e da fantasia em nome da vida e da essência real. Por isso é o ateísmo positivo, afirmativo; ele dá novamente à natureza e à humanidade a importância, a dignidade, que o deísmo lhes roubou; ele dá vida à natureza e à humanidade, das quais o deísmo sugou as melhores forças. Deus é ciumento com a natureza, com o homem, como vimos antes, só ele quer ser adorado, amado e servido, só ele quer ser algo, tudo o mais deve ser um nada, ou seja, o deísmo é ciumento com o homem e o mundo, ele não lhes dá nada de bom. Inveja, ciúme são paixões destrutivas, negativas. Mas o ateísmo é liberal, generoso, franco, ele reconhece a todo ser sua vontade e seu talento, ele se rejubila de coração com a beleza da natureza e com a virtude do homem: a alegria, o amor não destroem mas dão vida, afirmam.

Mas o mesmo que se dá com o ateísmo dá-se com a supressão do além que é inseparável dele. Se essa supressão nada mais fosse que uma negação vazia, sem conteúdo nem consequência, seria melhor, ou indiferente deixá-la permanecer ou suprimi-la. Mas a negação do além tem por consequência a afirmação do aquém, a supressão de uma vida melhor no céu contém em si a exigência: na terra as coisas devem se tornar melhores; ela transforma o futuro melhor num objeto do dever, da atividade humana, saindo de uma crença ociosa, inerte. É sem dúvida

uma injustiça que clama aos céus que, enquanto alguns homens têm tudo, os outros não têm nada, enquanto alguns se deleitam com todos os prazeres da vida, da arte e da ciência, falta aos outros até mesmo o indispensável. Mas é uma tolice concluir-se por isso a necessidade de uma outra vida onde os homens serão recompensados pelos sofrimentos e privações da terra, é tanta tolice quanto, por causa das falhas da justiça que até hoje impera entre nós, quisesse eu concluir a necessidade de um processo jurídico público e oral somente no céu. A consequência necessária das injustiças e dos males existentes na vida humana é exclusivamente a vontade, o anseio de transformá-los, mas não a crença num além ou o cruzar os braços e deixar os males como estão. Mas pode-se objetar aqui que, mesmo na suposição de que os males de nosso mundo social e político possam ser solucionados, que vantagem terão aqueles que já sofreram por causa desses males e que já estão mortos? Que têm os falecidos de ver com um futuro melhor? Eles nada têm de ver com ele, mas também nada têm com o além. O além chega sempre tarde com suas curas; ele cura um mal depois que ele já passou, só com ou após a morte, quando então o homem não tem mais consciência do mal e conseqüentemente quando não tem mais nenhuma necessidade de cura; porque a morte tem para nós esse mal, pelo menos enquanto vivemos e a concebemos, que ela nos rouba juntamente com a vida e a sensibilidade a consciência do bem, do belo e do agradável, mas por outro lado tem a vantagem de, com a sensação, livrar-nos da consciência de todos os males, sofrimentos e dores. O amor que o além criou, que consola o sofredor, é o amor que cura o doente depois que ele já faleceu, que dá água ao sedento depois que ele já morreu de sede e que dá alimento ao faminto depois que ele já morreu de fome.

Deixemos pois os mortos descansar em paz! Sigamos aqui o exemplo dos pagãos! “Os pagãos gritavam”, digo em minha *Questão da imortalidade*, “para os seus queridos mortos no túmulo: ‘Suavemente descansam os teus restos!’ ou: ‘Descansa em paz!’ enquanto que os cristãos racionalistas gritam no ouvido do morto um alegre *vivas et cresças in infinitum* ou então, como médicos pietistas da alma, sussurram, à moda de um Doutor Eisenbart* por conta do medo da morte, o medo de Deus como o penhor de sua felicidade celestial”. Deixemos pois os mortos e só nos ocupemos com os vivos! Se não acreditarmos mais numa vida melhor mas quisermos, não isoladamente, e sim com a união das forças, criaremos uma vida melhor, combateremos pelo menos as injustiças e os males crassos, gritantes, revoltantes pelos quais a

humanidade tanto sofre. Mas, para querermos e efetuarmos isto, devemos substituir o amor a Deus pelo amor aos homens como a única religião, a fé em Deus pela fé do homem em si mesmo, em sua capacidade, pela fé na qual o destino da humanidade não depende de um ser exterior ou superior a ela mas sim dela mesma, na qual o único demônio do homem é o homem rude, supersticioso, egoísta, cruel, mas também na qual o único Deus do homem é o próprio homem.

Com estas palavras, meus senhores, concluo estas preleções e desejo apenas que o objetivo que me propus nestas preleções, numa das primeiras aulas, não tenha sido deixado de lado, ou seja, o objetivo de fazer de vós, de amigos de Deus amigos dos homens, de pensadores crentes e rezadores trabalhadores, de candidatos ao além estudantes do aquém, de cristãos (que, segundo sua própria confissão, são “meio animal, meio anjo”) homens completos.

* Johann Andreas Eisenbart ou Eysenbarth (1661-1727). Médico alemão que parece ter tido grande valor na técnica cirúrgica, sendo inclusive descobridor de novos instrumentos e processos de esterilização e que, no entanto, devido ao sarcasmo de uma canção estudantil, tornou-se para os alemães o símbolo do charlatanismo. (N.T.)

1. Ao se explicar a religião pelo medo, deve-se (como mostro numa preleção posterior) ter em vista não só a forma mais inferior do medo, o medo deste ou daquele fenômeno natural, o medo que começa e acaba com um maremoto, uma tempestade, um terremoto, portanto, não só o medo temporário e local, mas antes o que não é restrito a um objeto determinado, o medo da afetividade humana infinito, constante, sempre presente, que abrange na imaginação todas as desgraças possíveis. Lutero diz em sua carta de consolo ao príncipe Frederico do ano de 1520 conforme a tradução de Spalatino: “Tornar-se-ão mais leves, fáceis e menores todos os males e dificuldades presentes se um homem voltar sua afetividade para os males futuros e as coisas ruins, dos quais existem tantos e tão grandes que contra eles só nos é dada uma das maiores e mais excelentes emoções da afetividade chamada medo... a ponto de S. Paulo dizer aos romanos: não debes ser muito sábio, mas ter sempre medo. E o mal é tão maior quão mais incerto for qual será e em que proporções... De forma que um mal presente ou um dano nada mais é que a lembrança de um grande lucro com o qual Deus nos honra e não nos deixa ser oprimidos pela grande quantidade de males, danos e contrariedades nos quais vivemos. Pois, o que há de extraordinário se alguém for batido por inúmeros e infinitos golpes, sendo finalmente este mesmo homem abatido com um único golpe? Sim, é uma graça o fato de ele não ser atingido por todos os golpes”. “Que quantidade de desgraças”, diz Agostinho em *Cidade de Deus*, “vindas de fora tem o homem de temer, calor e frio, tempestades, enchentes, meteoros, relâmpagos, trovões, granizos, raios, terremotos e desabamentos, os ataques e a ferocidade dos animais, as plantas venenosas, águas, ares e feras, as picadas nocivas ou mortais dos animais, a raiva dos cães! Quantos perigos enfrentamos numa viagem marítima e a quantos estamos expostos numa viagem por terra! Em que parte do mundo pode-se dar um passo sem se estar exposto a desgraças inesperadas? Alguém que vai para casa cai com suas vigorosas pernas, quebra a perna e morre desse ferimento. Que parece mais seguro do que o permanecer assentado? E no entanto o sacerdote Heli (Eli) caiu de sua cadeira e morreu em consequência disso”. “Inúmeros”, diz Calvino em sua *Instituição da religião cristã*, “são os males que cercam a vida do homem e a ameaçam com inúmeros golpes mortais. Se sobes num navio só um passo te

separa da morte. Assentas-te num cavalo, a ruptura de uma perna te traz o perigo de vida. Se andas pelas ruas da cidade, quantas telhas existirem nos telhados, a tantos perigos mortais estarás exposto. Se tomas a faca na mão, tens diante de ti a morte brilhando. Vê os animais selvagens, todos estão munidos de armas para tua desgraça. Que pois pode ser mais miserável do que a vida humana?" E o poeta cristão D. W. Triller assim fala em suas *Considerações poéticas contra os ateus e naturalistas*: "Quase todas as coisas são criadas com armas para nos matar; tudo tem por meta nossa ruína. O espírito se esvai através de tempestades, fogo, água, vento, relâmpago, rochas, abismos profundos, chumbo, pólvora, enxofre, veneno e fumaça. A morte lança mão de aço, ancinhos, machados, facas, serras, rodas, almofarizes, flechas, dardos e espadas, cordas, óleo e piche, cal, areia e esterco. Um ovo, um caroço de uvas, um caquinho de vidro, uma maçã, uma moeda, um fio de cabelo, nada é inofensivo. Um pequeno casco de tartaruga pode matar alguém inesperadamente. Facilmente pode nos arrebentar uma telha que cai do telhado! Não existe nenhum dentre os animais que, não obstante os dominemos, não possa nos mandar para o túmulo quando lhe aprouver. Sim, até mesmo vermes e micróbios destroem os fios de nossa vida. Abrimos as portas para eles a todo instante pela boca e pelos ouvidos. Homem, medita sobre a quantas desgraças estás exposto em toda parte e que logo perecerás. Tu entras nesta vida somente através de um caminho, em compensação milhares te conduzem para a morte"*.

Mas deixemos o espírito de Triller, não obstante ainda domine até hoje.

Como então surgem os deuses a partir dos medos dos homens? De diversas maneiras. Se, por exemplo, o homem é menos sensível ao bem do que ao mal, se é bastante ingênuo ou leviano para poder salientar o lado bom da vida, então ele só terá deuses maus; se a idéia ou o sentimento do mal equilibra com a idéia ou o sentimento do bem, então terá ele deuses bons e maus dotados de igual poder; mas se predominar a idéia e o sentimento do bem sobre o do mal, então terá ele um deus bom, que supera o poder do mau. Ou, o medo é a base positiva ou negativa da religião ou da divindade; isto é, a religião surge ou do servilismo, ou da oposição ao medo. No primeiro caso, surgem deuses terríveis, maus; no segundo, deuses bons. O medo é um mal, e o comportamento diante do mal é passivo ou ativo: ou eu o deixo como está, me entrego a ele, ainda que contra a vontade, ou me coloco contra

ele, reajo. Portanto, da reação contra o medo dos infinitos males e perigos mortais possíveis que pairam constantemente como maus espíritos diante da afetividade angustiada do homem na fantasia, surge a idéia de um ser infinitamente bom, de um amor onipotente que tanto é poderoso no bem quanto o medo no mal, que pode proteger de todos os males e realmente protege na imaginação*. O amor divino não se estende para muito além do medo humano, porque ele só pode criar o bem até o ponto em que o medo pode criar o mal; eternamente dura o céu do amor, mas eternamente dura também o inferno do medo; incontáveis são os exércitos de anjos que colocaram o amor no mundo, mas incontáveis são também as legiões dos demônios que colocaram o medo no mundo; o amor se estende até o princípio do mundo, mas o medo até o fim do mundo; o amor criou o primeiro dia do mundo, mas o medo o último. Em síntese, onde acaba o poder criador do medo humano acaba também o poder do amor divino. Um exemplo muito próximo de nós do surgimento da religião a partir do medo e da reação contra este temos no surgimento do protestantismo, isto é, do luteranismo, que só nasceu do pavor, do medo de um Deus desumano, colérico, ciumento, que no Antigo Testamento é até mesmo chamado o terror ou o medo de Israel, que sem consideração nem sensibilidade para com a natureza humana exige do homem que ele o imite, isto é, que não seja homem, um ser vivo, mas sim um fantasma moral, uma lei literal. Mas Lutero, apesar de seu monasticismo anterior e de seu clericalismo posterior, era uma natureza bastante prática e sensorialmente poderosa para que pudesse se sacrificar a esse Deus (cujo epíteto *Schaddai* deriva de destruição, aniquilamento) através de orações, jejuns e auto-flagelações. Lutero não queria ser anjo mas sim homem; foi um teólogo que na teologia lutava contra a teologia; ele procurou um remédio eficaz contra o mau lado da teologia que, sob o pretexto da conciliação com Deus, leva o homem a uma cisão com sua própria essência, que no homem envenena o sangue em seu coração através da bile do ciúme divino, que, através do fogo infernal da ira divina queima o cérebro na cabeça, que condena o homem a uma morte eterna pelo mero instinto de ser homem**.

* É exatamente por causa desse medo onipresente que a crença politeística ou a superstição encheu todo lugar, todo canto, todo espaço com deuses e espíritos protetores. Assim diz, por exemplo, Prudentius contra Symmachus: "Tendes o costume de dedicar vossos gênios a portões, casas, termas e estábulos, de atribuir a todos os lugares e partes da cidade milhares de gênios para que cada recanto tenha seu próprio fantasma". Por isso, quando os senhores eruditos, apesar dos múltiplos altares que os homens erigiram ao medo, não reconhecem este como sendo a primeira e única divindade, é porque diante de árvores não podem vislumbrar toda a floresta. (N.A.)

** A essência maléfica, desumana, da teologia cristã se expressou com agudeza clássica especialmente em Calvino — "Todas as concupiscências da carne (como se a concupiscência da vida eterna não fosse também uma concupiscência da carne) são

* Naturalmente é o original composto em quadras rimadas. Como é impossível a tradução exata em quadras e rimas e como nos interessa principalmente o conteúdo, apresento a tradução em prosa. (N.T.)

Mas como ele procurou os meios contra as imagens terríveis da religião ou teologia na própria religião ou teologia, isto é, o meio contra o mau lado do deus desumano no deus humano, assim como o homem da religião natural procura na natureza humana os remédios contra a natureza desumana (o Tunguso, por exemplo, procura na epidemia religiosa, humana, o remédio contra a epidemia natural, desumana) assim é compreensível que essa cura não foi e não podia ser radical. Isto o demonstram as cartas de Lutero que são de grande interesse psicológico porque nos mostram a diferença entre a pessoa pública de Lutero e sua pessoa privada, entre o poder da fé no púlpito e o poder, ou melhor, o impoder dela no próprio lar — mostram quão pouco ele experimentou em sua própria pessoa os efeitos da fé que tanta felicidade trazem, tão louvados nos outros; mostram como ele foi perseguido pelas imagens terríveis de sua imaginação religiosa. Felizmente encontrou Lutero, apesar de sua ingenuidade teológica, além e fora da religião ou teologia os remédios contra o poder do pecado, do inferno, do demônio ou, o que dá na mesma, da ira divina. Assim escreve ele numa carta latina a L. Senfel que também a música faz o homem (o que normalmente só a teologia faz), isto é, um espírito sereno e tranqüilo e que o demônio, o causador de todas as preocupações e perturbações da paz, foge do som da música como da palavra da teologia. Sim, numa carta a H. Weller escreve ele que a gente deve às vezes beber, jogar, brincar e até pecar para maior contrariedade e escárnio do demônio, para não dar a ele nenhuma ocasião de dores de consciência por causa de miudezas. Certamente um antídoto altamente antiteológico, mas exatamente por isso um antídoto antropológico altamente aprovado!

2*. É o sentimento de dependência ou consciência de dependência (ambos são inseparáveis no homem, “o que eu não sei não me perturba”) o conceito universal correto e a expressão para o fundamento subjetivo, isto é, humano da religião (prático, não teórico)? Não obstante já tenha eu fornecido muitas provas para a resposta afirmativa a essa pergunta, pretendo apresentar ainda mais, mas somente extraídas dos pagãos clássicos, não dos cristãos, e isto não só pelo fato de nestes

pecados”; “todo pecado é pecado mortal”; “a lei, diz Paulo, é espiritual, e com isso ele demonstra que ela não exige somente obediência da alma, do espírito, da vontade, mas também uma pureza angélica (*angelicam puritatem*) que é isenta de toda imundície da carne e apetece o espírito”. Que loucura diabólica sob a máscara de uma alma angelical! (N.A.)

* Resumo neste número uma série de debates que são os elementos ou fragmentos de uma obra autônoma mas que, na insegurança de todos os empreendimentos devida a nossa política incurável e implacável, foram guardadas como estas preleções, e que por isso só peço ao leitor benevolente que as leia no fim das preleções. (Esta obra foi posteriormente publicada sob o título *Teogonia*. (N.T.)

últimos a dependência da “causa independente” por parte da criatura ter se tornado uma expressão técnica de sua teologia e metafísica mas também pelo fato de os povos clássicos antigos não terem ocultado ou oprimido, como os cristãos, os sentimentos e intenções originais e naturais do homem (a frase de Plínio: *res graecorum nuda est*, é válida também aqui), de não terem prestado oferendas a um conceito divino convencional, dogmático e assim, por nos oferecerem, tanto na política quanto na religião, os mais instrutivos exemplos e os mais interessantes esclarecimentos sobre a gênese da idéia de Deus. “Todos os homens”, diz Homero na *Odisséia*, “necessitam de deuses”. Mas que é a necessidade senão a expressão patológica da dependência? Devo observar nesta oportunidade que o princípio em *A essência da fé*, igualmente em *A essência do cristianismo*, partindo da oposição entre o humano e o divino, e o princípio de *A essência da religião*, partindo do sentimento de dependência, acabam coincidindo, com a única diferença que aquela oposição deve sua existência mais à reflexão, à meditação sobre o sentimento de dependência. Se os homens necessitam dos deuses, uma consequência necessária é que estes possuem o que lhes falta e que, conseqüentemente, a não-necessidade divina representa o oposto da necessidade humana — uma oposição que foi expressa pela reflexão ou filosofia grega posterior, apesar de, já em Homero, a essência divina, como a etérea, feliz, imortal, plenipotente, ser contraposta à humana como a penosa, miserável, mortal, impotente, certamente numa maneira altamente afetiva ou poética, de forma a se tornar a oposição entre os deuses sem sangue e os homens de sangue uma mera água no diáfano suco dos deuses. Mas de volta à *Odisséia*! “De Deus vem”, segundo a tradução de Voss, “para uns uma coisa, para outros outra, bem e mal provêm de Zeus, porque ele impera com onipotência” (literalmente: porque ele tudo pode). “Não é possível que os mortais permaneçam sempre em estado de vigília, porque os deuses determinam para os homens a medida e a finalidade das coisas”. A dependência que os homens têm do sono, a necessidade do sono é portanto uma *Moirá** um destino divino. Sim, o próprio sono é algo divino, “que doma os deuses mortais e imortais”. “O espírito dos mortais se transforma conforme o pai imperial conduz os diversos dias”. Nos dias felizes ele é valente, nos dias infelizes é um derrotado, mas esses dias dependem do pai dos deuses e dos homens. “Acima no céu”, lemos na *Ilíada*, “depende a vitória da mão dos deuses imortais”. Quando Ulisses e Ajax apostaram uma corrida e já se aproximavam da meta, Palas Atenas, a pedido do primeiro, colocou diante de Ajax um obstáculo: este caiu sobre o estrume de boi, e Ulisses ganhou o primeiro prêmio.

* O grego possuía para o conceito “destino”, “fato”, além de *moira*, também *heimarméne* e *peproméne*. De resto, é a *moira* o correspondente grego do *kismet* islâmico. (N.T.)

Vença ou sucumba o homem, atinja a meta ou escorregue antes, tudo depende dos deuses. Hesíodo diz: “Quando a navegação se dá na época oportuna, teu navio não será destruído nem o mar devorará os homens, a não ser que, após muita meditação, Poseidon, o tremedor das terras, ou Zeus, o rei imortal, tenham decidido tua perda, porque tanto o bem quanto o mal estão em seu poder”. Num hino homérico à mãe terra lemos: “De ti, adorada, vem a fortuna dos filhos e frutos, de ti depende (σεῦ δ' ἔχεται) tomar a vida ou dá-la aos mortais; feliz é aquele que tu honras em teu coração; porque este tem tudo em abundância”. “Reza aos deuses”, diz Theognis, “porque grande é seu poder, e nada acontece aos homens sem os deuses, nem bem, nem mal”. “Vãos são nossos pensamentos, nós homens nada sabemos, tudo dirigem os deuses de acordo com sua vontade”. “Ninguém é o próprio causador de seus danos e proveitos, mas são os deuses que distribuem ambos. E nenhum dos homens age vendo no espírito o resultado, se será bom ou mau”. Se então tudo depende dos deuses, bem e mal, vida e morte, saúde e doença, felicidade e desgraça, riqueza e pobreza, vitória e derrota, então é a base da religião notoriamente o sentimento de dependência — o motivo pelo qual o homem transforma num objeto da religião sua ação no sofrimento, seus desejos e propósitos na oração, suas virtudes nos dons, seus erros nos castigos, em síntese, sua salvação como dependente de um objeto autônomo. Mas vejamos exemplos mais específicos.

“Todos os homens necessitam dos deuses, mas não de todos”, diz Plutarco. “Não! enquanto camponês eu não chamo”, diz Varro em sua obra sobre a agricultura, “como Homero e Ênio pelas Musas mas sim pelos doze deuses maiores, mas não os deuses metropolitanos, cujas imagens douradas estão no fórum, mas sim aqueles doze deuses que são principalmente os guias (ou senhores) dos camponeses, portanto, primeiro Júpiter e a Terra, porque o Céu e a Terra compreendem em si todos os frutos da agricultura; em seguida o Sol e a Lua, cujas fases são observadas quando se semeia algo e coloca na terra; depois Ceres e Baco, porque seus frutos são os mais necessários para a subsistência, pois deles vêm a comida e a bebida; depois o Fogo e a Flora, porque quando são propícios, o fogo não consome os cereais e as árvores e então florescem em tempo certo; em seguida adoro também Minerva e Vênus, porque uma preside à oliveira e a outra aos jardins. Finalmente imploro também à água pelo bom sucesso, porque sem água é a agricultura seca e miserável, e sem sucesso todo esforço é inútil. Enquanto pastor ou criador de gado eu me volto especialmente para a divindade Pales e a peço, como lemos nos *Jejuns* de Ovídio, que espante as doenças, conserve na saúde rebanhos e cães, mantenha longe a fome, nos dê verduras e legumes, água para beber e banhar, leite e queijo, cordeiros e lãs, mas enquanto comerciante eu me volto para Mercúrio e peço a ele lucro no comércio”. Portanto, os homens necessitam dos deuses,

mas somente daqueles dos quais depende sua existência (no mundo social ou natural) e exatamente essa necessidade, essa dependência, dos deuses por parte de sua existência, de seu destino é a base da religião, o motivo pelo qual são encarados e adorados como deuses. A primeira definição de Deus tirada da prática, da vida, é portanto somente que ele é aquilo de que o homem necessita para sua existência, e em verdade para sua existência física, porque essa é a base de sua existência espiritual, sendo portanto Deus uma entidade física; ou, dito subjetivamente, o primeiro Deus do homem é a necessidade e em verdade a física; porque somente da força e do poder que uma necessidade exerce sobre mim depende o fato de eu adorar como um deus esse objeto que me preenche essa necessidade. Nós temos, diz Sto. Agostinho em sua *Cidade de Deus*, a imagem da trindade divina em nós; “nós existimos, sabemos que existimos e amamos esta nossa existência e saber, daí ser também a divisão da ciência pelos filósofos a ciência natural, a lógica e a ética ou moral. O Espírito Santo é a bondade, o amor ou sua fonte; a segunda pessoa é a palavra, a razão ou a fonte da sabedoria; a primeira pessoa, o Deus Pai, é a existência ou o causador da existência”⁷ Isto é, ele é exatamente o Deus primeiro e mais antigo, o Deus anterior e posterior ao Deus moral e espiritual é o Deus físico; porque assim como o Espírito Santo nada mais é que a essência endeusada da moral, o filho de Deus nada mais é que a essência deificada da lógica, e o Deus Pai nada mais é que a essência deificada da física, da natureza, da qual somente o homem extraiu o conceito abstrato e a expressão do Ser. “Por uma certa necessidade natural”, diz Agostinho nessa oportunidade, “é o próprio existir (ou o próprio ser) agradável, de forma que somente por isso nem os miseráveis querem morrer; pois, por qual outro motivo temem a morte e preferem a ela a própria vida miserável a não ser porque a natureza evita o não ser? Por isso até os irracionais animais querem existir e fogem da morte de todos os modos e por isso até mesmo as plantas insensíveis e os corpos inanimados procuram conservar e afirmar sua existência”. Vemos aqui que o conceito abstrato da existência só tem carne e sangue, verdade e realidade na natureza e que, conseqüentemente, assim como a existência antecede à sabedoria e à bondade, também o deus físico antecede ao espiritual e ao moral; vemos também que o laço do amor através do qual o homem se prende a si mesmo e à vida é a cadeia à qual se prendem todos os deuses, e que Júpiter só é o deus supremo e mais poderoso porque a ânsia de existir, de viver, é o mais elevado e poderoso anseio do homem e a satisfação desse anseio, a vida, depende em última instância somente de Júpiter, e que conseqüentemente o respeito que Júpiter inspira com seus trovões é apenas um efeito do amor humano à vida e do medo da morte. Portanto é também exclusivamente do “fogo da cólera”, das trevas dos anseios humanos que se desenvolveram os deuses gregos e cristãos. Como poderia pois o homem santificar o pão, como louvar Ceres como

uma benfeitora divina, se não sentisse a fome como um terrível demônio? Não! Onde não existe demônio, não existe também Deus, onde não existe fome não existe nenhuma Ceres, onde não existe sede não existe Baco. Nada é portanto mais delicioso do que quando os senhores eruditos (uma vez que para eles a religião dos povos antigos só possuía interesse teórico ou estético, a ponto de deixarem que a religião só se origine de motivos teóricos ou ideais) se esquecem, por causa das figuras e arabescos mitológicos com os quais a imaginação ornou o escudo de Hércules, que, apesar desse luxo e aparato artístico sobre o qual eles até hoje quebram a cabeça, esse escudo não tem nenhuma outra finalidade que não proteger a vida humana.

Uma vez que tudo depende dos deuses, sendo os deuses seres subjetivos, isto é, pessoais, autônomos, seres que sentem e pensam como o homem: “Eu sou um Deus ciumento”, diz Jeová no Antigo Testamento, “os deuses”, diz Vênus em Eurípidés, “sentem grande contentamento quando são honrados pelos homens”, “somos uma estirpe vaidosa”, dizem os deuses nos *Jejuns* de Ovídio — uma vez pois que tudo depende do favor ou desfavor, do amor ou do ódio dos deuses, não são eles naturalmente adorados com base no egoísmo humano mas no divino; não só adorados porque são benéficos para com os homens mas também porque querem ser adorados, em síntese, não só por causa dos homens mas por causa deles mesmos. Só podemos adorar um ser subjetivo ou pessoal praticando o que convém a sua intenção, a sua essência, portanto, combatendo tudo o que lhe desagrade. Em honra de um hóspede excelso, limpa-se toda a sujeira doméstica, aflições e dores, contendas e indignações, retira-se tudo o que possa causar nele uma impressão desagradável, anti-estética. Assim procede o homem nas solenidades consagradas à honra dos deuses; aí renuncia ele a todas as ocupações, negócios e prazeres que contrariam a essência dos deuses; aí esquece ele os próprios prazeres e dores para só sentir os prazeres e dores dos deuses, como, por exemplo, na festa de Ceres. Mas essa adoração dos deuses em seu sentido e interesse é ao mesmo tempo no sentido e interesse do homem, porque somente através dessa adoração casta, desinteressada, posso conseguir a graça deles; e se eu tenho a graça deles, tenho tudo o que desejar, encontro-me na fonte de todos os bens. O mesmo se dá com o aplacamento da ira, com a conciliação entre os deuses e os homens. Por isso é indiferente eu os conceber como meio ou fim, porque uma vez terminada a cólera de Deus acabam todos os males; se acaba a causa, acaba o efeito automaticamente. “Meu maior castigo é ter ofendido o imperador Augusto”, diz Ovídio em suas *Elegias de Tomi*, para onde o tinha banido a cólera do Júpiter terreno, o imperador Augusto. “Ainda que, além da cólera do imperador, nenhum mal me oprimisse, não é já sua cólera um grande mal?” “O desfavor do imperador traz consigo todos os males”. O mesmo vale

para os deuses celestiais. Aplacar sua ira significa entupir a fonte de todos os males.

Uma vez que os deuses imperam sobre vida e morte, felicidade e infelicidade, então a moral se relaciona também com eles e com sua adoração, a distinção teórica e prática entre bem e mal, certo e errado. Eu digo: se relaciona, porque em si e originariamente não têm religião e moral (pelo menos no sentido em que concebemos a moral atualmente) nada em comum, e isso pelo simples, claro, motivo de, na moral, o homem se relacionar consigo e com seu próximo e na religião com um ser diverso do homem. “Toda a Sagrada Escritura”, diz Bodin em sua *Demonomania*, “é cheia de testemunhos de que Deus tem a maior aversão por magos (isto é, por aqueles que renunciam a Deus e se entregam ao demônio), que estes são muito mais dignos de maldição do que patricidas, incestuosos e sodomitas”. “Ainda que um feiticeiro”, diz ele depois, “não causasse nenhum dano, nada de mal fizesse aos homens e animais, mereceria ser queimado vivo pelo mero fato de ter negado a Deus, ofendido a sua Majestade e se unido ao demônio”. “O propósito de matar”, diz Lutero, “não é um pecado tão grande quanto não crer, porque o crime é um pecado contra o quinto mandamento, mas a incredulidade é um pecado contra o primeiro e maior mandamento”. “Um fato consumado”, diz Calvino, “é que na Lei e nos Profetas a fé e tudo o que se relaciona com o culto divino ocupa o primeiro lugar, estando o amor situado depois da fé”. A Igreja católica condenou expressamente como herético o princípio de que não é cristão quem tem fé sem amor, sancionando portanto o princípio de que pode-se ter cristianismo, fé e religião sem amor, isto é, sem moral. E o devoto russo, a última âncora desses nossos absolutistas religiosos e políticos desesperados, leva tão a sério seu jejum, que antes perdoa um roubo ou um crime do que uma transgressão do jejum (Stäudlin, *Magazine para a história da religião*). “Também os sacerdotes armênios concedem o perdão com mais facilidade a assassinatos e outros crimes monstruosos do que a uma transgressão do jejum. Os mais sórdidos homens dentre os gregos cristãos observavam os jejuns com não menor disciplina do que os mais virtuosos” (Meiners, *ibidem*). O criminalista Carpzov era tão devoto, tão bíblico, tão cristão, que ia todos os meses à santa ceia e leu toda a Bíblia não menos do que 53 vezes e, no entanto, ou talvez por isso, condenava à morte esse devoto homem não menos do que 20.000 criminosos, isto é, pobres pecadores (Stein, *História do direito penal*).

Le connétable Anne de Montmorenci... peut-être le seul chef du parti catholique qui aimât la religion pour elle même... c'était, disait son chapelet, si l'on en croit Brantôme, qu'il ordonnait des supplices, des meurtres, des incendies, sans se débaucher nullement de ses paters,

tant il était consciencieux (*Dict. Univ. par Roliner*, art. “Ligue”)*. Que então tem a fé em comum com o amor e a religião com a moral? Nada, assim como Deus, com o qual se relaciona a fé e o homem, com o qual se relaciona o amor, nada têm de comum; o homem e Deus são, de acordo com a fé, extremamente opostos: Deus é um ser não-sensorial, o homem é sensorial, Deus é um ser perfeito, o homem é um ser desgraçado, miserável, indigno. Como pode então nascer amor da fé? Nunca, como da perfeição não pode nascer miséria, e do excesso a falta. Sim! Moral e religião, fé e amor se contradizem... Quem ama um Deus não pode mais amar nenhum homem; esse perdeu a sensibilidade para o que é humano; mas também vice-versa: quem ama o homem verdadeiramente e de coração não consegue mais amar nenhum Deus, esse não consegue mais deixar seu sangue humano quente se evaporar no espaço vazio, em vão, na infinitude de um nada e de uma irrealidade. A religião protege contra pecados, diz-se, através da idéia de um ser onisciente, mas os antigos já diziam que devemos orar por deuses como se eles nos escutassem e que “quem não se intimida diante dos homens engana também a Deus”; a religião castiga os pecadores, diz-se, sim, mas ela possui também muitos meios, seja a serviço de Cristo, nas cartas de indulgência, no esterco de vaca ou na água benta, para retirar os pecados dos homens, ou melhor (porque contra o pecado a fé não consegue quase nada ou pelo menos muito pouco, como os próprios digníssimos crentes confessaram e comprovaram com seu caráter e sua vida) desculpar o pecador, tornar o negro branco lavando-o**. Já o poeta pagão Ovídio, que certamente pertence a um período de cultura mas exatamente por isso também de descrença, não consegue se conter em seus *Jejuns* (que só devem sua existência a um entusiasmo antiquado) de se admirar pelo fato de seus devotos antepassados terem podido acreditar que qualquer falta, até mesmo o terrível assassinato, podia ser perdoada e apagada pela água de um rio. Por mais que se contradigam fé e amor, religião e moral, a moral não só se relaciona com a religião, como eu disse no início, mas também se baseia realmente nessa última, mas por um motivo inteiramente diverso do que o que habitualmente se crê. A religião é onipotente, ela impera sobre o céu e a terra, sobre o curso e a parada do sol, sobre trovão e relâmpago, chuva e sol, em síntese, sobre tudo o que o homem ama e teme, sobre felicidade e infelicidade, vida e morte, por isso transforma ela os mandamentos do

* Sobre a contradição entre dignidade moral e espiritual, entre humanidade e religiosidade, moralidade e clericidade, como a apresentam na vida os nossos espirituais protestantes e católicos, eu me silencio, porque considero desnecessário e indigno escrever sobre coisas que impressionam até a sensibilidade embotada de nossos camponeses. (N.A.)

** Alusão a uma fábula de Esopo na qual alguém compra como escravo um negro etíope e o mata de tanto esfregá-lo no banho para que ficasse branco. Moral: não se pode mudar a natureza. (N.T.)

amor ou da moral em objetos do amor próprio humano, do instinto de ser feliz, ao recompensar sua realização com todos os bens desejáveis e ao castigar sua não-realização com todos os males temíveis. “Se não obedeceres”, diz Jeová, “à voz do Senhor, Teu Deus, guardando e praticando todos os seus mandamentos e preceitos que eu hoje te ordeno, todas essas maldições cairão sobre ti. Serás amaldiçoado na cidade, no campo etc. O Senhor enviará sobre ti desgraça, destruição e azar em tudo o que tomares com as mãos, que praticares, até que sejas destruído. O Senhor te abaterá com tumores, febre, calor, incêndio, seca, ar poluído e ambição e te perseguirá até te matar. O Senhor te abaterá com tumores do Egito, verrugas, tina e sarna das quais não te curarás. O Senhor te abaterá com cegueira, loucura e fúria do coração, tatearás ao meio-dia como um cego na escuridão e não encontrarás nenhuma felicidade em teu caminho” etc. “Eis que coloquei hoje diante de ti a vida e o bem, a morte e o mal, para que ames o Senhor teu Deus e andes em seus caminhos, sigas seus mandamentos, leis e preceitos e possas viver e multiplicar. O Senhor, teu Deus, dar-te-á sorte em todos os trabalhos de tuas mãos, no fruto de teu corpo, de teu gado e de tua terra, para que tenhas sucesso”. Vemos nessa passagem clássica que e como a religião transforma o amor à virtude num amor a uma vida longa e feliz, o medo da transgressão dos mandamentos da moral* num medo de tumores, verrugas, tinas e sarnas, em síntese, num medo a qualquer espécie de infortúnio e desgraça e que o princípio: a moral se baseia ou deve se basear na religião, não tem outro sentido se não que a moral só deve se fundar no egoísmo, no amor próprio e no instinto de ser feliz. A diferença entre judaísmo e cristianismo é apenas que lá o amor se funda na vida temporal, terrena, e aqui na vida eterna, celestial. O motivo pelo qual não se reconhece que o mistério da fé em contraste com o do amor, da religião em contraste com a moral é apenas o egoísmo, está somente no fato de o egoísmo religioso não ter aparência de egoísmo, de que na religião o homem se afirma sob a forma de autonegação, fazendo valer seu Eu não na primeira pessoa, sua vontade não numa forma imperativa mas rogativa, não numa forma ativa mas passiva, não amando a si mesmo mas deixando-se ser amado humildemente. Portanto é o conteúdo da crença luterana, em oposição ao amor ou à moral, apenas a essência do amor próprio na forma passiva, isto é, a essência: Deus me ama ou eu sou amado por Deus; mas por ser eu amado por Deus (esta é a união da fé com a moral), então eu amo os homens; pelo fato de o meu egoísmo ser satisfeito na religião, eu não necessito satisfazê-lo na moral; o que eu distribuo e perco na moral eu recebo novamente ou já o tenho multiplicado na fé, na certeza de ser amado

* Neste trecho não se trata só dos mandamentos morais mas também dos religiosos, mas, uma vez que nos interessa aqui a distinção entre moral e religião, só devemos salientar os morais. (N.A.)

por um ser onipotente do qual estão à disposição todos os tesouros e bens. Mas voltemos a nossa passagem do Antigo Testamento! Que é que cabe à religião, à moral, a Deus, ao homem? Ao homem cabe a proibição do crime, a proibição do adultério, a proibição do roubo, a proibição do falso testemunho, a proibição de ambicionar mulher, casa, campo do próximo etc, porque, mesmo quando a proibição do roubo é tida por desumana, por exemplo, pelo ladrão, e está na mais crassa contradição com o seu egoísmo, está entretanto na maior harmonia com o egoísmo do possuidor. Moral e direito se baseiam num princípio muito simples: “O que não queres que te façam não o faças a ninguém”. E ninguém deseja que lhe seja tomada sua vida, sua mulher, seu campo, seu bom nome, e é por isso muito natural que essa vontade de cada um (porque o ladrão não quer ver roubado de si o que ele roubou, e o criminoso não quer ser assassinado) seja transformada numa lei geral, e que aquele que agir de maneira contrária seja castigado. Que é que então pertence a Deus ou à religião? Por um lado, úlceras egípcias, tinha e sarna, feridas e outros males que caem sobre os maus, por outro lado, vida longa, fertilidade do corpo, do gado, do campo que ela promete aos bons, porque nem esses bens, nem aqueles males estão em poder do homem*. Mas ambos são objetos do instinto de ser feliz, aqueles de uma maneira afirmativa, estes de uma maneira negativa, aqueles como objetos de amor, do anseio, esses como objetos do medo, do pavor. Que é que então cabe à religião de modo específico, próprio? Somente o instinto de ser feliz, somente o egoísmo e, em verdade, aquele cuja satisfação não está nas mãos do homem. Para mim, para minha mulher, para meu campo, meu gado, eu desejo todas as bênçãos possíveis; mas para aquele que ataca e agride minha mulher, meu gado, minha vida, eu impreco todas as maldições, especialmente quando ele não está sob meu poder (e isso quase sempre acontece); mas ambos os desejos, tanto os benignos quanto os malignos, são cumpridos pela onipotência divina ou pela fé. Portanto a religião, por imperar sobre vida e morte, céu e inferno, por transformar as leis em mandamentos de um ser onipotente (do conceito de todos os desejos e pavores humanos), tem o egoísmo em suas mãos ou para si e exerce um terrível

* Os deuses são poderes morais somente enquanto castigam a injustiça, o pecado e recompensam o certo, a virtude, entretanto o que é próprio deles e que caracteriza sua essência não é a moral mas somente o poder de castigar e recompensar. “Deus não exige de vós somente uma fé cristã, ele exige de vós também que sejais bons, humanos e amorosos para com o próximo”. Muito errado; Deus só exige de vós a fé, mas para serdes bons, humanos e amorosos, isto é exigido pelo homem, porque Deus está somente na fé, mas na moral é o homem que está interessado. O que crês não me interessa mas sim o que és e o que fazes. Para o Eu está certamente a camisa da fé muito mais próxima do que o manto da moral, mas para o tu está o manto muito mais próximo do que a camisa, para o Tu só existe o meu manto, não a minha camisa. (N.A.)

poder sobre o homem rude (um poder diante do qual o poder da moral abstrata e filosófica desaparece num nada), poder este cuja perda parece ser insubstituível. Mas não devemos esquecer que a religião só exerce esse poder através da imaginação ou que esse poder só se funda na imaginação, porque se seu poder fosse mais do que imaginado, se a religião fosse realmente a base e o esteio positivo do direito e da moral, então também as promessas e os castigos religiosos deveriam ser suficientes para a fundação e a conservação dos Estados, não seria necessário que os homens empregassem castigos tão requintados, tão cruéis, para evitar os crimes. Ou, então, pode-se conceder o princípio: a religião é a base dos Estados, mas com o acréscimo: somente na imaginação, na fé, na opinião, por que na realidade os Estados, até mesmo os cristãos, ao invés de se fundarem no poder da religião (não obstante lançando mão da fé, o ponto fraco do homem, como meio para seus fins), fundam-se no poder da baioneta e de outros instrumentos de tortura. Na realidade, os homens agem em geral por motivos inteiramente diversos daqueles pelos quais pensam agir em sua imaginação religiosa. O devoto Ph. de Commines diz em sua crônica do rei Luiz XI: “todos os males ou pecados se originam da falta de fé; se os homens acreditassem firmemente no que dizem Deus e a Igreja dos castigos infernais, eternos e terríveis, não poderiam fazer o que fazem”. Mas de onde provém essa fraqueza da fé? Do fato de a força da fé ser apenas a força da imaginação, e por maior que seja o poder da imaginação é o poder da realidade infinitamente maior, até mesmo contrário à essência do poder da imaginação. A fé é, como a imaginação, hiperbólica; ela só se move em extremos, em exageros; ela só conhece céu e inferno, anjos e demônios; ela quer fazer do homem mais do que ele deve ser e exatamente por isso faz dele menos do que pode ser; quer transformá-lo em anjo mas o transforma, em ocasião favorável, num verdadeiro demônio. Assim sendo, a essência hiperbólica e fantástica da fé diante da objeção da realidade prosaica converte-se em seu contraste direto! Por isso a vida humana estaria em maus lençóis se o direito e a moral não tivesse outra base além da fé religiosa, que tão facilmente se transforma em seu contrário, uma vez que ela, como confessaram os maiores heróis da fé, desconsidera o testemunho dos sentidos, o sentimento natural e a tendência para a descrença inata no homem. Como pode algo impingido, construído sobre a repressão de uma tendência bem fundada, exposto a todo instante às dúvidas da razão e às contradições da experiência, fornecer uma base firme e segura? Crer que o Estado (refiro-me aqui naturalmente ao Estado em geral, não a nossa estrutura de Estado artificial e supranatural) não pode se manter sem crença religiosa significa crer que as pernas naturais não são suficientes para o levantar e caminhar, que o homem só pode se levantar e andar com pernas de pau. Mas essas pernas naturais sobre as quais se fundam moral e direito são o amor à vida, o interesse, o egoísmo. Por isso nada é mais infundado do que a

idéia e o medo de acabar com os deuses também a distinção entre certo e errado, bem e mal. Essa distinção existe e continuará existindo enquanto existir a distinção entre o Eu e o Tu, porque só essa diferença é a fonte da moral e do direito. Mesmo que meu egoísmo me permita o roubo, o egoísmo do outro irá proibi-lo da maneira mais rigorosa; mesmo que eu nada saiba por mim mesmo nem queira saber de despreensão, irá a ambição dos outros pregar em mim a despreensão; mesmo que meu egoísmo masculino tenha a tendência para a poligamia, o egoísmo feminino sempre reagirá contra essa tendência e defenderá a monogamia; mesmo que eu não perceba as traves em meus olhos, será uma pequena farpa delas um espinho para o olho da vontade alheia de reprovar os outros; em síntese, mesmo que seja indiferente para mim se eu sou bom ou mau, isto nunca será indiferente para o egoísmo alheio. Quem foi então até agora o dirigente dos Estados? Deus? Oh! Os deuses só dirigem no céu da fantasia, nunca no solo profano da realidade. Quem então? Somente o egoísmo, mas certamente não o egoísmo simplório e sim o egoísmo dualístico que descobriu para si o céu mas para os outros o inferno, para si o materialismo mas para os outros o idealismo, para si a liberdade mas para os outros a escravidão, para si o prazer mas para os outros a resignação, o egoísmo que, nos governos, pune os próprios crimes nos súditos; nos pais pune nos filhos os próprios pecados; nos maridos pune as próprias fraquezas nas esposas, perdoa a si tudo e faz valer seu Eu em todas as dimensões mas exige dos outros que eles não tenham seu Eu, que vivam de ar, que sejam perfeitos e imateriais como anjos; certamente não só aquele egoísmo restrito, o único ao qual aplicamos esse nome habitualmente, que é apenas um tipo de egoísmo, não obstante o mais vulgar, e sim o egoísmo que compreende em si tantas espécies quantas existem no ser humano, porque não existe somente um egoísmo singular ou individual, mas também um social, um egoísmo familiar, um egoísmo de corporação, um egoísmo de comunidade, um egoísmo patriótico. Sem dúvida é o egoísmo a causa de todos os males, mas também de todos os bens, pois quem a não ser o egoísmo criou a agricultura, o comércio, as artes e as ciências? Certamente é ele a causa de todos os vícios, mas também a causa de todas as virtudes, pois quem criou a virtude da honradez? O egoísmo, através da proibição do roubo. Quem criou a virtude da castidade? O egoísmo, que não quer repartir com os outros o objeto de seu amor, através da proibição do adultério. Quem criou a virtude da sinceridade? O egoísmo, que não quer ser iludido e enganado, através da proibição da mentira. Portanto é o egoísmo o primeiro legislador e causador das virtudes, ainda que por inimizade contra o vício, por egoísmo, somente porque é um mal para ele o que é um vício para mim, assim como vice-versa, o que para mim é uma negação é para o outro uma afirmação de seu egoísmo, o que para mim é uma virtude é para ele um benefício. De resto, para a conservação dos Estados, pelo menos

os nossos Estados pérfidos, antinaturais e desumanos, são os vícios igualmente necessários, se não até mesmo mais necessários do que as virtudes dos homens. Se, por exemplo, (para dar um exemplo próximo pelo fato de escrever eu em solo bávaro, se bem que não no espírito bávaro, prussiano ou austriaco) o cristianismo não fosse entre nós nada mais que uma mera frase espiritual, se o espírito da ascese e da transcendentalidade cristã se apoderasse do povo bávaro e o proibisse de beber cerveja, pelo menos de maneira desmedida, o que seria da existência do Estado bávaro? O Estado russo, apesar de sua “fé substancial”, tem sua fonte de renda econômica no veneno da vodka*. Portanto, sem cerveja, nenhuma Baviera, sem vodka nenhuma Rússia, até mesmo nenhuma Bo-rússia. E diante desses fatos populares e inúmeros outros ainda se tem a ousadia de se instruir o povo de que a religião é o elo de nossos Estados só mantidos através das algemas do crime contra a natureza humana! Mas deixemos as crueldades da política! A moral, diz-se, deve se basear na religião, na essência divina, não na humana, caso contrário perde ela toda sua autoridade e firmeza. Mas que é mais relativo, mais mutável, mais inseguro do que a natureza humana? Como pode a lei moral se fundar nela? Não significa isto então fugir da chuva e ir para a goteira, fugir da essência do homem e ir para a essência de Deus? A essência do homem, com toda sua infinita diversidade, não é em seus instintos básicos algo igual, seguro, até mesmo certo sensorialmente? Não vemos isto até mesmo no provérbio: “Todo o mundo só tem uma vontade, que sejas felizes”? Mas existe algo mais incerto, duvidoso, contraditório, oscilante, indefinido e relativo do que a essência de Deus? Não é ela pelo menos tão mutável e diversa quanto os tempos e os homens são mutáveis e diversos? O motivo pelo qual Deus, numa determinada época, dá aos homens essas leis e nenhuma outra, essas revelações e nenhuma outra, não é a essência desses homens aos quais exclusivamente essas leis e revelações correspondem? Quando um legislador me dita uma lei correspondente a minha essência (e somente uma tal lei é verdadeira e válida), não é minha essência a lei da lei, o pressuposto da lei? Qual é então a diferença entre a essência humana e a divina enquanto fundamento da moral? É a diferença entre a verdade simples e a ilusão religiosa ou fantasia que é o outro Eu, a essência do homem em oposição a sua vontade e saber que é projetada independentemente como um ser pessoal. Um especulador ortodoxo do século XVIII (Gundling) diz, por exemplo, “o que é ruim Deus não pode ordenar porque ele é altamente bom e sábio, logo ele só ordena o que é bom. O bem antecede *in signo rationis*, o mandamento segue; portanto ordena ele ao homem aquilo que lhe é bom e proíbe o que lhe

* F. emprega aqui o termo *Branntwein* que se traduz normalmente por aguardente (em alemão vinho ardente, de *brennen*, arder, e *Wein*, vinho). Prefiro empregar aqui o nome russo *vodka*, “aguinha” ou “aguazinha”, diminutivo de *vodá*, água. (N.T.)

é nocivo. *Finis Dei noster quoque finis sit oportet*, a meta de Deus deve ser também a nossa meta”, naturalmente, pois nossa meta é a meta de Deus, aquilo que não desejamos, que contradiz nossa natureza, o mal, o nocivo, isto também Deus não quer. Não obstante em verdade a lei e a essência divina terem por condição a essência humana, entretanto a fantasia religiosa inverte essa ordem. Esse mesmo deísta observa nessa oportunidade que o ateu pode de fato compreender “as verdades morais que têm uma conexão com a natureza humana”, mas que para “o exercício contra nossas concupiscências e afeições” somente o deísmo oferece os meios. “Na opinião contrária”, diz ele mesmo em concordância com todos os deístas, “nada resta a não ser a *utilitas*, para me impedir de roubar, assassinar ou ofender a alguém. Mas suponha-se agora”, continua ele, “que encontras o teu inimigo num lugar ermo, como Davi a Saul na caverna, sem teres de temer ser descoberto e punido pela satisfação de tua sede de vingança. A Deus tu não temes... Tu és pois ateu. Que vai te conter de massacrar o teu inimigo?” O mesmo que te conterà, honrado deísta! porque em tais situações casuísticas só decide o que tu és, não o que crês ou pensas; se és um homem perverso, vingativo, cometerás o teu crime apesar de tua crença e de teu medo de Deus, porque o momento propício, a paixão te impele; mas se fores o oposto, se não fores de uma natureza comum mas nobre, se fores realmente um homem, não um animal, encontrarás em ti muitos motivos, mesmo sem temer a Deus e aos homens, para te conteres de um assassinato. Eu me refiro principalmente ao sentimento de honra, ao sentimento que teme praticar às ocultas o que teme praticar diante dos outros, um sentimento que, infelizmente!, o cristianismo desprezou completamente em favor de sua crença em Deus, o sentimento que não quer iludir os outros, segundo o qual o homem quer ser como se mostra aos outros, mas no caso particular citado o sentimento que transforma o homem num vencedor de seus instintos no exato momento em que ele for Senhor do objeto, de sua vingança, se ele não for um animal vulgar, o sentimento que é o triunfo sobre o mais elevado poder, o poder sobre a vida e morte e que exatamente por isso não se rebaixa ao vergonhoso ofício do carrasco. Assim como na física, também na ética ou moral recorreu-se à teologia por ignorância, e exatamente por isso deixaram-se de aprimorar as bases e os elementos da virtude que existem no homem, ficando o povo até o dia de hoje na mais profunda rudeza moral. Com relação ao princípio citado acima de que no ateísmo a moralidade só depende da utilidade e da nocividade (um princípio que até hoje os teólogos e seus seguidores, os criados especulativos da teologia, trazem à boca, apesar de usarem outras palavras) devemos observar que essa oposição é falsa até mesmo sob o ponto de vista do deísmo. Nessa oposição não se trata de prejudicar ou não prejudicar (nisto são ambos concordantes) mas sim de danos certos e incertos, vantagens certas e incertas. O dano do ateu é incerto, o dano do deísta, o objeto de seu

medo, a cólera, o castigo de Deus, é certo; mas inversamente é também a vantagem do ateu incerta, porém a vantagem do deísta, o amor, a recompensa de Deus, certa. Ou, então, a oposição entre deísmo e ateísmo é antes somente a oposição entre o egoísmo infinito e o finito. No medo de Deus desaparece de fato o egoísmo, porque o medo é um tremor do Eu diante de um poder que o destrói ou pode destruí-lo; mas na recompensa divina certa e infinita surge novamente o egoísmo infinito de uma maneira visível. O ateu tem na verdade a desvantagem moral com relação ao deísta, que é não ter nenhum medo de Deus, mas também a vantagem sobre ele, que é não ter em vista nenhuma recompensa divina. De resto, não pretendo aqui defender o ateísmo limitado e superficial dos tempos mais recentes, isto é, dos franceses. A mesma distância que há entre a verdadeira república e a república dos franceses há entre o verdadeiro ateísmo e o ateísmo dos franceses. Assim, a crença na justiça divina está baseada na crença na *Nêmesis*, na destruição do mal, na vitória do bem, uma crença que, como já mostrei, é a base de todos os movimentos históricos. Mas essa crença é independente do deísmo, porque o bem existe na natureza humana, existe até mesmo no egoísmo humano; o bem nada mais é que aquilo que corresponde ao egoísmo de todos os homens, e o mal nada mais é que aquilo que corresponde e condiz com o egoísmo de classes humanas isoladas, conseqüentemente, às custas dos outros, mas o egoísmo de todos ou de início somente da maioria é sempre mais poderoso que o egoísmo da minoria. Que se lance um olhar sobre a história! Quando se inicia na história uma nova época? Sempre somente quando uma massa oprimida ou maioria faz valer seu muito justificado egoísmo contra o egoísmo exclusivista de uma nação ou casta, quando classes ou nações inteiras se elevam da humilhante obscuridade do proletariado, através da vitória sobre a ousada presunção de uma minoria patricista, para a luz da celebridade histórica. Assim, o egoísmo da maioria da humanidade agora oprimida deverá chegar e chegará a seu direito fundando um novo período histórico. Não é a nobreza da cultura, do espírito, que deve ser suprimida; não! não somente alguns deverão ser nobreza e todos os outros plebe, mas todos devem, ou deverão, ser instruídos; não é a propriedade que deve ser suprimida, não! não somente alguns deverão ser senhores de posses ficando todos os outros sem nada, mas todos deverão ter posses.

O que existe de distinto e independente do homem mas de que ele depende, este é o objeto primitivo da religião. Mas este nada mais é que a natureza. Muito instrutivos são os clássicos também quanto a essa questão. Portanto, alguns exemplos. Ovídio diz a *Germanicus* em suas *Cartas de Ponto*: “mesmo que os deuses te propiciem anos, isto é, uma vida longa, o restante tu retirarás de ti mesmo”. O jovem *Ceso Quinctius*, diz Lívio, era de nobre nascimento e estatura grande e

poderosa. A estes presentes dos deuses ele próprio acrescentou provas brilhantes de valentia na guerra e de retórica no fórum. Logo após, cita ele, um jovem munido e dotado com todas as dádivas ou bens da natureza e da felicidade. Antes da batalha com Aníbal, após sua travessia dos Alpes, diz Cornelius Scipio (em Lívio), entre outras coisas, aos soldados: “Eu nada mais temo senão que possa parecer que não fostes vós mas sim os Alpes que venceram Aníbal, não obstante sendo algo muito normal que os próprios deuses combatam e destruam sem qualquer ajuda humana um general que quebrou seu juramento”. “Um ano vexado por tantas crueldades humanas (como o ano 66 sob Nero) assinalaram também os deuses através de tempestades e doenças”, diz Tácito em seus *Anais*. Lucullus, nas biografias de Plutarco, expulsa Mitridates do mar com a assistência dos deuses, pois uma tempestade destruiu sua frota, mas em Florus somente as ondas e as tempestades aliadas a Lucullus causam essa derrota. Mas é inteiramente indiferente se dissermos: natureza ou deuses, porque os deuses são apenas entidades poéticas da natureza. “Todos os homens”, diz Cotta na obra de Cícero sobre a essência dos deuses, “crêem que todas as vantagens exteriores, videiras, campos, oliveiras, riqueza em frutos, em síntese, tudo o que convém a uma vida agradável e feliz, provém dos deuses. Alguém alguma vez já agradeceu a um dos deuses por ter sido um homem virtuoso? Não! somente por ser rico, honrado* e sadio. Em síntese, a opinião de todos os homens é que deve-se pedir aos deuses a felicidade mas tirar de si mesmo a sabedoria”. Horácio diz em suas epístolas: “que Júpiter me dê somente vida, bens e posses; um espírito sereno eu mesmo consigo para mim”, e o censor Metellus Numidicus diz em Gellius: “os deuses devem recompensar a virtude, mas não dá-la”. “Quem pode duvidar”, escreve Sêneca em suas cartas, “que o fato de vivermos é um presente dos deuses imortais, e o fato de vivermos bem (moralmente) é um presente da filosofia?” Quão claramente está expresso aqui, quão inconfundivelmente, que a divindade ou os deuses nada mais significam que a natureza! O que está fora do poder do homem, o que não é um efeito da atividade humana, assim como a vida, é um efeito de Deus, isto é, em verdade, da natureza.

A natureza é o Deus do homem; mas a natureza está em constante movimento e transformação, e essas transformações ou fenômenos da natureza traem ou favorecem, impedem ou ajudam os desejos e as intenções humanas; é tudo isso principalmente que desperta o sentimento religioso, que faz da natureza um objeto da religião. Um vento favorável se eleva e me conduz para a terra desejada: cheguei aí “com Deus”; um vento tempestuoso lança poeira na face de meus inimigos: Deus os

* Da mesma forma diz o poeta persa Sadi: “riqueza e poder não adquirimos através de nossa habilidade; somente a onipotência divina no-las concede”. (N.A.)

cegou; durante uma grande seca uma chuva me refresca repentinamente: os deuses a enviaram; uma peste surge, seja entre homens ou entre o gado: a peste é “a mão de Deus” ou seu poder. Mas o fato de esses fenômenos naturais corresponderem ou contradizerem exatamente estes ou aqueles desejos humanos, serem benignos ou funestos para o homem, é, na maioria dos casos, um mero acaso. O acaso, mormente o benigno, é portanto o principal objeto da religião. Parece ser contraditório que, como se expressa Plínio, o Velho, exatamente aquilo que faz com que o homem duvide da existência de Deus seja tido por um Deus. Mas o acaso tem a característica essencial e primordial da divindade em si por ser algo não-intencional e não-arbitrário, algo independente do saber e do querer humano e de que depende também o destino do homem. Aquilo que os pagãos atribuíam à fortuna ou ao fato, ao destino, os cristãos atribuem a Deus, mas endeusam o acaso da mesma forma que os pagãos, apenas não o representam por uma divindade especial. O termo geral Deus é um saco no qual se pode colocar tudo o que é possível; mas a coisa colocada no saco não deixa de ser o que é quando fora do saco; só para mim perde ela seus atributos visíveis. Por isso, quanto ao cerne, ao conteúdo, é indiferente se eu disser: Deus o quis ou o acaso o quis; Deus designou de outra forma ou a coisa aconteceu de outra forma; Deus deu ou houve uma rica colheita; tanto faz se eu disser: se Deus quiser um cabo de vassoura dará flores ou quem tiver sorte seu boi dará leite; Deus protege os idiotas ou a sorte protege os idiotas; Deus dá Deus toma ou não é sempre que sopra o mesmo vento; tudo acontece como Deus quer ou tudo acontece por acaso; Deus cuida ou não é possível que as árvores cresçam até os céus; aquele que Deus molha ele também seca, ou, depois da chuva vem o sol. Deus é um indefinido transformado no Ele pessoal. Ele é mais afetivo, mais construtivo do que o pronome indefinido da sorte ou da desgraça, mas esta é também a única diferença. O acaso permanece o mesmo, seja um excremento de passarinho, seja um furioso soco que me rouba a luz dos olhos, seja porque algo indefinido e casual ou um caprichoso Ele, o meu mais honorável patrono, me empurra do telhado para seu prazer. Por isso não é de se admirar que já entre os gregos a palavra *Theós*, Deus, tinha o sentido de *Tyche*, sorte, acaso*, e que já a própria ingenuidade de nossos antepassados cristãos traiu a identidade do acaso natural e divino expressa em *A essência do cristianismo* no escândalo dos cristãos modernos. Assim diz o devoto e ingênuo Aventino: “Deus, a

* Ao invés do nosso: “em nome de Deus” os gregos iniciavam seus documentos e decisões públicas com as palavras: “com boa sorte”. Também os romanos dizem ora Deus, ora sorte ou acaso, ora acaso ao invés de Deus. *Nisi qui deus vel casus aliquis subvenerit*, escreve, por exemplo, Cícero a Tiro. A fortuna não tinha em Roma menos que 26 templos — assim como entre nós: o acaso e Deus são equivalentes, lemos também entre os romanos: *bene vertat Deus!* ou: *Quae mihi atque vobis res vertat bene!* (N.A.)

natureza e a sorte haviam decidido de outra forma, enquanto que os nossos julgavam que tinham conseguido a vitória”. E, em outra ocasião, quando “os húngaros fogem, abatidos pela tempestade e pelo vento”, ele diz, “e houve repentinamente um obscurecimento do sol pela graça de Deus ou por acaso” etc.

[A essência diversa e independente do homem, o objeto da religião, não é somente a natureza exterior mas também a natureza própria, interior do homem, diversa e independente de seu saber e querer.] Com esse princípio chegamos ao ponto mais importante, à genuína origem da religião. O mistério da religião é em última análise somente o mistério da união do consciente com o inconsciente, do arbitrário com o casual em um único ser. [O homem deseja e no entanto tem ele desejo sem seu desejo (frequentemente ele inveja os seres destituídos de desejo!), ele é consciente e, no entanto, atinge a consciência sem ter consciência (quantas vezes ele se destrói por causa de sua consciência! e como, no fim de um pesado dia de trabalho, ele se volta com prazer à inconsciência do sono!), ele vive, mas não tem em seu poder nem o início, nem o fim de sua vida; ele surgiu e, no entanto, depois de pronto, imagina ter sido criado por uma geração primitiva, como se tivesse desabrochado repentinamente como um cogumelo da noite para o dia; ele possui um corpo; ele o sente em todo prazer e em toda dor como sendo seu e no entanto é ele um estranho na própria casa; recebe com todo prazer uma recompensa que não merece, mas também em todo sofrimento um castigo de que não é culpado; ele sente a vida nos bons momentos como uma dádiva que não pediu, mas nos maus como um fardo que lhe foi imposto sem a sua vontade; ele sente a fonte das necessidades e as satisfaz sem saber se o faz por um impulso próprio ou estranho, sem saber se com isso satisfaz a si mesmo ou a um ser estranho. O homem está com seu Eu ou sua consciência à beira de um abismo insondável que nada mais é que sua própria essência inconsciente que lhe aparece como um ser estranho.] O sentimento que ataca o homem diante desse abismo e que se irrompe nas exclamações: “Que sou eu?” “De onde?” “Para onde?” é o sentimento religioso, o sentimento de que eu nada sou sem o não-eu que é de fato diverso de mim mas que é intimamente ligado a mim, que é uma outra essência e no entanto é a minha própria. Mas que é o Eu e que é o Não-Eu em mim? A fome enquanto tal ou sua causa é o Não-Eu; mas o sentimento ou a consciência penosa da fome que ao mesmo tempo me impele a utilizar todos os órgãos de movimento na direção do objeto capaz de aliviar essa pena é o Eu. Os fatores do Eu ou do homem, do homem genuíno, são portanto consciência, sensação, movimento arbitrário (arbitrário porque o movimento não-arbitrário já pertence ao outro lado do Eu, ao campo do divino Não-Eu), motivo pelo qual nas doenças, como, por exemplo, na epilepsia e nos estados de êxtase, de loucura, enxergaram-se revelações

de Deus ou fenômenos divinos. O que acabamos de mostrar no exemplo da fome vale também para os instintos mais elevados, espirituais. Eu sinto o impulso de escrever poesia e o satisfação através de uma atividade arbitrária, mas o próprio instinto e a capacidade para sua satisfação é o Não-Eu; não obstante, o que não acontece aqui, se confundirem Eu e Não-Eu, podendo um ser posto em lugar do outro, ficando o Não-Eu sem o Eu, assim como o Eu sem o Não-Eu, essa unidade entre Eu e Não-Eu é o mistério, a essência da individualidade. Tal o Não-Eu, qual o Eu. Quando, por exemplo, o instinto de devorar é o Não-Eu predominante, é também o Eu ou a individualidade caracterizada por uma predominante constituição dos órgãos da devoração. Neste Não-Eu só se encaixa este Eu e vice-versa. Se fosse de outra forma, se o Não-Eu já não fosse individualizado, seria o fenômeno ou a existência do Eu uma existência igualmente inexplicável, miraculosa e monstruosa como a encarnação de Deus ou a união do homem com Deus na teologia. Aquilo que é a base da individualidade é também a base da religião: a união ou unidade entre Eu e Não-Eu. Se o homem fosse um mero Eu, ele não teria religião, porque ele mesmo seria um Deus; nem se fosse um Não-Eu ou um Eu que não se distinguisse de seu Não-Eu, porque seria então uma planta ou um animal. Só o homem é precisamente homem porque seu Não-Eu torna-se objeto de sua consciência, de sua admiração, de seu sentimento de dependência, da religião, assim como a natureza exterior. Que sou eu sem os sentidos, sem a imaginação, sem a razão? Que tem de ver um acaso exterior propício com uma idéia feliz que me salva da dificuldade? De que me adianta o sol no céu, se meus olhos não vigiam meus passos? E que é seu brilho diante da luz encantadora da fantasia? Que é em geral o milagre da natureza exterior diante do milagre da natureza interior, do espírito? É porém o olho um produto de minhas mãos, a fantasia um produto de minha vontade, a razão uma descoberta que eu fiz? Ou “dei” a mim mesmo todas essas forças e talentos magníficos que fundamentam minha essência e das quais depende minha existência? É por acaso meu mérito, minha obra, o fato de eu ser homem? Não! Eu reconheço humildemente (até aqui concordo inteiramente com a religião) que não fabriquei nem o olho nem qualquer órgão ou talento, mas que — devo dizer, como a religião, que recebi essas faculdades humanas? Não! — Aqui já entro em choque com a religião — mas que, digo, tudo isso se desenvolveu simultaneamente comigo a partir do seio da natureza. A religião transforma aquilo que não é um produto da arbitrariedade humana num produto da arbitrariedade divina, aquilo que não é um mérito, uma obra do homem, num mérito, numa dádiva, numa obra divina. A religião não conhece outra atividade produtora que não a mão humana arbitrária, ela não conhece outro ser que não o humano (subjetivo); o ser humano é para ela (e isso antes de todos os deuses) o ser absoluto e único que existe; no entanto, para sua maior surpresa, ela se choca com um Não-Eu dentro do próprio

homem; por isso transforma ela novamente a essência não-humana no homem numa essência humana, o Não-Eu novamente num Eu que também possui mãos (instrumentos ou poderes da atividade arbitrária) como o homem, apenas com a diferença de que as mãos divinas fabricam o que as humanas não podem fabricar. Duas coisas temos pois de observar na religião: uma é a humildade com a qual o homem reconhece que tudo o que ele é e possui não provém de si, sendo até mesmo sua própria vida e essência apenas um arrendamento mas não uma posse, podendo ser ele expulso a qualquer instante de sua casa — quem me garante que eu não perderei minha razão? — e que assim não tem nenhum motivo para vaidade e soberba*. “O homem”, diz Sófocles em Ajax Mastigóforos, “por mais que possua um corpo poderoso, deve sempre temer que possa se arruinar na menor queda”. “Nós homens nada mais somos”, diz ele aí, “que sombras passageiras e sem consistência. Se pensares bem nisso nunca proferirás uma palavra soberba contra os deuses nem te empavonarás por seres mais forte e mais rico do que outros, pois um único dia pode te tomar tudo o que tens”. Quando Ajax abandonou a casa paterna, diz o pai a ele: “Filho! queira vencer na guerra, mas sempre com Deus”. Mas Ajax deu a resposta tola e soberba: “Pai! com os deuses até quem nada é pode vencer, mas eu espero conseguir para mim a vitória até sem eles”. Essa fala do valente Ajax não foi somente irreligiosa mas também impensada, porque até o homem mais forte e valente pode de uma noite para o dia ter o braço paralisado por um mero reumatismo ou qualquer azar casual. Mesmo que Ajax nada quisesse com os deuses, deveria pelo menos encaixar em sua fala um modesto “se” e dizer: se nenhum obstáculo me impedir, vencerei. Portanto a religiosidade nada mais é que a virtude da simplicidade, do comedimento no sentido da *Sophrosyne* grega. Deus ama os *sophrones*, diz Sófocles — a virtude graças à qual o homem não ultrapassa os limites da sua natureza, não se eleva em seus pensamentos e exigências acima da medida da essência e da capacidade humana, não se atreve a considerar como um mérito aquilo que não pertence ao homem, pelo que ele se nega o presunçoso título de autor,

* O conceito do Eu, de tudo aquilo em geral que o homem atribui a si é muito indefinido e relativo e, na mesma proporção em que ele amplia ou restringe esse conceito, restringe e amplia ele também o conceito ou a idéia da atividade divina. Sim, o homem pode chegar ao ponto (certamente por mero galanteio e lisonja religiosa com relação aos deuses) de negar tudo a si; porque o fato de eu sentir, de eu ter consciência, de eu ser Eu, é também um resultado de premissas que estão fora do Eu, sendo obra da natureza ou de Deus. De fato, quanto mais fundo o homem penetra em si mesmo, tanto mais vê ele desaparecer a diferença entre natureza e homem ou Eu, tanto mais reconhece ele que é apenas algo inconsciente que possui consciência, um Eu que é um Não-Eu. Por isso é o homem o ser mais profundo e inteligente. Mas o homem não compreende e não suporta sua própria profundidade e por isso cinde sua essência num Eu sem Não-Eu, que ele chama de Deus, e num Não-Eu sem Eu, que ele chama de natureza. (N.A.)

isto é, as obras que ele cria, até mesmo as obras da fundição e da tecelagem, porque possui as capacidades, os princípios dessa habilidade pela natureza, não por si mesmo. Sê religioso! lemos, medita o que és: um homem, um mortal! Não é a chamada consciência de Deus mas sim a consciência humana que é originariamente ou em si a essência da religião (em seu sentido positivo permanente) — a consciência ou o sentimento de que eu sou homem mas não a causa do homem, de que eu vivo mas não sou a causa da vida, de que eu vejo mas não sou a causa da visão. Suprimir a religião nesse sentido seria tão absurdo quanto se se quisesse tornar artista sem talento, somente por vontade e aplicação. Iniciar uma tarefa sem talento, sem capacidade, é como iniciá-la sem Deus; iniciá-la com talento significa iniciá-la com sucesso, com Deus. “Em nós”, diz Ovídio em seus *Jejuns*, “habita um Deus, ficamos ardentes quando ele nos incita”. Mas esse Deus do poeta, que é? A poesia personificada, o talento poético objetivado como essência divina. “Todas as tentativas”, diz Goethe excelentemente, “de se introduzir qualquer inovação estrangeira para a qual a necessidade não está enraizada no cerne profundo da própria nação são tolas, e todas as revoluções intencionadas dessa forma, sem sucesso, porque são feitas sem Deus que sempre impede obras de fancaria. Mas se existir num povo uma necessidade real de uma grande reforma, então Deus estará com ele, e essa reforma terá sucesso”. Isso significa: tudo o que acontece sem necessidade e conseqüentemente sem direito, porque o direito da necessidade é o direito primitivo, acontece sem Deus. Onde não houver a necessidade de uma revolução, faltará também o estímulo verdadeiro, o talento, a cabeça para a revolução, e por isso ela fracassará necessariamente. Um empreendimento sem Deus ou, o que dá na mesma, sem sucesso, é um empreendimento decapitado e desritimado. A outra coisa que devemos observar na religião e que já observamos, é a soberba com a qual o homem, ensimesmado, coloca a si em tudo, antropomorfiza tudo, transformando até mesmo a essência diversa do homem existente no homem num ser pessoal, num ser que é objeto de orações, graças e honrarias. A religião, pelo fato de ela transformar o não-arbitrário em arbitrário, as faculdades e produtos da natureza em dons, em benefícios, que comprometem o homem a uma gratidão e adoração para com os seus causadores, os deuses, traz consigo a aparência de uma profunda humanidade e cultura, enquanto que a concepção oposta, que considera e aceita os bens da vida como produtos inconscientes da natureza, tem contra si a aparência de insensibilidade e rudeza. Já Sêneca diz em sua obra *Dos benefícios*: “Tu dizes: todos os bens provêm da natureza. Mas não percebes que ao dizeres isso empregas apenas um outro nome para Deus? Que é a natureza senão Deus? Então nada dizes, ó mais ingrato dentre os mortais, quando dizes que nada tens para agradecer a Deus mas somente à natureza, pois não existe nem natureza sem Deus, nem Deus sem natureza, mas ambos são o mesmo”. Mas não

devemos nos deixar cegar por esse brilho religioso e sacral, mas antes reconhecer que o instinto que o homem possui de derivar de uma causa pessoal todos os fenômenos naturais, os bons de um ser ou vontade benigna, e os maus de um ser ou vontade maligna, tem sua base no mais crasso egoísmo e que somente a partir desse instinto surgiram as vítimas da religião e todas as outras atrocidades da história humana; porque o mesmo instinto que necessita de um ser pessoal para amar e agradecer o bem que ele goza, necessita também de um ser pessoal para os males que lhe sucedem, para odiar e destruir, seja um judeu, um herege, um mago ou uma feiticeira. Foi um único e mesmo fogo que, em agradecimento pelos bens da natureza, elevou-se aos céus e que, como castigo pelos males da natureza, queimou hereges, magos e feiticeiras. Portanto, se for um sinal de cultura e humanidade agradecer ao querido Deus por uma chuva benéfica, então é também um sinal de cultura e humanidade culpar o demônio e seus asseclas por uma tempestade pernicioso. Se tudo o que é bom vem da bondade divina, vem também necessariamente tudo o que é mau da maldade do demônio. Uma coisa não pode ser separada da outra. Mas é evidentemente um sinal do mais profundo primitivismo quando o homem culpa uma entidade maligna pelos fenômenos naturais que contrariam seu egoísmo. Para nos convencer disso não necessitamos descer até Xerxes, que, segundo Heródoto, irado pelo fato de o Helesponto não possuir pontes, castigou-o com 300 chicotadas, ou então viajarmos para a ilha de Madagascar, onde se enforcam as crianças que durante a gravidez e o nascimento causaram à mãe doenças e dores, pois necessariamente seriam crianças más; assistimos ainda até mesmo entre nós como os nossos governos rudes e ignorantes culpam a má vontade de alguns por fatalidades e rumos desagradáveis da história da humanidade, como o homem rude maltrata seu gado, seus filhos e seus doentes porque vê nos erros ou peculiaridades da natureza efeitos de uma dureza de coração intencional, e como a plebe atribui com regozijo* à vontade aquilo de que o homem não é senhor, aquilo que possui pela natureza. Conseqüentemente é também um sinal de incultura, de primitivismo, de egoísmo, de prisão em si mesmo, quando o homem atribui a uma vontade boa ou divina os acontecimentos naturais opostos, benéficos. Distinção: Eu não sou Tu, Tu não és Eu — esta é a condição fundamental, o princípio fundamental de toda cultura e humanidade. Mas quem atribui os fenômenos naturais a uma vontade, este não distingue entre si e a natureza, entre sua essência e a dela, portanto, não se comporta com relação a ela como deveria se comportar. O verdadeiro comportamento com relação a um

* Em alemão *Schadenfreude*, isto é, sentir alegria, regozijar-se com os males alheios, correspondente exata do grego *epichairekakia*. Em português, ao que me parece, não existe uma expressão correspondente, pelo que traduzi simplesmente por regozijo. (N.T.)

objeto é o comportamento de acordo com a diferença que esse objeto tem de mim, de acordo com sua essência; esse comportamento certamente não é religioso mas também não é irreligioso, como pensa a plebe comum e a instruída, que só conhece a oposição entre crença e descrença, religião e irreligião mas não um terceiro, mais elevado que ambos. Sê boa, querida terra, e dá-me uma boa colheita, diz o religioso. “Queira a terra ou não queira deve ela me dar frutos”, diz o irreligioso, o Polifemo; a terra me dará quando eu der a ela o que é próprio de sua essência, diz o homem verdadeiro, nem religioso nem irreligioso; ela nem quer dar, nem deve dar (somente o que é forçado, involuntário “deve”), mas ela só dará os bons frutos se todas as condições forem preenchidas por minha parte, condições essas segundo as quais ela pode me dar ou produzir algo; porque a natureza não me dá nada, eu é que devo me apropriar de tudo (pelo menos o que não está diretamente ligado a mim) de modo até mesmo violento. Entre nós proibimos inteligente e egoisticamente o crime e o roubo, mas com relação a outros seres, com relação à natureza somos todos nós criminosos e ladrões. Quem me dá o direito sobre a lebre? A raposa e o abutre têm tanta fome e direito de existir quanto eu. Quem me dá o direito sobre a pêra? Ela pertence igualmente à formiga, ao lagarto, ao pássaro, ao quadrúpede. A quem ela pertence na verdade? Àquele que a tomar. E pelo fato de eu só viver de crime e roubo devo ainda agradecer aos deuses? Que ingenuidade! Eu só devo agradecimento aos deuses quando eles me provarem que eu só devo minha vida realmente a eles, e isso eles só podem me provar se as pombas, já assadas, chegarem voando do céu para dentro de minha boca. Eu digo: assadas? Oh! isto é muito pouco; devo antes dizer: mastigadas e digeridas, porque para deuses e seus dons não convêm as operações monótonas e anti-estéticas da mastigação e da digestão. Como pode um Deus que criou num instante o mundo a partir do nada gastar tanto tempo e esforço para preparar um pequeno petisco! Aqui torna-se ainda também evidente que a divindade consiste em duas partes, sendo uma a fantasia do homem, e a outra a natureza. Implora, diz uma das partes, ao Deus diverso da natureza; trabalha! diz a outra parte, o Deus que não é diverso da natureza, que só expressa sua natureza; porque a natureza é como uma abelha operária, mas os deuses são como zangões. Como posso pois, baseado nos zangões, abstrair a imagem e a lei da atividade? Quem faz a natureza ou o mundo derivar de Deus, afirma: a fome se origina da satisfação; a falta, do excesso; o peso, da leveza do pensamento; o trabalho, da ociosidade; este pretende fazer pães da ambrosia ou cerveja do néctar dos deuses.

A natureza é o deus primitivo, o objeto primitivo da religião; mas ela não é objeto para a religião como natureza mas como um ser humano, um ser afetivo, um ser da fantasia, uma entidade do pensamento. O mistério da religião é “a identidade do subjetivo e do objetivo”, isto

é, a unidade da essência humana e da natural, mas em oposição à essência real da natureza e da humanidade. Múltiplos são os modos pelos quais o homem humaniza a essência natural e, inversamente (porque ambos são inseparáveis), pelos quais ele objetiva e exterioriza sua essência; restringimo-nos aqui apenas a duas formas do monoteísmo, a metafísica e a prático-poética. A última é caracterizada especialmente pelo Antigo Testamento e o Alcorão. O Deus do Alcorão é, assim como o Deus do Antigo Testamento, a natureza ou o mundo, o ser real, vivo em oposição ao ser artificial, morto e fabricado do ídolo*, mas não um pedaço do mundo ou da natureza, como, por exemplo, a pedra que os árabes adoravam antes de Maomé, e sim a natureza global, indivisível. “Dizei”, lemos, por exemplo, no Alcorão na décima Sura segundo Ullmann, “quem vos mune com alimentos do céu e da terra? Ou quem tem poder sobre audição e visão? Quem retira a vida da morte e a morte da vida? Quem é o Senhor de todas as coisas? Certamente responderão: Deus. Então direis: por que não o temeis?” “Deus deixa brotar”, lemos na sexta Sura, “a semente e a tâmara... ele produz a aurora, introduz a noite para o descanso, e o sol e a lua para a contagem do tempo. Essa disposição provém do onipotente e onisciente. Ele é quem envia a água do céu através da qual produzimos a semente de todas as coisas e tudo que é verde, assim como o trigo que cresce em série, as palmeiras em cujos galhos estão penduradas as tâmaras, e os jardins com parreiras, oliveiras e macieiras de todo tipo. Vide seus frutos, quando crescem e amadurecem. Sem dúvida, aqui estão muitos sinais para aqueles que crêem”. “Foi Deus”, lemos na décima terceira Sura, “que elevou os céus sem fundá-los sobre colunas visíveis... Ele foi quem estendeu a terra, introduziu nela as montanhas, criou os rios e produziu o sexo duplo. Ele faz com que a noite cubra o dia... É ele que, no medo e na esperança, mostra o raio e que condensa as nuvens com chuva. O trovão anuncia seu louvor, e os anjos o enaltecem em êxtase. Ele envia seus raios e destrói a quem quer e no entanto ainda duvidam de Deus, que é onipotente”. As características ou efeitos do Deus verdadeiro, do Deus original em oposição ao Deus copiado, ao ídolo, são pois os efeitos da natureza. Um ídolo não pode produzir um ser vivo, frutos saborosos, chuvas fecundas e tempestades terríveis. Isso só consegue o Deus que é Deus *por natureza*, não o que é feito Deus pelo homem, portanto não só a aparência mas também a essência de um ser vivo, real. Mas um Deus cujas atuações e sintomas são os fenômenos naturais nada mais é que a natureza, portanto, como foi dito, não uma parte da natureza que está aqui mas não está ali, que

* Maomé, conta Gelaledin, enviou um devoto muçulmano para que convertesse um infiel para o Islam. Qual é teu Deus? perguntou o infiel. É ele de ouro, prata ou cobre? O raio atingiu o infiel, e ele caiu morto. Esta é uma lição grosseira mas instrutiva de como são diversos o deus vivo e o deus artificial. (N.A.)

existe hoje mas não existe amanhã e por isso é perenizada pelo homem numa imagem, mas sim o todo da natureza. “Quando a escuridão da noite”, lemos na sexta Sura, “encobriu Abraão, ele viu uma estrela e disse: Este é o meu Senhor. Mas quando ela desapareceu, ele disse: Eu não amo os que desaparecem. E quando viu surgir a lua, disse: Realmente, este é o meu Senhor. Mas quando esta desapareceu, disse: Se o meu Senhor não me guiar, serei também errante como este povo. Quando viu o sol surgir, disse: Eis que este é o meu Deus, pois é o maior ser. Mas quando o sol desapareceu, ele disse: Ó, meu povo, não participarei mais de vossa idolatria, volto minha face para aquele que criou o céu e a terra”. Portanto, é a onipresença uma característica do verdadeiro Deus, mas também a natureza é onipresente. Onde não existe natureza eu também não estou, e onde eu estou está também a natureza. “Para onde devo ir” diante de ti, natureza? “E para onde deve fugir” diante de tua essência? “Se eu fugir para o céu, lá está a natureza. Se desejar descer ao inferno, eis que a natureza está lá também”. Onde existe vida existe natureza, e onde não existe vida existe também natureza; tudo está cheio de natureza; como queres então fugir da natureza? Mas o Deus, tanto no Alcorão quanto no Antigo Testamento, é a natureza e ao mesmo tempo não é a natureza mas sim um ser subjetivo, isto é, pessoal, que sabe e pensa como o homem, que deseja e atua como o homem. Os fenômenos naturais, tais como são objeto para a religião, são ao mesmo tempo efeitos da ignorância e da imaginação humana, a essência ou a causa desses fenômenos naturais são ao mesmo tempo a essência da ignorância e da imaginação humana. O homem está separado da natureza através do abismo da ignorância; ele não sabe como cresce a grama, como a criança se forma no útero materno, como surge a chuva, o raio, o trovão. “Ouviste”, lemos em Jó, “quão ampla é a terra? Dizei, sabeis tudo isso? Viste de onde vem o granizo? Quem é o pai da chuva? Sabeis como o céu deve ser governado?” Portanto os fenômenos naturais cuja base, cujo conteúdo, cujas condições naturais, o homem não sabe são para ele efeitos de um poder meramente incondicionado e ilimitado para o qual nada é impossível, que até mesmo tirou o universo do nada, isto é, do nada da ignorância humana que cria fenômenos naturais. Sem base é a ignorância humana e sem limite a imaginação humana; o poder natural despojado pela ignorância de seu solo e pela fantasia de seus limites é a onipotência divina. Os fenômenos naturais enquanto obras da onipotência divina não se distinguem mais dos fenômenos sobrenaturais, dos milagres, dos objetos da fé; é o mesmo poder que produz a morte natural e a ressurreição dos mortos sobrenatural, que é apenas um objeto da fé, o mesmo poder que cria o homem no modo natural e que o produz de pedras ou do nada quando quer. “Assim como nós”, lemos, por exemplo, na quinquagésima Sura do Alcorão, “fazemos reviver uma região árida por meio da chuva, assim também será a futura ressurreição... Estamos

talvez esgotados pela primeira criação (custou-nos, conforme a tradução de Savary, a criação do universo o menor esforço)? E no entanto duvidam de uma nova criação, isto é, da ressurreição”. “Após o inverno”, diz Lutero em sua *Curta explicação sobre o salmo 147*, “ele deixa que se suceda o verão, caso contrário, se fosse sempre inverno, morreríamos de frio. Mas como ou através de que envia ele o verão?”. “Ele fala, e o gelo derrete”. “Através da palavra ele cria tudo, não necessita para isso de mais do que uma palavra; assim pode ser um Senhor”. Isso significa: a onipotência divina é a onipotência da natureza identificada com o poder da imaginação humana, ambos reunidos num só — o poder da natureza na maneira em que, em oposição ou separação da natureza, expressa somente a essência da imaginação humana. Mas assim como o homem antropomorfiza a natureza num ser universal enquanto ela cria e destrói, enquanto ela em geral causa no homem a impressão de um poder imponente, de um ser onipotente, assim também humaniza ele a natureza enquanto criadora de inúmeros prazeres, enquanto causa no homem a impressão de bem supremo por ser o cerne de todos os bens da vida, num ser de suma bondade, e, enquanto a natureza produz tudo isso de um modo que causa grande admiração na razão humana, o homem a transforma num ser altamente sábio ou onisciente. Em síntese, a essência objetiva enquanto subjetiva, a essência da natureza enquanto diversa da natureza, portanto, humana, a essência do homem enquanto diversa do homem, enquanto não-humana — essa é a essência divina, essa é a essência da religião, esse é o mistério do misticismo e da especulação, esse é o grande *Thauma*, a maravilha das maravilhas pelas quais o homem se submerge no mais profundo espanto e admiração*. Deus possui vontade como o homem, mas que é a vontade do homem diante da vontade de Deus! Diante da vontade que produz os grandes fenômenos naturais, que faz a terra tremer, que eleva montanhas, que move o sol, que impera sobre o mar bravio: até aqui e não mais! Que é impossível para essa vontade? “Deus cria o que quer”, lemos no Alcorão e no Salmo. Deus possui idioma como o homem, mas que é a palavra do homem diante da palavra de Deus! “Se ele quiser”, lemos no Alcorão (segundo Savary) “que algo se faça ele diz: ‘seja feito!’ e a coisa é feita”. “Se ele quiser dar existência aos seres, então ele diz: ‘Que existam’, e eles passam a existir”. Deus possui razão como o homem, mas que é o saber do homem diante do saber de Deus! Ele abrange tudo, abrange o universo infinito. “Ele sabe” lemos no Alcorão, “o que existe na terra e no fundo do mar. Não cai uma folha sem seu conhecimento. A terra não contém nem um grãozinho que não fosse

* Essa fusão da essência da natureza e do homem em uma essência que exatamente por isso se chama a essência suprema, por ser o mais alto grau da imaginação, é espontânea, o que se compreende. Também o “instinto da religião ou divindade” deve sua origem e nome à espontaneidade dessa fusão. (N.A.)

registrado no livro da evidência”. A essência divina é a essência humana, mas a essência humana tal como compreende o universo da fantasia tem por conteúdo a natureza; o mesmo ser e ao mesmo tempo um outro inteiramente diverso, tão distante de nós quanto o sol está do olho e o céu da terra, tão diverso de nós quanto o é a natureza, um ser que é ao mesmo tempo diverso e o mesmo — daí a impressão comovente, mística desse ser, daí a sublimidade do Alcorão e dos salmos. A diferença que existe entre o monoteísmo maometano, judeu, e o monoteísmo cristão é apenas que lá a imaginação religiosa ou fantasia olha para fora, tem os olhos abertos, adapta-se diretamente na contemplação sensorial da natureza, enquanto que no cristianismo ela fecha os olhos, separa totalmente a essência humanizada da natureza do solo da contemplação sensorial e, assim, de um ser originariamente sensorial ou sensorialmente espiritual, ela constrói um ser abstrato, metafísico. O Deus do Alcorão e do Antigo Testamento ainda é suculento de natureza, ainda é úmido do oceano do universo de onde surgiu, mas o Deus do monoteísmo cristão é um Deus ressecado, um Deus no qual já estão apagados todos os vestígios de sua origem natural; ele se encontra aí como uma criação a partir do nada; ele proíbe até mesmo a pergunta irresistível: “Que fez Deus antes de criar o mundo?”, ou melhor: “Que era Deus antes da natureza?” Ele oculta, encobre sua origem física atrás da essência abstrata da metafísica. Se o Deus primeiro surge da fusão da imaginação e da faculdade de pensar feminina com o poder masculino do sentido material, surge, ao contrário, o Deus metafísico somente da fusão da faculdade de pensar e abstrair com a imaginação. O homem separa no pensamento o adjetivo do substantivo, a qualidade da essência, a forma da matéria, como diziam os antigos; pois o próprio sujeito, a matéria, a essência ele não pode acolher em si; ele a deixa de fora. E o Deus metafísico nada mais é que o compêndio, o cerne das características mais gerais extraídas da natureza, mas que o homem, nessa separação da essência sensorial, da matéria da natureza, transforma novamente num ser ou sujeito autônomo através da imaginação. As características mais gerais de todas as coisas são que cada coisa existe ou é alguma coisa. O ser enquanto tal, o ser em oposição ao que é mas novamente enquanto sendo, o ser em oposição à essência da natureza mas concebido e personificado como um ser — essa é a primeira e segunda parte da metafísica e da essência divina. [Mas o homem não tem somente essência e existência em comum com as outras coisas e seres da natureza; ele tem também uma essência diversa; ele possui razão, espírito. Por isso acrescenta ele às duas primeiras partes da metafísica divina ainda uma terceira: a lógica, isto é, na cabeça do homem funde-se a essência abstraída do homem com a essência abstraída da natureza em geral.] Deus tem portanto tanta existência ou realidade quanto o ser, a essência, o espírito em geral, sendo portanto uma existência subjetiva, lógica, metafísica; mas que

tolice é pretender transformar a existência metafísica numa física, a subjetiva numa objetiva, a lógica ou abstrata numa ilógica, real! Mas, sem dúvida, como é cômodo, agradável considerar como a verdadeira essência a essência pensada, abstrata, que se traz sempre consigo na cabeça e com a qual se pode fazer o que se quiser e assim poder olhar com desprezo a essência inacessível, obstinada e real! Sem dúvida o que é pensado é, mas somente como pensado; o que é pensado é e permanece pensado, o que existe existe; não podes misturar os dois. “Existe então uma eterna ruptura e oposição entre ser e pensar?” Somente na cabeça; na realidade ela já está há muito resolvida, mas só no modo correspondente à realidade, não no correspondente a teus conceitos escolásticos, e resolvida por não menos do que cinco sentidos.

3. Um pássaro, por exemplo, passa voando, eu o sigo e chego a uma preciosa fonte, então é este pássaro um mensageiro de felicidade; um gato atravessa diante de mim logo que eu inicio uma viagem; a viagem é malfadada, então é o gato um símbolo de mau agouro. O campo da superstição religiosa é simplesmente ilimitado e infinito, porque seu elo causal é o mero acaso. Por isso é muito possível que um animal ou qualquer outra entidade natural se torne objeto da crença religiosa ou da superstição sem que haja ou possa ser demonstrada uma base objetiva para isso*. Mas com isso não se anula o motivo dado do culto aos animais, porque o que uma coisa não possui ou é na realidade ela o possui ou o é na fé. É a aranha venenosa? Não, mas a fé a envenenou. É a *Euphrasia officinalis* um remédio para o olho? Não, mas a fé o transformou num “consolo para os olhos”. Traz a andorinha felicidade para casa. Não, mas a fé põe seus ovos de cuco até mesmo em ninhos de andorinha. Se se quiser negar o princípio dado da adoração a animais pelo fato de os homens adorarem animais sem utilidade ou nocividade, será o mesmo que querer negar, pelo fato de o abraçadabra e outras palavras amuletos destituídas de sentido não serem palavras, que os homens pudessem atribuir poderes e efeitos a essas palavras.

* Sem dúvida a superstição se prende principalmente a uma propriedade ou peculiaridade especial e evidente de um objeto, mas o sentido, o significado que ela coloca nele é puramente arbitrário ou subjetivo. Pauw, em suas *Récherches philos. sur les Egyptiens et les Chinois* (1774) nos conta, ao tratar do culto a animais, que há poucos anos lavradores franceses tinham mostrado uma espécie de culto religioso às crisálidas dos lagartos que vivem na grande urtiga pelo fato de acreditarem enxergar nelas vestígios da divindade. Esses vestígios da divindade nada mais eram do que pontos dourados brilhantes que se encontram na crisálida da borboleta da urtiga. Por isso é com razão que Pauw antecede essa narração com o princípio: *l'esprit du petit peuple peut être fortement frappé par des petites choses*. Mas esse *peut* no homem é o chamado sentimento religioso, isto é, o sentimento que se deixa encantar, mistificar e tapear pelo brilho de pontos dourados numa crisálida. (N.A.)

Supra-sensorialidade (*Übersinnlichkeit*), isto é, não-sentido (*Unsinn*), supra-racionalidade (*Übervernünftigkeit*), isto é, não-razão (*Unvernunft*) é exatamente a essência da crença religiosa ou da superstição. De resto, também no culto aos animais se manifestam os outros momentos dados da religião. Já vimos como o amor religioso aos animais sacrifica o homem até mesmo a percevejos, piolhos e pulgas. — Bancroft em sua *História dos Estados Unidos da América do Norte* fala de maneira bela e correta do culto dos índios à natureza e aos animais: “O pássaro que misteriosamente corta o ar ao qual o homem não pode se elevar, o peixe que se oculta nas profundezas do lago claro e fresco que o homem não pode sondar, os animais da floresta cujo instinto infalível, muito mais seguro do que a razão, aparece ao homem como uma revelação — esses são os sinais exteriores da divindade que ele adora”. Quando ele diz antes: “seus deuses não são frutos do medo... o índio adora o que provoca seu espanto ou desafia sua imaginação”, deve-se observar que o mero espanto, a mera imaginação, não produz nenhuma oração nem sacrifício. Ele próprio diz em seguida: “a devoção do selvagem não era apenas o sentimento de uma dedicação passiva — ele tentava cativar poderes desconhecidos e aplacar sua cólera... entre todos os pele-vermelhas era habitual uma espécie de sacrifício e oração. Quando a colheita era boa, quando a caça dava lucro, eles aí viam a influência de um Manitou e atribuíam à ira de um Deus um acidente habitual. Ó, Manitou! exclamava um índio ao romper da aurora quando lamentava com sua família a perda de um filho, é cruel para comigo; desvia de mim tua cólera e poupa meus outros filhos”. Somente este é o cerne da religião. O homem não é um ser teórico mas prático, não é um ser de imaginação etérea mas um ser de realidade corporal, cheia de fome e aflições. Por isso não é de se admirar, como noticia Loskiel, que os índios celebrassem uma festa até mesmo em honra de um certo espírito da glotonaria que, segundo eles, é insaciável. Até mesmo “o grande espírito dos nórdicos pagãos” Eywind Skalldaspillir perenizou numa canção “uma pesca bem sucedida de arenque que o libertou de sua dificuldade!”. Uma real tolice é pois quando os deístas atribuem aos selvagens a diplomática distinção teológica, afirmando que eles não adoram os próprios animais mas sim “a Deus dentro deles”. Que é que se pode adorar nos animais senão a natureza ou essência animalesca? Plutarco diz em sua obra sobre Ísis e Osiris por ocasião da adoração egípcia a animais: “se os melhores filósofos enxergavam imagens da divindade até mesmo nas coisas inanimadas, com muito mais motivo devem essas ser procuradas nos seres vivos e dotados de sentidos. Mas devem ser louvados somente aqueles que não adoram essas coisas por si mesmas mas sim que adoram a divindade por meio delas. É evidente que nada que é inanimado é superior ao animado, nada insensível é mais excelente que o sensível; não é em cores, figuras ou planos que se encontra a natureza divina, porque o que não possui vida é o pior. Mas o que vive, vê, se move e

distingue o útil do nocivo tem em si uma parte da providência que rege o universo, como diz Heráclito”. Portanto, o motivo da adoração dos animais não está neles mesmos? Se a essência divina for essencialmente diversa da natureza animal, então eu não posso adorá-la nela ou através dela, pois não encontro nela nenhuma imagem ou simulacro da divindade; mas se o oposto for o caso, então essa distinção feita é indiferente. Quem representa ou pinta os deuses como animais, esse adora inconscientemente os próprios animais, mesmo que o negue em sua consciência e razão.

4. Belo é também o hino de Plínio ao sol em sua história natural — “Em meio às chamadas estrelas errantes corre o sol com imensa grandeza e poder, dirigente não só dos tempos e países mas também das estrelas e do céu. Devemos considerá-lo como o mais excelso regente e divindade da natureza quando ponderamos seus efeitos na alma, ou melhor, no espírito universal. Ele fornece a luz do mundo e afugenta as trevas; ele ofusca as outras estrelas e ordena a troca das estações e dos anos sempre novos para o bem da natureza; ele suaviza o céu nublado e dispersa também as névoas do espírito humano. Emprста sua luz também às outras estrelas, resplandecendo e refulgindo ante todas, vendo e ouvindo tudo, como lemos em Homero”. Aqui temos em resumo todos os momentos da religião.

5. O princípio de que para os gregos só os deuses gregos eram tidos por deuses e que o paganismo, como já afirmei antes, era patriotismo, enquanto que o cristianismo era cosmopolitismo, necessita de um *nota bene*, porque parece contradizer a reconhecida tolerância e a receptividade liberal do politeísmo. O erudito Barth diz até mesmo em sua obra *A antiga religião alemã* ou *Hertha*: “mesmo que toda religião acolha algo da coloração nacional, assim como toda nação algo da coloração religiosa, as religiões não são entretanto separadas como povos e nações, e assim como não temos hoje uma religião espanhola, sueca e russa, mas sim uma cristã, em seitas, da mesma forma nunca houve tal tipo de separação na antigüidade”. Se então se deve concluir a unidade da religião da antigüidade pelo fato de os povos modernos serem ou se chamarem todos cristãos, essa conclusão não é bem fundada, porque, apesar de não falarmos de uma religião alemã ou russa, existe na realidade uma diferença tão grande entre a religião alemã e a russa quanto entre o caráter alemão e o russo em geral. A questão da unidade ou diferença das religiões é a questão da unidade e diferença dos homens em geral. E a resposta a essa questão soará diversa enquanto os próprios homens forem e pensarem diversamente, enquanto uns salientarem o igual e o comum, e outros o diverso e o individual. Mas no tocante a nossa

questão especial era o elemento político unido com o religioso de maneira tão íntima, entre romanos e gregos, que pouco sobra de seus deuses se os retirarmos dessa conexão, assim como se eu retirar o romano do romano e o grego do grego, deixando meramente o homem. “Júpiter que, de acordo com sua natureza geral, era um Deus para qualquer situação, representava todos os tipos de relação social e de parentesco, a ponto de se poder dizer com Creuzer que o seu conceito foi formado para um corpo jurídico ideal. Ele é *Polieus* (protetor da cidade), *Metóikios*, *Phratrios* (protetor das irmandades), *Herkeios*” etc (E. Platner, *Contribuições para o conhecimento do direito ático*). Que me resta então de Júpiter se eu abandonar esse *Corpus Juris*, esses epítetos políticos ou esses títulos jurídicos? Nada ou o mesmo tanto que me restar se, como ateniense, me tirarem todos os direitos que se baseiam exatamente sobre esses predicados, portanto, é como se me arrancassem a cabeça. Assim como a Atenas espiritual estava ligada à Atenas geográfica, a Roma espiritual à Roma geográfica (à intransportável *Fortuna Loci*, como diz Camilo em Lívio no discurso em que exorta os romanos a não abandonarem Roma), da mesma forma eram os deuses gregos e romanos deuses territoriais ou locais. O Júpiter capitolino existe de fato na cabeça de todo romano também fora de Roma, mas sua existência real, sua “sede” está somente no Capitólio em Roma. Todos os locais dessa cidade, diz Camilo no discurso citado, estão repletos de deuses e práticas de culto. E quereis abandonar todos esses deuses? Aqui está o capitólio, onde certa vez uma cabeça humana foi encontrada e onde foi dito que esse local seria a sede do domínio mundial. Aqui, quando o local do capitólio foi liberado e demolidos muitos altares anteriores, a juventude e o deus da cidade, para grande alegria de nossos pais, não se deixaram abalar do lugar. Aqui está Vesta, aqui estão os escudos caídos do céu, aqui estão todos os deuses propícios a vós, se permanecerdes. Por isso, quando os soldados de Vitélio incendiaram o Capitólio, difundiu-se dentre gauleses e germanos, em concordância com as concepções romanas e pagãs em geral, a crença de que o fim do império romano estava próximo, como narra Tácito em suas histórias. Uma vez foi a cidade tomada pelos gauleses, mas o domínio permaneceu, porque a sede de Júpiter não tinha sido atingida. Mas o incêndio fatal era agora um sinal da cólera divina e anunciava aos povos acima dos Alpes o domínio do mundo. Quando os romanos queriam tomar uma cidade exclamavam antes, através de fórmulas mágicas, por seus deuses protetores, pelo que, como diz Macróbio em suas *Saturnálias*, mantinham em segredo o deus sob cuja proteção se encontrava Roma, assim como o nome latino da cidade de Roma. Acreditavam pois que a força protetora dos deuses estava ligada ao lugar e que só atuavam onde estavam presentes espacial e corporalmente. Por isso não é de se admirar que o politeísmo, quando não encontra ajuda nos deuses pátrios, estenda seus braços para os deuses estrangeiros

e os acolha prontamente, experimentando sua ajuda e proteção. Até mesmo Cícero ainda louva os gregos e romanos em sua obra sobre as leis pelo fato de eles não darem aos deuses como templos e moradas o mundo inteiro, como os persas, mas por acreditarem e desejarem que esses habitassem com eles nas mesmas cidades.

6. Em Heródoto lemos apenas que um bode cruzou publicamente com uma mulher, de forma que, de acordo com essas palavras, fica incerto se a mulher foi uma vítima voluntária ou coagida da voluptuosidade animal. Mas se se aceitar que isso tenha acontecido em Mendes, onde se adoravam cabras e principalmente bodes, onde o deus Pan era pintado com rosto de cabra e pés de bode e trazia até mesmo o nome Mendes, isto é, bode, se, além do mais, se aceitar que esse cruzamento do bode com a mulher era tido como um bom prenúncio (assim traduzem e interpretam muitos a vaga expressão de Heródoto (*ἐς ἐπίδειξι γὰρ θρωπώγῃ*), então não resta a menor dúvida de que a mulher, por mero entusiasmo religioso, isto é, supra-humanismo e supranaturalismo, venceu o instinto egoístico e exclusivo da fêmea humana de só se cruzar com um macho humano, portanto, pelo mesmo motivo que o cristão sacrificou sua razão humana em nome do absurdo divino da fé — *credo quia absurdum est* — esta mulher sacrificou sua natureza e dignidade humana ao bode sagrado.

7. De resto, como é sabido, a igreja cristã sacrificou a sua fé ou, o que dá na mesma, a seu Deus, muitas vítimas humanas. E se o “Estado cristão” e conseqüentemente também o código criminal é apenas uma criação da fé cristã, então até hoje os cristãos ainda oferecem vítimas humanas a sua fé ou a seu Deus em qualquer pobre pecador que eles arrastam para o cadafausto. O “cristão” rei da Prússia negou explicitamente, pelo menos de acordo com os jornais, a anulação da pena de morte por motivos religiosos!

8. Quando, por exemplo no ano 356 em Roma se espalhou uma peste contagiosa, foi celebrado o primeiro *Lectisternium*, isto é, ceia dos deuses, durante oito dias para aplacar os deuses, como Lívio conta no *Quinto livro*. E essa generosidade não se estendia somente aos deuses mas também aos homens. Em toda a cidade estavam as portas abertas, tudo era oferecido para o consumo público, conhecidos e desconhecidos eram convidados à mesa, evitava-se qualquer processo ou polêmica, conversava-se amigavelmente até com inimigos, e os gregos eram libertados. Mas quando no ano 359 chegou em Roma a notícia de que finalmente Veji tinha sido conquistada após um cerco de dez

anos, então houve tanta alegria por causa disso, como Lívio narra no mesmo livro, que mesmo antes do decreto do senado estavam todos os templos cheios de mães romanas que agradeciam aos deuses, e o senado decretou que era necessário agradecer e orar aos deuses durante quatro dias, mais dias do que durante as outras guerras.

9. Assim diz o erudito pesquisador E. Röth inteiramente em consonância com meus próprios resultados, apenas alcançados por outros caminhos, na já citada obra sobre a crença egípcia e zoroástrica: “É um fenômeno geral em todas as religiões antigas o fato de os nomes dos deuses só terem sido inicialmente nomes comuns simples, por só designarem coisas — água, vento, fogo e semelhantes — não estando ainda associado a eles o conceito de um deus pessoal. Este último só se desenvolveu mais tarde e pouco a pouco a partir das características que se atribuíam à essência dos deuses e assim surgiu também seu nome próprio de um dos epítetos que eram dados aos deuses, originariamente em maior número, para designar suas diversas qualidades. Por isso, quanto mais próximo estiver de seus princípios um conceito de Deus, tanto mais indefinido será ele, de forma que o nome de um deus finalmente se perde num mero substantivo próprio ou num adjetivo qualificativo”.

10. O trecho apresentado aqui é extraído das notas Dionys. Vossii para a obra de Maimonides *de Idolatria*. O sentido em que eu o tomo aqui não está expressado assim literalmente, mas quando se compara esse trecho com outros, por exemplo, com as passagens apresentadas em *A essência do cristianismo*, do *Judaísmo descoberto* de Eisenmenger, quando lemos claramente: que o mundo só existe por causa dos judeus, então nos convenceremos de que ela tem o sentido dado.

11. Assim como do Deus monoteístico enquanto um ser essencialmente diverso da natureza não podemos concluir a pluralidade e a diversidade da natureza em geral, da mesma forma não podemos concluir dele também a multiplicidade e a diversidade da natureza humana em particular e sua conseqüência, a justificação das diversas religiões. Da unidade do pensamento monoteístico só se conclui a unidade e a igualdade dos homens, portanto, também a unidade da fé. A diversidade e a pluralidade da essência humana, sobre as quais se fundam a tolerância e a indiferença religiosa, provêm somente do princípio politeístico da contemplação sensorial. O fato de eu não ser o único homem, de existirem ainda outros além de mim, isto só me é sugerido pelos sentidos, pela natureza; mas a luz interior, o Deus diverso da , a

entidade racional abstraída dos sentidos me diz somente que eu sou esse Uno, e por isso exige do Outro, se existe, que ele deva pensar e crer como Eu, pois diante da realidade da unidade monoteística desaparece a realidade da diversidade, a realidade do Outro, ela é uma mera ilusão dos sentidos: *Tout ce qui n'est pas Dieu n'est rien*, isto é, *tout ce qui n'est pas Moi n'est rien*. Por isso, quando a tolerância com relação a outros crentes se associa à crença em um Deus, esse Deus tem por base a essência múltipla e tolerante da natureza. “O naturalismo”, diz C. F. Bahrtdt em sua *Apreciação da religião natural* do ano 1791, “por sua própria natureza, leva à tolerância e à liberdade. Ele nada mais é que a crença na verdade subjetiva” etc. “Mas o positivista só tem sua fé como a verdadeira porque Deus a imperou, portanto não pode considerar com indiferença nenhuma diversidade, pois para ele qualquer diversidade é um desvio daquela exclusividade que, como ele pensa, Deus mandou ser professada”. “Posso eu ainda amar aquele que meu Deus odeia e que entregou ao demônio para sempre?” Mas que ou quem é o Deus da religião natural? O “Deus do Amor, que encontra sua própria felicidade no benefício e no bem-estar de suas criaturas”... “Se Deus é amor... então aquele que é humanitário deve ser uma imagem de Deus”. Mas quem ama um ser reconhece sua individualidade. Quem ama as flores ama todas as flores, se satisfaz com sua infinita diversidade e atribui a cada uma aquilo que condiz com sua natureza individual. Mas qual é o princípio ou a causa dessas infinitas diversidades e individualidades que nossos sentidos nos manifestam? A natureza, cuja essência é exatamente a diversidade e a individualidade, porque ela não é um ser espiritual, isto é, abstrato, metafísico, como Deus. Deus é representado também como “uma quantidade infinita de diversidades”, mas esta é abstraída apenas da natureza e de sua contemplação. Que é então o Deus da religião natural? Nada mais que a natureza, mas concebida como um ser pessoal, sensível, benevolente, nada mais, portanto, que um antropomorfismo da natureza. Devo observar também nesta oportunidade que não só os pagãos mas também os cristãos (e não só os panteístas) reúnem e até mesmo identificam sempre natureza e Deus, isto é, colocam a natureza no lugar de Deus. Somente alguns exemplos: J. Barclajus diz em seu *Espelho da alma (Icon Animorum)*: “Nos costumes desses povos aparece diante de nós a riqueza da natureza que, por detrás da semelhança do fenômeno exterior, deixou surgir tantos hábitos e intenções diversas”. Até mesmo Melanchton diz em sua *Psicologia* a respeito da bexiga biliaria: “a natureza criadora a escondeu sabiamente”; e quanto ao pulmão: “O motivo pelo qual a natureza colocou o pulmão perto do coração torna-se claro por sua função”. E Erasmo explica em sua seleta de provérbios a expressão “lutar contra os deuses” da seguinte maneira: que significa lutar contra os deuses à moda dos titãs senão querer lutar contra a natureza?

12. Isso se mostra especialmente na concepção da morte em geral, o maior dos males aos olhos do homem inculto. O homem inicialmente não sabe o que é a morte nem tampouco sua causa. O homem é um egoísta absoluto, ele não pode conceber nenhuma negação de seus desejos, logo nenhum fim para sua vida, porque ele deseja viver. Ele nada sabe da natureza, nada de um ser diverso da essência e da vontade humana; como poderia então conceber a morte como algo natural ou necessário? A morte tem para ele portanto uma causa humana, pessoal, arbitrária, mas a morte é um mal, algo negativo, portanto é sua causa a inveja* dos deuses que não querem proporcionar ao homem nenhuma felicidade, nenhuma alegria. — “És invejoso, Hades!”, lemos num epigrama de Erinna — ou a cólera dos deuses por causa de alguma ofensa feita a eles — assim crêem, por exemplo, os habitantes da ilha de Tonga segundo W. Mariner: “Notícias sobre os amistosos habitantes das ilhas de Tonga”, que qualquer incômodo humano é enviado para eles pelos deuses por causa da não observação de algum dever religioso — ou a mera maldade dos espíritos e dos homens que mantêm contato com eles, os feiticeiros**. Assim, entre os khands em Gondvana, por exemplo, “é a morte atribuída aos poderes mágicos de algumas pessoas e deuses, pois a morte não é, conforme a crença desses, a sorte necessária do homem, que é imortal (exatamente como entre os cristãos) e que só é atingido pela morte quando ou ofende uma divindade, ou porque pessoas mal-intencionadas dotadas de poderes sobrenaturais descarregam sobre ele esses poderes. Todos os casos de morte, por exemplo, por ataques de tigres, são atribuídos a tais pessoas, porque o tigre, de acordo com a crença dos khands (também dos cristãos, pelo menos os ortodoxos) é criado para servir ao homem, mas é utilizado pelos deuses irados ou feiticeiros para seus fins” (Janeiro 1849). Dessas concepções da causa e da essência da morte e de todos os outros males resultam também os sacrifícios humanos*** e todos os outros males que na religião o homem causa a si mesmo ou a outros. Deus se sente bem com a morte do homem, seja por inveja, vingança ou qualquer outro motivo pessoal, então devemos matar homens para sua honra e seu agrado. Mas o que mais sente prazer com o sangue humano é o deus da

* Em grego “nêmesis”. (N.T.)

** Os lules (na província Chaco) atribuíam, segundo Charlevoix, (*Hist. do Paraguai*, vol. I) todas as doenças, com exceção do sarampo, à maldade de um animal invisível que, de resto, não se diferencia de um “espírito”, os chiquitos, por outro lado, acreditavam, segundo o mesmo (vol. II), que as mulheres eram a causa de todas as doenças. Quando entre os kafres o feiticeiro que impera sobre todos os elementos não consegue produzir nenhuma chuva, então alguém deve ser culpado por esta falta de chuva, que é então indicado pelo feiticeiro e executado. (N.A.)

*** Certamente não só delas, pois quantos homens já não destruiu a ferro e fogo a crença na imortalidade! (N.A.)

guerra, porque a vitória só depende da morte do inimigo, a graça do deus da guerra; portanto, não é de se admirar que se sacrificassem homens especialmente a este. Deus sente prazer em geral com as dores e os sofrimentos do homem, sejam as causas desses quais forem, então devemos, para seu agrado, para conseguir sua graça, anteceder com sacrifícios e dores voluntárias às involuntárias.

13. Literalmente, segundo a tradução de A. Schlegel: eu sou o tempo eterno (*le temps infaillible*, segundo Wilkins na tradução francesa de 1787), eu sou aquele que tudo vê e a morte destruidora, eu sou a origem do futuro.

14. “Então adotas a absurda opinião dos nominalistas que não reconhecem outra universalidade a não ser conceitos e nomes? Sim, mas creio com isso adotar uma opinião muito racional; pois eu te peço pelos céus! Tu que aceitas seres universais como existentes, que é que percebes no mundo que não seja particular? O mais particular é Deus (*singularissimus est Deus*)*, particulares são todos os seus seres, este anjo, este sol, esta pedra, em síntese, não existe nada que não seja um ser particular. Tu dizes, por exemplo, que existe uma natureza humana que é geral. Mas onde se mostra essa natureza geral? Eu pelo menos vejo essa natureza humana de Platão, aquela natureza humana de Sócrates, mas todas essas naturezas são particulares. Se fores mais inteligente, diz-me, onde vês as outras, as universais? Uma vez que existem muitos particulares, dizes, existe em todas algo comum? Assim? Como o provas? Para mim é suficiente que eu tenha uma natureza particular e para ti também o é, podes dizer o que quiseres; quanto ao que me toca, eu não vejo uma natureza que fosse comum a nós dois, que fosse a mesma em mim e em ti. Tens teu corpo, tua alma, teus próprios órgãos e dons, eu também tenho os meus próprios. Qual é pois essa natureza que seria igual em mim e em ti?... Tu dizes com grande aplauso: ainda que ninguém pense, não está a natureza humana em muitos? E o que na realidade está em muitos, não é universal? Eu confesso que a natureza humana, ainda que ninguém pense, está em muitos, mas acrescento: multiplamente. Querias dizer que ela é uma só para afirmar tua universalidade, mas eu digo que ela é múltipla para afirmar a existência das naturezas particulares... Eu te peço, quando se diz: Platão é homem, é o homem nessa proposição o próprio Platão ou um outro? Certamente nenhum outro a não ser ele mesmo; igualmente quando se diz: Sócrates é homem, aqui o homem não é outro a não ser

o próprio Sócrates (ou não diverso dele); pelo fato de a natureza humana existir em ambos, ela não é simples porém múltipla. Assim, tu me dirás que essa proposição é vazia e tautológica, quando se diz: Platão é homem, pois isso já se subentende. Eu respondo que qualquer proposição, para ser verdadeira, deve ser idêntica, porque nada pode ser predicado de uma coisa que já não seja ela mesma ou que já não esteja nela”. Gassendi em seus exercícios paradoxais. Certamente existe o universal, mas a maneira em que ele existe, sem ser uma mera entidade do pensamento, não é universal mas particular, individual, de forma que tanto podemos dizer com os realistas que ele existe quanto com os nominalistas que não existe. A humanidade existe nos homens, cada um é homem; mas cada um é um homem próprio, diverso dos outros, individual. E só no pensamento, não na realidade, podes separar aquilo através de que eu me distingo de outros daquilo em que eu me igualo a eles, portanto, o individual do geral, sem me diluir num nada. O real é um uno absoluto, inidentificável, nenhum ponto, nenhum átomo existe em mim que não seja individual*. O que os teólogos dizem de Deus, que nele sujeito e predicado, ser e essência são idênticos, que nada pode ser predicado dele que já não seja ele mesmo, isto é válido na verdade para a individualidade, a realidade. Mas o pensamento separa aquilo em que eu me identifico com outros daquilo em que eu deles me diferencio, em que sou indivíduo, portanto, separa o predicado do sujeito, o adjetivo do substantivo, transformando-o num substantivo, pelo simples motivo de que tanto para sua natureza (pois o indivíduo, o sujeito não o pode acolher em si) quanto para sua finalidade o adjetivo é o mais importante. Daí ser também Deus, para o pensamento abstrato, o principal, não obstante (como já mostrei nestas preleções e alhures) nada mais ser que um *Thesaurus Eruditionis Scholasticae*, um *Lexicon philosophicum*, um *Catholicon seu lexicon ex diversis rebus contractum*, isto é, uma coleção de nomes, atributos, adjetivos sem essência, sem matéria, sem substância e que, no entanto, é transformado na mais elevada substância. Sob o aspecto do pensamento abstrato, já repleto de generalizações, a derivação do geral partindo do particular se apresenta como irracional, absurda; pois ao geral se associa no pensamento o conceito do essencial e necessário, ao particular o conceito do casual, excepcional, indiferente. O pensamento reúne, por exemplo, infinitos grãos de areia sob o conceito geral ou coletivo: monte de areia. Ao formar esse conceito eu, num golpe de vista, reúno os grãos de areia num monte sem distingui-los, em seguida determino os grãos de areia (em oposição a esse monte como se ele fosse algo autônomo) que eu, no pensamento, vou retirando com as mãos um após o outro, como

* Esse pensamento se encontra também em outros, por exemplo, Scaliger. (N.A.)

* Com razão já diz Leibniz em sua dissertação escolástica *De principio individui*: o princípio de individuação de cada indivíduo é toda a sua essencialidade própria. (N.A.)

particulares, casuais, sem importância, porque podem ser retirados sem que o monte deixe de ser monte. Mas os outros que restaram não são também particulares? Que é então esse monte senão uma pluralidade de particulares? Não desaparecerá ele se eu retirar grão por grão indefinidamente, sem limite? Mas onde está esse limite? Onde o pensador se sente enfiado de ter de penetrar no particular. Ele salta, com uma proposição arbitrária, sobre os grãos, por cima do monte, isto é, ele salta do particular para o geral. Geral é o infinito, o absoluto do pensamento, particular é o infinito, o absoluto do mundo sensorial, da realidade, porque ele não é só esse particular mas todos os particulares, porque todos os particulares são incaptáveis, porque têm sua existência somente na infinitude do espaço e do tempo. Limitado é este lugar, mas além dele existem infinitos outros lugares que anulam sua limitação; limitado é este tempo, mas essa limitação se perde no fluxo dos tempos passados e futuros. Mas como o pensamento, pelo menos o abstrato, anula essas limitações? Através de uma mutação dos conceitos; ele substitui a limitação deste lugar pela onipresença, isto é, o ser não-espacial, e a limitação deste tempo pela eternidade, isto é, o ser atemporal. Assim salta o pensamento do particular para o geral, transformando esse geral num ser essencialmente diverso, autônomo. “Os homens acabam, mas a humanidade permanece”. Realmente? Onde fica então a humanidade se não existir mais nenhum homem? Quais são pois “os homens que acabam”? Os já falecidos e os vivos. Qual é a humanidade que permanece? Os homens futuros. Mas o pensamento ou o homem no pensamento, como vimos no exemplo, toma sempre uma determinada soma por toda a soma, alguns indivíduos por todos e por isso substitui esses indivíduos inexistentes, futuros, mas já anulados, varridos do pensamento, pelo gênero, a humanidade. A cabeça é a casa de representação do universo, o conceito genérico é o representante dos indivíduos que, em sua infinita realidade, não encontram lugar na cabeça. Mas exatamente pelo fato de o conceito genérico ser o representante dos indivíduos e pelo fato de, nas palavras *indivíduos*, *particulares*, só pensarmos nestes ou naqueles indivíduos, nada nos parece mais natural e racional (pelo menos quando já estamos com a cabeça repleta de conceitos genéricos e já nos distanciamos da visão da realidade) do que derivarmos o particular do geral, isto é, o real do abstrato, o ser do pensado, a natureza de Deus. Entretanto dá-se com essa derivação o mesmo que se dá com a ficção legislativa medieval que estabelece o ápice do Estado como seu fundamento, segundo a qual o imperador (o imperador é pois o conceito genérico no campo político, em Roma somente o imperador era e se chamava pessoa pública, as outras eram pessoas privadas) é a origem e a base de todo direito, de todo poder, de toda nobreza, enquanto que originariamente ou de acordo com a história real deu-se o exato oposto, o “poder das massas”, isto é, de acordo com os conceitos dos tempos antigos, “dos livres” antecedeu ao princípio monárquico.

15. No pensamento e no discurso onde, em consequência da sucessão dos pensamentos, separamos tudo e isolamos, assim como o estômago do corpo, o coração do peito, o cérebro da cabeça, formando assim a idéia fixa de uma individualidade isolada, isto é, de um mero fantasma, de uma entidade escolástica de pensamento, vale certamente também o inverso, ou seja, que o indivíduo pressupõe o conceito universal, pois que é um indivíduo sem conteúdo, sem os atributos, talentos ou capacidades que tornam o homem um homem, que distinguimos do indivíduo no pensamento e isolamos como conceitos genéricos? É o mesmo que a faca da qual se abandona a lâmina na abstração. Certamente a idéia ou a causa pela qual eu vivo não desaparece comigo, certamente a razão não acaba quando eu paro de pensar, mas somente porque outros indivíduos tomam a causa, outros indivíduos pensam em meu lugar. “Os interesses permanecem, os indivíduos variam”, mas somente porque os outros têm o mesmo interesse que eu, porque querem como eu ser homens cultos, livres e felizes.

16. Sobre minhas concepções políticas expressas nestas preleções somente esta curta observação. Já Aristóteles diz em sua *Política* (que trata de quase todas as questões do presente, mas, o que é natural, no espírito da Antiguidade) que não só devemos conhecer a melhor legislação mas também saber para quais homens ela convém, porque até a mais excelente não convém para todos. Por isso, quando se me constrói, sob o ponto de vista histórico (isto é, preso a espaço e tempo) a monarquia constitucional, entenda-se, a verdadeira, como a única forma de governo que nos convém, aplicável e portanto razoável, eu concordo plenamente. Mas quando se me demonstra, sem se tomar em conta espaço e tempo (isto é, este tempo determinado — também milênios são apenas um tempo determinado — este lugar determinado — também a Europa é apenas um lugar, um ponto do mundo) a monarquia como a única forma de governo racional, então eu protesto e afirmo que muito antes a república, entenda-se, a democrática, é a forma de governo que é diretamente para a razão a forma devida e verdadeira para a essência humana, e que a monarquia constitucional é o sistema ptolemaico, sendo a república o sistema copernicano da política e que, portanto, no futuro da humanidade, Copérnico vencerá na política Ptolomeu como já o venceu na astronomia, não obstante o sistema ptolomaico já ter sido considerado pelos filósofos e eruditos como uma “verdade científica” inabalável.

17. O mesmo vale também não só para os pagãos mas também para os antigos israelitas. Quando os danitas tomaram a Micha a imagem de seu deus, ele exclamou: “Tomaste os meus deuses (ou, segundo

outros, o meu Deus) que eu fiz”. De resto, quem fabrica deuses não é só o configurador plástico mas também e antes de tudo o configurador espiritual, o poeta. Que se lembre de Homero e Hesíodo! Ovidio diz explicitamente no quarto livro de suas epístolas de Ponto: “Deuses são feitos também em (ou através de) poesias” (ou pelos poetas). *Di quoque carminibus (si fas est dicere) fiunt*. Quando se afirma que o religioso não adora a imagem ou a estátua em si como Deus mas somente Deus enquanto estando nelas, é essa distinção fundada somente enquanto o Deus existe também fora da estátua e da imagem, isto é, na cabeça, no espírito do religioso, portanto, somente enquanto existir uma diferença entre um ser sensorial real e o mesmo imaginado, espiritual. Mas além disso é essa diferença infundada. Exatamente aquilo em que o homem adora a Deus é que é seu Deus verdadeiro, real, o Deus que existe acima e fora é apenas um fantasma da imaginação. Assim, o protestantismo, pelo menos o antigo, positivo, encontra e adora seu Deus na Bíblia, isto é, ele adora a Bíblia como Deus. O protestante, certamente, não adora o livro enquanto livro, como o rei dos ascantes na África adora o Alcorão apesar de não entender dele uma só letra; ele adora seu conteúdo, a palavra de Deus, a palavra na qual ele expressa sua essência, mas essa palavra só existe na Bíblia, pelo menos integralmente*. Lutero diz numa pregação feita em Coburg em 1530 numa segunda-feira de Páscoa: “Tudo que devemos saber é a utilidade e o uso da Bíblia, isto é, que ela é um testemunho de todos os artigos de Cristo e, além disso, o mais elevado testemunho, muito superior a todos os milagres, como Cristo demonstra no homem rico (Lc 16, 29-31): eles têm Moisés e os profetas, se não crêem neles, então creriam muito menos se alguém ressuscitasse dos mortos. Os mortos podem nos enganar, mas a Bíblia nunca. Este é pois o ponto que nos obriga a levar a Bíblia em alta conta, pois Ele próprio a considera como o melhor testemunho. Então quis ele dizer: ledes os profetas e mesmo assim não credes? Sem dúvida, é papel e tinta, entretanto representa o mais excelente signo. Portanto, o próprio Cristo insiste mais nesse ponto do que em sua pessoa” etc. Quem então poderia se admirar de que na Igreja protestante “o poder da palavra divina” ou “o poder divino da sagrada escritura” tenha se tornado o objeto principal das polêmicas teológicas que se discutia sempre sobre “o poder moral, natural, sobrenatural, físico, fisicóide, subjetivo da palavra divina”, que, por exemplo, se ensinava que “o poder divino e sobrenatural através do qual o homem é convertido e iluminado não está junto (*bei*) à sagrada escritura, mas sim na (*in*) sagrada escritura (*non adesse scripturae, sed inesse*) e que o homem é convertido por um poder

* A palavra de Deus é também o pensamento de Deus, a vontade de Deus, a intenção de Deus, portanto a essência de Deus; o conteúdo da sagrada escritura é portanto o conteúdo, a essência de Deus. (N.A.)

da escritura não coexistente mas in-existente* (J. R. Schlegel, *História da Igreja no século XVIII*) e que se afirmava explicitamente a divindade da sagrada escritura. Assim escreveu o superintendente geral e Pastor Primarius G. Nitsche no primeiro quarto do século XVIII: *Questão se a sagrada escritura é o próprio Deus e Solução dessa questão*.

18. Certamente é um Deus, como já foi demonstrado suficientemente, apenas uma imagem da natureza, sua essência imaginada. A natureza é pois o primeiro, o mais primitivo objeto da religião e que permanece sempre como seu cenário — mas o homem no estágio da religião imagina concebe a natureza somente de acordo com o critério de sua essência, de modo que a essência concebida da natureza é apenas a essência objetivada do homem.

19. Para a combustão é necessário certamente um grau de temperatura diverso de acordo com a diversidade do combustível, mas também para a poesia é necessário um grau de temperatura determinado, baseado na diversidade do indivíduo (calor interior e exterior) para produzir o fogo do entusiasmo. Assim como chegamos ao fogo espiritual, da mesma forma se produz também o fogo físico; sentimos calor até mesmo numa posição tranqüila e num aposento frio. Inversamente também o fogo físico nos conduz ao poético. Quando o sangue se congela de frio, também a veia poética não pulsa mais.

20. Às visões fantásticas de um doente febril (diz sobre esta questão B. Bancroft em sua *História dos Estados Unidos da América do Norte*) obedece toda uma aldeia ou toda uma casta, e toda nação prefere oferecer sua colheita, suas peles preciosas, suas caças e qualquer outra coisa, a ir contra a realização do sonho. O sonho deve ser cumprido quando exige que as mulheres devem ser abandonadas à posse geral. A crença num mundo espiritual que se revelava em sonhos (ou melhor, em sonhos que mostravam ao homem espíritos, deuses e seres sobrenaturais) era geral. Às margens do lago superior o neto de uma índia chipewa sonhou que viu um cão francês, e a mulher viajou 400 milhas no inverno sobre neve e gelo para conseguir um. Que heroísmo! E tudo isso por causa de um sonho!

* In-existente, isto é, que existe *dentro, in*. Não confundir-se com o prefixo de negação *in* em *inexistente*, isto é, “que não existe”. (N.T.)

21. Também é narrado na já muito citada *História do Paraguai*, sobre os guaranis, que era muito freqüente alguns deles morrerem por mero medo de feitiçaria. Também os brasileiros “temiam tanto os maus espíritos, que alguns morriam pela visão de um vulto imaginário” (Bastholm, *Notícias históricas sobre o conhecimento do homem em seu estado rude e primitivo*, parte IV).

22. Deus realiza o que o homem deseja; ele é um ser que corresponde aos desejos do homem; ele só se distingue do desejo pelo fato de nele haver realidade, o que no desejo é somente possibilidade; ele é o desejo realizado ou seguro de sua realização*, ou: a essência do desejo objetivada e realizada. “Aqueles (deuses)”, diz o poeta grego Píndaro, em Plutarco, “não têm doenças, não envelhecem, não conhecem fadigas, estão acima da tétrica passagem do Aqueronte”. Como pode ser dito mais claramente que os deuses são os desejos do homem? Velleius Paterculus diz: “nada podem os homens desejar dos deuses, nada podem os deuses proporcionar aos homens... que Augusto... não tenha representado para o Estado romano”. “O que é para se aprender”, diz Sófocles (Plutarco, *Sobre a felicidade*), “eu aprendo, o que é para se encontrar eu procuro, o que é para se desejar (ou desejável, ambicionável, τὰ δὲ ὑχρά) eu imploro aos deuses”. “Hanna não tinha filhos, o Senhor tinha encerrado o seu corpo”, ou seja, ela era estéril. “Então Hanna se levantou e implorou ao Senhor: se deres um filho a tua serva, então ele pertencerá ao Senhor durante toda sua vida. E o Senhor se lembrou dela. O Senhor deu a mim o que eu pedi a ele. Ela ficou grávida e deu a luz a um filho a que chamou Samuel”, porque “eu o pedi ao Senhor”, isto é, o “pedido a Deus” (*Gotterfleht*), *Theaiteton*, como traduz Josephus Samuel (Clericus, *Comentário de Samuel*). Clericus observa nesse lugar que nas palavras: “O Senhor encerrou seu corpo” não se deve pensar em um milagre, isto é, num ato especial da onipotência divina e que, conseqüentemente, também a abertura de seu corpo não foi um milagre. Mas então que é Deus, que é a oração se não tem outro poder e função a não ser desenvolver os germes preformados da natureza? A fé não penetra em questões e pesquisas anatômicas e fisiológicas. De acordo com a fé, foi Deus ou o poder divino da oração, do desejo sincero, a causa da concepção de Hanna. Um Deus que não pode criar, que só pode chocar os ovos postos pelo naturalismo, não é um Deus. Um Deus está tão acima da

natureza, é tão livre, tão pouco preso a condições fisiológicas e anatômicas quanto o desejo, a fantasia humana. Para dar ainda mais exemplos e provas da conexão entre Deus e desejo, diz Ulisses a Eumeu (Eumaios): “Que Zeus te proporcione, Ó, amigo, e todos os outros deuses imortais aquilo que mais anseias, uma vez que tão bondosamente me acolhes”. E no vigésimo primeiro canto da *Odisséia* diz o pastor-chefe a Ulisses: “Pai Zeus, se me realizasses esse desejo, que o herói voltasse para casa e um dos imortais o conduzisse!” Júpiter diz nos *Jejuns* de Ovídio ao lavrador beócio Hirieu que o acolheu amigavelmente assim como a seu irmão Netuno e Mercúrio: “Se ambicionas algo (ou desejas), então deseja; tudo receberás”. O velho respondeu: “eu tinha uma fiel esposa, mas atualmente a terra a encobre. Jurei a ela por vosso nome nunca mais tocar outra mulher. Mantenho minha palavra, mas meu coração está dividido, gostaria de ser pai mas não posso ser marido”. Os deuses consentiram em atender a seu desejo; urinaram sobre uma pele de boi e desta urina divina surgiu uma criança após dez meses. Se nos abstrairmos dos acréscimos aquosos dessa fábula, ela nos diz o mesmo que o Antigo Testamento em ocasiões semelhantes: “seria algo impossível para o Senhor?”, isto é, seria algo impossível para a imaginação do coração e do desejo humano?

23. Os seguintes hinos indianos à água, do Rig-Veda, extremamente interessantes por sua simplicidade e seu sentimento (Colebrooke, *Tratado sobre as escrituras sagradas dos hindus*, trad. de v. L. Poley, juntamente com fragmentos das mais antigas poesias religiosas dos hindus) eu não posso deixar de incluir nessas notas. “As tempestades, as deusas que dão de beber a nossas vacas eu imploro e aos rios devemos prestar oferendas. Na água está a imortalidade (*Nektar*), o poder da cura, vós, sacerdotes, não vos canseis de louvar a água. Soma me anunciou que na água estão todos os remédios, que Agnis (o fogo) tudo alegre e que a água tudo cura. Ó, águas! Enchei meu corpo com curas que destroem doenças que eu enxergue durante mais tempo a luz do sol. Oh, águas! Tirai de mim tudo o que existe de mal em mim, toda violência que pratiquei e toda maldição ou mentira que falei. Hoje eu adorei as águas, uni-me à essência das águas (no banho), vem com a água, talentoso Agnis, circunda-me com teu brilho”.

24. Enquanto os pais são seres privados, os deuses são públicos e entidades que concernem e abrangem todo o Estado, todos os cidadãos, aqueles estão submetidos a estes, porque a casa ou a família (isto é, esta ou aquela) pode ser destruída sem que o Estado acabe, como diz Valerius Maximus, mas a destruição da cidade ou do Estado traz consigo necessariamente a destruição de todos os Pênates. Por isso, na hierarquia

* Cudworth pergunta em seu sistema intelectual: “se não existe nenhum Deus, por que todos os homens querem ter um?”. Mas devemos perguntar exatamente de modo inverso: se existe um Deus, para que e por que então os homens necessitam desejá-lo? O que existe não pode ser objeto do desejo, o desejo de que um Deus exista é exatamente a prova de que não existe nenhum. (N.A.)

dos deveres, Cícero concede aos deveres para com os deuses o primeiro lugar, para com a pátria o segundo, para com os pais o terceiro. Mas grau ou hierarquia não são diferenças essenciais. Além disso, o primeiro na ordem do pensamento não é o primeiro na ordem natural. A origem da sacralidade da pátria é a sacralidade do próprio lar* dos Pênates, dos pais e a origem da sacralidade dos deuses é a sacralidade da pátria, pois o motivo principal de sua adoração está no fato de eles serem os deuses da pátria, deles serem os *Di Romani*, mas antes que Roma existisse não existiam deuses romanos.

25. Como os antigos pagãos, isto é, os gregos, consideravam como deuses ou dons dos deuses todos os bens e poderes, não só espirituais mas também corporais, e muito bem sabiam que não existe felicidade sem virtude e inteligência ou sabedoria (“nefasta é a injustiça para o pobre mortal”, diz, por exemplo, Hesíodo, e Sólon: “sem dúvida desejo possuir riqueza mas não com injustiça”), eram objeto de seus desejos e orações não só os bens materiais mas também os espirituais. Os poetas sempre iniciam seus cantos com orações aos deuses! Mas certamente não conheciam uma virtude independente dos bens exteriores (daí o lamento do poeta sobre a infelicidade da pobreza, pois ela corrompe os homens, leva-os a procedimentos e atitudes baixas — Ó, Ploutos (riqueza)! o mais belo e querido de todos os deuses”, lemos, por exemplo, em Teógnis, “contigo tornar-me-ei um bom homem, mesmo que agora seja mau”) e muito menos uma felicidade independente dos bens corporais. Assim, lemos, por exemplo, num *scholion* grego, uma oração a Hígica, a deusa da saúde: “sem ti ninguém é feliz!”. O próprio Aristóteles não conhece ainda uma virtude e felicidade independente dos “bens temporários” exteriores.

26. Sem dúvida endeusavam os pagãos também a pobreza, a infelicidade, a doença. Mas a diferença é apenas que: o bem é algo desejado, o mal algo detestado. Lemos, por exemplo, em Teógnis: “ó, miserável pobreza! por que não passas para outro homem, por que me amas contra minha vontade? Sai de mim!”

* Que é mais intocável, diz Cícero ou o autor da *Oratis pro demo*, que é mais protegido em qualquer religião do que o lar de cada cidadão?... Esse refúgio é tão intocável, que não é permitido retirar alguém dele. Que contraste entre esse respeito do Estado pagão pela sacralidade do direito do lar e a rudeza, a impudência com a qual o Estado cristão, movido pelas mais ingênuas suspeitas, irrompe numa casa de repente, como um ladrão, e leva o proprietário para a cadeia. (N.A.)

27. Só porque em *A essência do cristianismo* e alhures eu não preguei moral, não lamentei o pecado, não dediquei a ele um capítulo especial com seu título explícito, meus críticos acusaram-me de não ter entendido o cristianismo. Mas como em outros pontos capitais (o que é sem dúvida uma afirmação sem prova, mas eu não tenho tempo nem prazer em tais tipos de provas, em críticas sem objeto e sem essência*) meus inteligentes adversários me objetaram também neste ponto exatamente por causa de minha visão e tato corretos. Da mesma forma que a virtude ou a moral em si mesma não é meta e objeto do amor cristão, também o vício ou o pecado em si mesmo não é objeto do ódio cristão. Deus é a meta do cristão; mas Deus não é, pelo menos não é somente um ser moral; um ser somente moral é uma mera abstração, um mero conceito e um conceito não possui existência. Mas Deus é, segundo a fé, um ser existente, real. Deus é santo, bom, livre de pecados; ele compreende em si a bondade e a perfeição moral, mas somente porque é o cerne de todos os bens; ele nada mais é que a essência personificada e objetivada da imaginação adornada e repleta de todos os bens e perfeições da natureza e da humanidade. A perfeição moral ou virtude em Deus não é a kantiana, a virtude em contradição com o instinto de ser feliz; Deus enquanto cerne de todos os bens é a felicidade; portanto, quem tem Deus por meta, este tem por meta certamente a impecabilidade, a perfeição moral, mas ao mesmo tempo e indistintamente também a felicidade. Agostinho diz, por exemplo, no décimo livro de suas *Confissões*: “ao procurar-te, meu Deus, procuro a vida feliz”. Deus significa entre os cristãos o bem supremo, mas também a *Vita aeterna* é chamada de bem supremo. O cristão não reclama somente contra o pecado em si mesmo, mas também contra as condições, as causas e os cúmplices do pecado, reclama contra todo o contexto no qual o pecado está necessariamente compreendido: o mundo, a natureza, a carne. Casar-se é pecado? Não, mas eles não se casam no céu, a meta dos desejos cristãos. Comer e beber é pecado? Não, mas é algo Não-Divino, portanto, excluído do ideal do cristianismo. A essência do cristianismo (como já designei na obra que traz esse título com uma expressão filosófica muito correta) é a subjetividade no bom e mal sentido da palavra — a subjetividade, ou seja, a alma ou personalidade do homem emancipada das limitações da natureza e por isso libertada dos prazeres mas também dos fardos da carne, ou melhor, o instinto de ser feliz endeusado, ilimitado, sobrenatural.

28. Assim diz, por exemplo, um livro cristão de cânticos: “Queres colocar-me no leito de doença? Eu concedo. Devo passar falta? Eu

* A nota de complementação a esta nota que, sem minha vontade, se estendeu, ver no fim após o número 28. (N.A.)

concedo... Queres me entregar à morte? Eu concedo; seja feita tua vontade, ó Deus! Queres me levar para o céu? Senhor, esta é a síntese de todos os meus desejos. Devo pois descer aos infernos? Eu sei, Senhor, este não é o teu desejo. Que a tua vontade não é esta sabemos pela morte de teu filho”. Numa outra canção de Chr. Titius lemos: “A ajuda que ele nos tirou não foi de todo deixada de lado, pois ele nos ajuda em toda ocasião, bastando que seja necessário”. “Nenhuma infelicidade durou tanto”, lemos numa outra canção, “mas finalmente ela terminou”. E numa outra: “Como Deus quer acontece, entrego minha sorte aos pássaros; se a felicidade não vier para minha casa hoje, ela virá amanhã. O que me é dado não é negado e mesmo que seja adiado eu agradeço a Deus com fervor; se assim deve ser, assim seja, Ele providenciará minha felicidade”. E numa canção de N. Hermann lemos: “Sê devoto a Deus, o Senhor, Ele age como lhe apraz, nada lhe agrada que não seja útil para nós, Ele nutre boa intenção para com todos”. Finalmente, numa canção de P. Gerhard: “O sofrimento de Cristo tem uma grande finalidade: quem aqui chora temporariamente não lamentará eternamente, mas terá um prazer completo lá, no jardim de Cristo, o qual ele está certo de um dia alcançar”.

(Complementação da nota 27)

Sem essência, sem espírito, sem utilidade, monótonas e repugnantes são todas as respostas às críticas, porque os críticos, em seu empenho de não compreender o escritor mas somente de refutá-lo, tomam a aparência pela essência, transformam, sem crítica, o teórico no prático, o local no universal, o particular no característico, o temporário no eterno, o relativo no incondicional, unem coisas não relacionadas entre si mas separam o que é necessariamente relacionado, em síntese, confundem tudo arbitrariamente, restando para a contra-crítica não um trabalho filosófico de citação mas sim filológico. Ou então impõe-se-lhe o dever de, antes de mais nada, ensinar os críticos a ler, isto é, ler livros que são escritos com o espírito; pois o estilo inteligente consiste, entre outras coisas, no fato de ele pressupor inteligência também no leitor, no fato de ele não expressar tudo, no fato de deixar que o leitor diga a si mesmo as relações, condições e restrições sob as quais unicamente uma proposição é válida e como tal é pensada. Por isso, quando o leitor, por pouca inteligência ou mania de contrariar, não preenche essas faltas, essas lacunas, quando não completa o autor a seu modo, quando só dirige seu espírito e sua inteligência contra ele, mas não a favor dele, então não é de se admirar que uma obra escrita, destituída de vida e defesa, seja dolorosamente destruída pela arbitrariedade crítica. Assim,

para justificar este meu juízo com algumas provas, o professor v. Schaden* faz do ponto de partida essencial, definitivo de sua crítica sobre meu “conceito do pensamento” uma parte de meu desenvolvimento — uma publicação do ano 1838; e relaciona com ela proposições de conteúdo oposto extraídas de minhas obras posteriores, mas tudo isso da maneira mais arbitrária e destituída de crítica. Que é que se conclui, por exemplo, dos princípios da página 47, parágrafo 24, que são introduzidos pelas palavras: “na verdade ainda é concedido que a alma sente a identidade consigo mesma?” O elo orgânico de ligação entre os pensamentos de 1838 e as posteriores “amplificações, que sob qualquer aspecto traem em si algo de estranho e mais ou menos contrário às características anteriores”, é inicialmente a crítica ora direta, ora indireta daquela publicação e do seu ponto de vista no artigo “contra o dualismo”, onde eu mostro a gênese psicológica das idéias de hipersensorialidade (*Übersinnlichkeit*) e imaterialidade da alma, onde explico por que o homem não pode identificar o ato de pensar com o ato cerebral, é ainda o exemplo dado em diversos casos e questões, de que a essência hipersensorial nada mais é que o sensorial não-sensorial (abstraido ou imaginado), é finalmente o tema de todas as minhas obras posteriores: o homem como sujeito do pensamento, enquanto que antes, para mim, o próprio pensamento era o sujeito e assim foi por mim fixado e considerado. Mas o crítico não-crítico salta por cima de todos esses elos de ligação, abstrai de alguns princípios jogados a esmo a oposição entre espírito e matéria e sobre essa abstração constrói o castelo de sua crítica sobre o “conceito do pensamento”. Igualmente arbitrária e destituída de crítica é sua crítica “sobre o conceito do ser”. Assim lemos, por exemplo, o ser (em F.) “torna-se uma sombra... é rebaixado a uma parte do pensante, do Eu. Esta tese torna-se uma necessidade constante: não podemos anular a matéria sem anular a razão, não podemos conhecer sem conhecer a razão”. Pelos céus! como pode esse princípio caber aqui! Ele é apenas um fato histórico geral. E como pode dele ser concluída a volatilização do ser no pensar? “Diz-se ainda”, continua o crítico, “Ser significa ser objeto”, mas acrescenta-se repentinamente “portanto pressupõe consciência. O algo só é um algo real enquanto objeto da consciência... portanto é a consciência a medida de toda existência”. Como pode o crítico “consciencioso” não perceber que esse princípio é um princípio expresso no desenvolvimento, no sentido do idealismo de Fichte, mormente por se manifestar em outro princípio que lhe segue imediatamente: “Assim, a essência da teologia se realiza no idealismo!” Como é totalmente falha sua crítica já se torna claro pelo mero fato de ele reduzir o conteúdo de minhas obras os conceitos

* Ex-professor em Erlängen, nascido em 1814 e falecido em 1852. Sua obra aqui citada apareceu no ano de 1848 sob o título: *Da oposição entre o ponto de vista deístico e panteístico, um comunicado ao Dr. L. Feuerbach.* (N.A.)

abstratos de ser e pensar, quando, para mim, toda filosofia sobre o pensar sem o ser pensante, sobre o ser sem o ser que é (*das seiende Wesen*) e que só os sentidos podem manifestar, toda filosofia em geral que não capta as coisas *in flagranti* é uma especulação sofisticada e inútil, uma vez que eu estabeleço explicitamente a natureza em lugar do ser, o homem em lugar do pensamento, e exatamente por isso também não tendo por meu tema a psicologia abstrata mas sim a dramática*, ou seja, a psicologia relacionada somente com os objetos nos quais se manifesta a *psyché* do homem em sua totalidade, portanto, somente em suas manifestações objetivas, em suas ações. O senhor v. Schaden acredita seguramente ter me refutado ou pelo menos criticado; mas eu lhe digo que ele apenas sonhou comigo e de modo muito vago. Agora, também algumas palavras sobre a “crítica” do Sr. Prof. Schaller**. Também a essa crítica eu só poderia responder, se quisesse me entregar a uma anticrítica formal, com uma análise filológica de meus próprios escritos, pois o autor dessas críticas lançou em minha essência formal um golpe de vista tão pouco feliz, que de seus juízos e explanações sempre o exato oposto é que é o certo e em sua mesquinha malícia crítica vai longe a ponto de negar ou criticar minhas afirmações mais simples e evidentes, afirmações essas que são fatos históricos transformados em palavras e que expressam verdades universalmente reconhecidas, como, por exemplo, que a religião da natureza é a primitiva ou original. Mas eu me abstraio de todas essas objeções, contradições, alogismos e absurdos que meu crítico ora conclui de meus pensamentos, ora encontra diretamente expresso neles. Eu apenas saliento um ponto; mas ele é o ponto cardeal em torno do qual tudo gira. É o conceito do indivíduo. A diferença essencial entre meu ponto de vista e o que meu crítico representa é apenas a seguinte: ele distingue o gênero ou o universal do indivíduo e o opõe a este como um “que-se-estabelece-a-si-mesmo” (*ein sich selbst setzendes*), isto é, um ser autônomo, objetivo, por isso é o indivíduo para ele o negativo, o finito, o relativo, o casual, a posição do indivíduo é portanto a posição da “arbitrariedade, da imoralidade, da sofisticada”, eu, ao contrário, identifico o gênero com o indivíduo, individualizo o universal e, exatamente por isso, generalizo o indivíduo, isto é, amplio o conceito do indivíduo, de forma que para mim é o indivíduo o ser verdadeiro, absoluto. Segundo o ponto de vista do Sr. Schaller tem o homem ou o indivíduo em si “uma universalidade em si necessária que se estabelece a si mesma”, através da qual o indivíduo pode sair fora de si prática e teoreticamente, uma “universalidade principal do Eu” que é a base do idioma, uma “universalidade essencial

através da qual o indivíduo é colocado fora de suas tendências individuais” e “supera sua arbitrariedade individual”, como na moralidade, através da qual, como, por exemplo, “no entusiasmo artístico ele é impelido pela idéia e não por suas concepções próprias, individuais”, e através da qual, como no saber, meus pensamentos “não são só meus mas expressam a essência, são a energia da comunicação em si”. Temos pois aqui duas essências no homem: uma geral e uma individual, enquanto que para mim a individualidade abrange o homem total, sendo a essência do homem apenas uma, sendo a própria essência universal uma essência individual. Certamente distingue-se o homem em si mesmo (ele é visivelmente composto de órgãos e faculdades diversas e até mesmo opostas), mas aquilo em que ele se distingue de si mesmo pertence a sua individualidade, é parte integrante da mesma tanto como a outra parte diversa. Quando eu combato uma tendência, não é esta força através da qual eu a combato igualmente uma força de minha individualidade assim como minha tendência, sendo apenas uma força de outro tipo*. A cabeça, a sede da inteligência, é algo inteiramente distinto do ventre, a sede dos impulsos e necessidades materiais. Mas minha essência vai só até meu umbigo, não até minha cabeça? Somente o conteúdo de minha barriga é o conteúdo de minha individualidade? Em minha cabeça não sou mais Eu? Não sou Eu, ao contrário, somente nela? Não é o ato de pensar uma atividade individual, uma “condição individual”? Por que então ele me impele tanto? É a cabeça do pensador (isto é, do homem que faz da atividade individual do pensamento seu dever principal e característico) diversa da cabeça do não-pensador? O senhor acredita, Sr. Professor, que Fichte filosofou em contradição com sua tendência individual, que Goethe escreveu poesias em contradição com sua tendência individual, que Rafael pintou em contradição com suas tendências individuais? Que fez com que o artista se tornasse um artista senão o fato de terem sido artísticas suas tendências, fantasias e concepções individuais? E que é a idéia do artista pela qual ele é impelido senão “uma imagem mais ou menos indefinida de um outro indivíduo”, isto é, aqui, de uma obra de arte “ou de uma outra condição individual” da arte diversa da de até então? Que são em geral “tendências e concepções individuais?” São concepções e tendências que não são próprias desta profissão, deste estágio, desta coisa, mas que são em si essenciais, tão positivas quanto outras. Exemplo: eu estou a compor uma sublime poesia, enquanto isso me vem à mente todo tipo de cenas

* A expressão sair de si mesmo, vencer a si mesmo, encontra sua explicação em outras expressões, como, por exemplo, superar-se a si mesmo. Pode realmente um indivíduo superar-se a si mesmo? Aquilo que supera não é minha capacidade e disposição individual somente agora amadurecida e desenvolvida? Mas a maioria dos homens transforma expressões em essências (*Redensarten zu Wesensarten*). (N.A.)

* Note-se que o sentido original da palavra grega *drama* é ação e não *tragédia*. (N.T.)

** Desde 1838 Prof. em Halle, nascido em 1810 e falecido em 1868. A obra referida: *Apresentação e crítica da filosofia de Ludwig Feuerbach* foi publicada em Leipzig em 1847. (N.A.)

cômicas, pelas quais eu tenho uma tendência especial, e me interrompem em meu vôo; essas imagens são “individuais”, que devo mantê-las distantes, recusá-las, se quiser completar meu tema; mas elas não mais o serão à medida que eu fizer delas o objeto de uma obra de arte própria, deixando para elas seu lugar devido. Este homem é um pintor, ele tem em sua arte a base e o esteio de sua existência material e espiritual ou moral; mas além dessa sua esposa eleita pela tendência e publicamente reconhecida ele ainda tem outras paixões; é também um amante da música, da equitação, da caça etc; por causa disso ele abandona sua própria arte e põe a perder a si e a sua família. Essas paixões são aqui sem dúvida “tendências individuais”, mas são elas condenáveis em si? Não têm elas uma existência reconhecida, objetiva em outros indivíduos? Existe por acaso algum cavaleiro, músico ou caçador que não o seja por tendência e por profissão? Uma empregada doméstica encontra aberta casualmente a caixa de jóias de sua patroa; vê aí grande quantidade de anéis preciosos; surge nela o desejo: oh! se eu apenas pudesse enfeitar meus dedos vazios com tal preciosidade. A ocasião tentadora transforma o desejo em ação — a pobre criatura furta e é levada para a casa de correção. É este pendor por uma pedra preciosa ou um anel dourado um pendor “individual” em si e, o que dá na mesma no sentido de nossos filósofos especulativos, um pendor que deve ser combatido, pecaminoso, condenável? Não, pois esse pendor é tido por sua possuidora como legal, sendo seu objeto reconhecido como uma propriedade intocável. Sim, até mesmo do ouro e das pedras preciosas com as quais é enfeitada a coroa do soberano do Estado reluz essa “tendência individual” da infeliz empregada doméstica para adornos e suntuosidades, e reluz até mesmo como um “poder geral”. Todo homem tem uma grande quantidade de desejos, tendências e prazeres que ele não pode deixar que venham à tona porque estão em contradição com sua essência pública, sua profissão, sua existência e suas relações, desejos e tendências que, no entanto, só têm nele uma existência efêmera, microscópica, espermatozoidica, exatamente porque para sua satisfação faltam espaço, tempo ou outros meios, mas que em outros indivíduos são representados pelos soberanos ou animais. Mas essa conclusão que, baseada na negação desses desejos e tendências chega a uma “universalidade que se põe a si mesma”, a um fantasma sem tendência, sem desejos, sem individualidade, nada mais é que o salto ou a conclusão antiga, fantástica e dualística, somente dissimulada em fórmulas e frases lógicas, que faz derivar o mundo de um ser não-mundano, a matéria de um ser imaterial e o corpo de um ser incorpóreo; pois a entidade à qual eu sacrifico todas essas tendências e desejos nada mais é que uma disposição ou tendência individual, ou antes, a mais individual, que eu prefiro a todas as outras, que eu elaborei até a maestria através de aplicação e exercício e exatamente por isso trouxe para o conhecimento público, sendo pois a diferença entre o “individual” e o geral uma diferença apenas relativa

e insignificante, pois o que existe em mim apenas como pessoa privada existe em outros como pessoa pública, geral. Sr. Professor! Não era antes um professor privado? Mas que é um professor privado? Um indivíduo cujas pretensões de ensinar não são reconhecidas pelos “poderes universitários gerais” por uma mera vaidade e orgulho intelectual, por considerarem tais pretensões apenas como uma “tendência individual?” Mas atualmente, graças a Deus! és um professor universitário e teu pendor privado de antes tornou-se agora até mesmo um dever de ofício, uma “obrigação ética”. Mas que diferença entre o antes e o agora! Assim como o professor não se preocupa em lembrar que foi antes um professor privado, da mesma forma o dever, uma vez retirado da vida para ser elevado à cátedra da moral abstrata, não se preocupa em saber que também ele surgiu de uma “tendência individual” do homem. Mas de onde provém, por exemplo, a lei e, conseqüentemente, o dever de não-matar? Do “imperativo categórico”. Sim, mas esse imperativo categórico reza: não posso morrer, quero viver, e o que eu quero tu deves querer, ou seja, deixar-me viver. De onde a lei e, conseqüentemente, o dever de não furtar? De uma universalidade que se impõe por si mesma? Por que não antes de um traseiro que se impõe? Possuir (*possidere*) significa assentar-se sobre alguma coisa, e não podemos nos assentar sem o traseiro*. Não furtarás, em verdade nada mais significa que: não deves retirar de meu traseiro, o último argumento e fundamento do direito privado, a sede de minha tendência e arbitrariedade individual, seja esta um sofá ou um saco de palhas, um trono real ou papal. Como se explica que nas leis alemãs a caça desempenhe um papel tão importante, que o furto ou a morte de um cervo adestrado fosse punida com maior rigor do que o assassinio de um escravo? Explica-se pela “tendência individual” dos alemães pela caça. Mas que é para as leis alemãs de caça o injusto, o bárbaro? O pendor para a caça? Não! Mas somente o fato de que os grandes senhores só faziam valer como legítima a tendência deles, mas condenavam essa mesma tendência nos outros como sendo apenas individual no sentido de nossos filósofos. “Os príncipes e nobres”, diz Seb. Münster na *História alemã* de Wirth, “se prendem em geral à caça e crêem que ela só pertence a eles por um costume antigo e uma liberdade dada, mas proibem aos outros de caçar cervos, veados, coelhos e codornas, ameaçando-os com a cegueira, em alguns lugares até com a decapitação”. Mas de onde provém a “filosofia especulativa” com sua polêmica contra a vontade, as tendências e as idéias ou pensamentos individuais? Provém diretamente da caserna ou (tanto faz, porque as casernas nada mais são que conventos da Idade Média secularizados) do colégio dos jesuítas. O homem da caserna, seja

* Também em alemão *besitzen*, possuir, cuja raiz básica é *sitzen*, estar assentado. O latim é análogo, mas em português a raiz se desfigurou. (N.T.)

ele militar ou religioso, católico ou protestante, não pode comer, beber, caminhar, dormir, agir, sentir, pensar como quiser e conforme sua individualidade: não! Qualquer desejo individual é anulado, isto é, todo o pensar, sentir e querer é anulado; pois quem me toma minha vontade própria ou individual não me deixa nenhuma vontade, e quem me nega o direito de ter pensamentos próprios, o direito de minha razão individual, este me nega em geral o direito de pensamento e razão, mormente porque não existe uma razão universal assim como não existe um estômago universal, não obstante todos tenham um estômago, assim como todos têm um órgão ou faculdade de pensar. Deixemos que os próprios jesuítas falem para nos convencerem de que o jesuitismo é o original e ideal inconsciente de nossos filósofos especulativos, assim como é o ideal e original consciente de nossos políticos conservadores desesperados. O jesuíta, lemos nas regras da Sociedade de Jesus, contraria a tendência natural, que é inata em todos os homens, para ter e seguir seu próprio juízo (carta de Sto. Inácio sobre a virtude da obediência); ele deve renunciar a qualquer opinião e convicção própria com obediência cega: deve ser como um bastão, que é um instrumento sem vontade de nossa mão, ou como um cadáver, com o qual se pode fazer o que se quiser (*summarius Constit.* n.º 35, 36). Absolutamente certo! A supressão da “vontade individual”, logo a supressão do movimento voluntário, é a supressão da vida. O filósofo especulativo é, como o jesuíta, como o monarquista, um inimigo mortal da vida, pois ele ama acima de tudo a “ordem e o descanso” para não ser perturbado em seus pensamentos: mas a vida é essencialmente intranquã, desordenada, anárquica, nem compreensível pelos conceitos limitados do filósofo, nem domável pelas leis limitadas do monarca. Mas que é então o universal ao qual o jesuíta sacrifica seu pendor, vontade e razão individual, que é o igual, o idêntico (todos nós devemos saber igual, falar igual, lemos nas regras citadas) nos indivíduos jesuíticos isolados? Esse igual, esse universal nada mais é que a vontade, a “arbitrariedade individual” do superior, que para o jesuíta é o representante de Deus, isto é, é o próprio Deus, como o monarca para o monarquista. O jesuíta, diz Sto. Inácio, não deve somente querer o mesmo mas também sentir o mesmo que o Superior, submetendo seu juízo ao dele. Vê, Senhor Professor! como a negação de uma individualidade é apenas a afirmação de uma outra, como em geral o universal é um individual que, no entanto, possui o poder para dominar outros indivíduos porque, ou oprime violentamente a individualidade deles, ou aprova sua tendência individual, pois até mesmo o jesuitismo pressupõe uma disposição ou tendência especial. A “sagrada escritura”, para dar um outro exemplo, é para o cristão simplesmente a escritura; “o espírito fala”, diz Lutero sobre o verso do Salmo 40: “no Livro está escrito por mim”, como se não soubesse de nenhum outro livro (sendo o mundo repleto deles) a não ser deste Livro da Sagrada Escritura”. Mas não é também a Sagrada Escritura, à qual o

razão subjetiva ou “individual”, um livro individual? São as concepções da Bíblia as mesmas do Alcorão, dos Vedas, do Zend Avesta? Aquilo que com relação ao cristão é universal não é individual para o maometano ou o hindu? Aquilo que era tido por nossos antepassados crentes como “a palavra de Deus” não é já há muito reconhecido como palavra dos homens? Quão relativa é também aqui a diferença entre o universal e o individual! Aquilo que neste lugar e nesta época é tido por “vontade individual” é em outro lugar e em outra época uma lei universal. E o que é hoje e aqui uma opinião subjetiva, herética, é ali ou amanhã um artigo de fé sagrado. Entre nós atualmente são idênticas a república e a arbitrariedade anárquica, a realeza e a legislação; mas para o romano *real* era um predicado da ausência de leis, da arbitrariedade, da impudícia, da soberba, lá significava: a realeza é um crime. E essa sentença não é confirmada pela história, até mesmo a dos alemães? Também entre nós a monarquia (não obstante em consonância com os desejos e os interesses do povo e em oposição aos males da poliarquia aristocrática) não nasceu da sede individual de poder, da ambição individual e da sede individual de crime? Entre nós a pena de morte, pelo menos contra os cidadãos livres, remediados, não surgiu somente com a realeza? (Wirth, *História Alemã*). E na monarquia, pelo menos na verdadeira, absoluta, não é a arbitrariedade individual do monarca uma lei universal e o pendor individual dele uma ética universal? Não significa aqui: *l'État c'est moi et qualis rex, talis grex?**. Certamente existe uma diferença muito real entre o universal e o individual, mas nunca no sentido e em favor de nossos absolutistas políticos e especulativos. Individual é pois — pelo menos assim o idioma restringiu essa palavra — o que somente este ou alguns indivíduos têm ou querem com exclusão de todos os outros indivíduos, e universal é aquilo que todo indivíduo tem e quer de uma maneira individual, pois todo indivíduo tem, por exemplo, uma cabeça, mas uma cabeça própria e individual, todo indivíduo tem vontade, mas uma vontade própria e individual**. Distinguimos o Estado (não me refiro ao Estado moderno que só tem sua existência em indivíduos uniformizados, mas ao Estado em geral), distinguimos a nação dos indivíduos. Mas que é o Estado, que é a nação,

* Assim fala também Lívio no Livro 5 da “multidão, que é quase sempre igual ao governante”. (N.A.)

** Também o universal é portanto um individual, mas pelo fato de todo indivíduo possuí-lo o pensamento o abstrai dos indivíduos, o identifica e estabelece como uma coisa em si, mas comum a todos — uma concepção da qual resultam todas as penosas dificuldades e questões escolásticas e idealísticas sobre a relação do universal e do particular. Em síntese: o pensamento estabelece o *discretum* (separado) da realidade como um *continuum*, o infinito “muitas vezes” da vida como um idêntico “uma vez”. O conhecimento da diferença essencial, inextinguível entre o pensamento e a vida (ou a realidade) é o princípio de toda sabedoria no pensar e no viver. Somente o discernimento é aqui a verdadeira união.

se eu retirar os indivíduos que perfazem esse Estado ou essa nação? O Estado nada mais é que aquilo que todos querem, e a nação nada mais que aquilo que todos são ou pelo menos que a maioria é e quer, pois só a maioria decide, para nós só vale esse critério, apesar de completamente indefinido e relativo, consciente ou inconscientemente, como o critério de universalidade. Nenhuma lei, diz Catão em Lívio, em seu discurso sobre a *Lex Oppia* é justa para todos; portanto, o importante é que ela seja útil para a maioria ou a totalidade. Que crime, diz Cícero ou quem quer que seja o autor da obra *ad Herennium*, pode ser comparado com o crime de traição ao Estado ou à pátria? Em todos os outros crimes, a ofensa atinge somente indivíduos ou poucos, mas esse crime traz para todos os cidadãos a mais terrível desgraça, destrói a felicidade de todos. Os antigos germanos não conheciam o crime de lesa-majestade, mas somente um crime contra a nação”. (Eichhorn, *História política e jurídica alemã*). Mas que era essa nação? Todos os alemães livres. “Sobre as questões insignificantes decidem os melhores ou príncipes, mas sobre as coisas mais importantes todos decidem” (Tácito). Em muitas questões tinha cada pessoa jurídica, além do direito de conselho, até mesmo um veto absoluto” (Wirth, *ibidem*). Eu não vou deixar de tirar nosso Estado da escravidão, escreve Brutus a Cícero. Se esse empreendimento for bem sucedido, então todos nós nos rejubilaremos, se não, mesmo assim estarei feliz, pois com que atos ou pensamentos deveria eu passar esta vida, senão com os que têm por meta a libertação dos meus concidadãos? Portanto, quem vive e morre pela idéia de liberdade, esse só pensa em homens livres, em indivíduos livres, ainda que não pense neste ou naquele indivíduo em especial. Mas o senhor acredita, Professor, que quando oponho o particular ao universal da filosofia, quando faço valer o indivíduo em oposição ao gênero, só tenho em mente este indivíduo com exclusão do outro ou estes indivíduos com exclusão dos outros, e que defendo portanto o princípio monárquico e aristocrático que até hoje se impôs como o universal e dominou o mundo? Como pode o senhor me atribuir tal absurdo! Meu princípio compreende todos os indivíduos: passados, presentes e futuros; o estágio da individualidade é o estágio da infinitude ou da universalidade no sentido do conceito obscuro e pretensioso, certamente da infinitude e universalidade “má”, mas no sentido da vida, muito boa, porque exclusivamente criadora*. Para concluir, só uma palavra sobre o gênero no sentido da história natural. “Os animais, na época do cio, demonstram *ad oculos* a universalidade genérica como uma realidade”. Não! O cio dos animais, a violência do instinto sexual, até mesmo no homem, nada mais nos mostra que qualquer outro instinto violento. A cólera, o instinto de

* Em sentido prático o individualismo e o socialismo, não porém no sentido do francês, que é um socialismo que tira a liberdade ou a individualidade, o que dá na mesma, sendo esta última apenas uma expressão mais abstrata.

conservação ofendido, o instinto de nutrição insatisfeito, a fome, têm os mesmos efeitos do instinto sexual insatisfeito, isto é, colocam homens e animais em estado de cólera. Sobre a fome já lemos em Homero:

Nada é pois mais indômito e terrível que a fome,
Que violentamente faz com que o homem sempre se lembre de si;
Até mesmo o mais deprimido, cuja alma está dorida.
Assim minha alma está dorida; mas sempre
Deseja comer e beber, a maldita: e eu esqueço
Todo o sofrimento que trago até tranquilizar sua ânsia.

Por isso, se o cio demonstra a realidade da universalidade do gênero, isto é, do conceito genérico, então também o ímpeto da fome demonstra a universalidade genérica de meu estômago, o ímpeto da cólera devido a alguma ofensa ou ultraje feito a mim demonstra a universalidade de meu Eu. Mas o instinto sexual é tão pouco amigo da filosofia, especialmente da especulativa, e fala tão pouco a favor da realidade do conceito universal, que ele expressa antes a extrema realidade da individualidade, porque só nele se completa a realidade, se envolve totalmente em carne. A diferença sexual é o florescimento, o ponto culminante da individualidade, o ponto mais sensível, o *point d'honneur* da individualidade, o instinto sexual é o mais ambicioso e pretensioso, é o instinto que quer ser autor, criador. A mais elevada autoconfiança possui o homem, tanto espiritual quanto fisicamente, somente no ponto em que ele é autor, porque somente aí se distingue ele dos outros, somente aí produz ele algo de novo; fora isso é ele apenas um repetidor sem espírito, sem personalidade, mecânico. Quanto mais um homem for homem, tanto mais será ele indivíduo. Quanto mais sem espírito forem os indivíduos, quanto mais fundo estiverem, tanto menos se distinguem eles entre si, tanto menos serão indivíduos. O fato de o instinto sexual ter por objeto um ser que corresponde exatamente a esse meu instinto, necessidade e essência individual, também isto possui ele em comum com os outros instintos. A natureza em geral só é captada por si mesma, isto é, através do igual, similar: o ar pelo pulmão, o órgão por assim dizer atmosférico, a luz pelo olho, o órgão fótico, o som pelas membranas elásticas e vibratórias do ouvido, o firme, material, pelo rude instrumento do tato materialístico, o alimento, o comestível pelo órgão da alimentação. O processo da respiração é portanto o processo de união do pulmão com o ar, isto é, com seu oxigênio, a visão é a união do olho ou dos nervos da visão com a luz. E essa união, esse casamento do pulmão com o ar, do olho com a luz, dos outros instintos ou órgãos com seus objetos é tão fecunda quanto a união sexual, com a única diferença de que cada instinto cria um produto correspondente a si e a seu objeto. Produtividade é pois a essência da natureza, a essência da vida. O pulmão enquanto atmosférico produz oxigênio, o

olho enquanto amigo da luz produz imagens fóticas, mas o instin
~~conceito~~ enquanto instinto masculino e feminino só produz homem
mulher. Mas é o indivíduo produtivo? Não é Deus ou o gênero que ca
as crianças? Por que então sucumbem tantos indivíduos no parto e
na gestação? De onde vem o conhecido abatimento após o coito
minha própria essência não participa dele? De onde a semelhança
individual das crianças com seus pais se o gênero, “a universalidade
que se estabelece a si mesma”, não é a individualidade, o princípio d
geração? Certamente não poderei produzir filhos se me faltar algum
condição ou capacidade orgânica para isso, seja ela conhecida o
desconhecida: mas também não posso ver, ouvir, andar, comer, urin
se me faltarem as condições e capacidades orgânicas necessárias, e
nada posso e nada sou a não ser um nome se se retirar de mim a out
parte, o não-eu, a natureza. Mas já falei sobre isso anteriormente; nã
pretendo entretanto, o que é natural, tomar a quem quer que seja
liberdade de restringir a seu bom grado o conceito do indivíduo, tirand
suas entranhas para encher depois o ventre vazio com um Deus, um
substância anônima ou qualquer outra monstruosidade da fantas
especulativa. Muito menos pretendo com estas observações tirar a mei
inimigos e seu público o prazer de acreditar que a imagem que eles faze
de mim é minha essência, que a minha caricatura que eles pintam é
meu retrato.