

FEUERBACH, Ludowig. **A essência do cristianismo**. Lisboa: fundação Caloute Gulbenkian, 2001. A essência da religião em geral.

[45] A ESSÊNCIA DA RELIGIÃO EM GERAL

O que até agora se afirmou em geral sobre a relação do sujeito com o objecto, mesmo em relação a objectos sensíveis, é *especialmente* válido no caso da relação do sujeito com o *objecto religioso*.

Na relação com os objetos sensíveis, a consciência do objecto pode ser, certamente distinguida da consciência de si, mas no caso do objecto religioso a consciência coincide imediatamente com a consciência de si. O objecto sensível está *fora* do homem, o objecto religioso está *nele*, é mesmo um objecto *intrínseco* - é, portanto, um objecto que tão-pouco o abandona quanto a sua consciência de si, a sua consciência moral o abandona -, um objecto íntimo, e. mesmo o mais íntimo, o mais próximo de todos. «Deus - afirmavam Agostinho e Malebrache - está mais próximo de nós do que nós próprios. Deus está mais estritamente ligado a nós do que o corpo à alma, do que nós a nós próprios.» O objecto sensível é *em si indiferente*, independente da convicção, da faculdade de julgar, mas o objecto da religião é um objecto *eleito*: é o ser preferido, primeiro, supremo; pressupõe essencialmente um *juízo crítico*, a *diferença* entre o divino e o não-divino, entre o que é e o que não é digno de adoração.* Por isso, aqui se aplica *sem qualquer restrição* [46] a seguinte proposição: o objecto do sujeito não é outra coisa senão a *essência objectivada do próprio sujeito*. Tal como o homem é objecto para si, assim Deus é objecto para ele; tal como pensa, tal como sente, assim é o seu Deus. Tal o valor que o homem tem, assim o valor - e não mais -.que o seu Deus tem. *A consciência de Deus é a consciência de si do homem, o conhecimento de Deus o conhecimento de si do homem.*** Pelo seu Deus conheces o homem e; vice-versa, pelo homem conheces o seu Deus; é a mesma coisa. O -que para o homem é *Deus*, isso é o *seu espírito, a sua alma*, e o que para o *homem* é o *seu espírito, a sua alma, o seu coração*, isso é o *seu Deus*: Deus é o interior *revelado*, o si-mesmo do homem expresso, a religião é o desvendamento festivo dos tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais íntimos, a *proclamação pública dos seus segredos de amor*.

Mas se, na religião, a consciência de Deus é referida como a consciência de si do

* «Unusquisque vestrum non cogitat, *prius se debere Deum nosse, quam colere*> [Nenhum de vós pense que, antes, de amar Deus, se deve conhecê-Lo.] (M. Minucius Felix, *Octavianus*, c. 24).

* * Por isso, quando na filosofia da religião de Hegel, do ponto de vista da razão místico-especulativa, o princípio supremo é: <O *saber do homem sobre Deus é o saber de Deus sobre si mesmo*>, aqui, do ponto de vista da razão natural, e válido, em contrapartida, o princípio oposto: O *saber do homem sobre Deus é o saber do homem sobre si mesmo*.

homem, tal não se deve compreender no sentido em que o homem religioso estaria directamente consciente de que a consciência que tem de Deus é a consciência de si da sua essência, visto que é justamente a falta desta consciência que funda a diferença específica da religião. Para eliminar esta incompreensão, é [47] preferível dizer: a religião é o *primeiro, mas indirecto, conhecimento de si do homem*. É por isso que em toda a parte, tanto na história da Humanidade, como na história do indivíduo, a religião precede a filosofia. O homem começa por lançar a sua essência *para fora de si*, antes de encontrar em si. A sua própria essência começa por ser para ele objecto como uma essência diferente. A progressão histórica das religiões consiste, por isso, no facto de que aquilo que nas primeiras religiões foi tido como objectivo é agora reconhecido como subjectivo, isto é, o que foi intuído e adorado *como Deus* é agora reconhecido como algo *de humano*. Para a religião posterior, a religião precedente é idolatria: o homem adorou a sua *própria essência*. O homem objectivou-se, mas não reconheceu o objecto como a sua essência; é a religião posterior que dá este passo. Cada progresso na religião é, portanto, um conhecimento de si mais profundo. Mas cada religião determinada, que designa as suas irmãs mais velhas como idólatras, subtrai-se *a si mesma* - e fá-lo necessariamente, pois, caso contrário, já não seria religião - do destino, isto é, da essência universal, da religião; apenas atribui às *outras* religiões o que é todavia a culpa - se é que se pode falar de culpa - da religião em geral. Porque tem um *outro* objecto, um *outro* conteúdo, porque se elevou acima do conteúdo das anteriores, imagina ter-se elevado às leis necessárias e eternas que constituem a essência da religião, imagina que o seu objecto, o seu conteúdo, é sobre-humano. Mas o pensador para quem a religião é *objecto*, o que a religião não pode ser para si mesma, descobre a essência da religião que para ela está oculta. A nossa tarefa é justamente mostrar que a oposição [48] do divino e do humano é inteiramente ilusória e, por consequência, que também o objecto e conteúdo da religião cristã são inteiramente humanos.

A religião, pelo menos a cristã, é a *atitude do homem para consigo mesmo*, ou melhor, *para com a sua essência*, (a saber, subjectiva)*, mas uma atitude para com a sua essência *como se fosse uma essência* diferente. *A essência divina nada é senão a essência senão a essência humana*, ou melhor, *a essência do homem purificada, liberta das limitações do homem individual***, objectivada [49], isto é, *intuída e adorada* como uma *essência própria, diferente, distinta dele* - todas as *determinações* da essência divina são; por isso, *determinações humanas*.

* O significado desta limitação posta entre parênteses será esclarecido no decorrer da exposição.

* * «*Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes, mais il les possède sans bornes... il y a en nous quelque puissance, quelque connaissance, quelque bonté, mais elles sont toutes entières en Dieu*» (Leibniz, *Theodicée*. Prefácio). «*Nihil in anima esse putemus eximum, quod non etiam divinae naturae proprium sit... 'Quidquid a Deo alienum, extra definitionem animae*» [Acredite-se que nada há de excelente na alma que não seja próprio da natureza divina... Aquilo que é estranho a Deus está fora da definição de alma.] (S. Gregório de Nissa, *Krabingerus*, Leipzig; 1837, p. 43),

Isto será aceite sem hesitação no que respeita às determinações, aos predicados, da essência divina, mas de moda algum no que respeita ao *sujeito* destes predicados. A negação do sujeito é considerada como irreligiosidade, até como ateísmo, mas não a negação dos predicados. Mas o que não tem determinações também não tem quaisquer efeitos sobre mim, e o que não tem efeitos também não tem existência para mim. Negar todas as determinações é o mesmo que negar a própria essência. Uma essência sem determinações é uma essência não-objectiva, e uma essência não-objectiva é uma essência nula. Onde o homem afasta de Deus todas as determinações, aí Deus é para ele apenas um ser *negativo*. Para o homem verdadeiramente religioso, Deus não é um ser desprovido de determinações, porque é para ele um ser *certo, real*. A ausência de determinações - e a incognoscibilidade de Deus, que Lhe é idêntica - é, portanto, apenas um fruto dos tempos recentes, um produto da incredulidade moderna.

Tal como a razão só é e só pode ser determinada como finita aí onde o homem toma como absoluto e verdadeiro a fruição [50] sensível, o sentimento religioso, a intuição estética ou o estado de espírito moral, assim a incognoscibilidade ou indeterminabilidade de Deus só pode ser proclamada e fixada como um dogma aí onde este objecto já não tem *qualquer interesse para o conhecimento*, onde só a realidade tem interesse para o homem; onde só a real tem para ele o significado de objecto essencial, absoluto, divino, mas onde, no entanto, e *em contradição* com esta tendência puramente mundana, existe ainda ao mesmo tempo um velho resto de religiosidade. Com a incognoscibilidade de Deus, o homem desculpa-se, perante a consciência religiosa que ainda Lhe resta, do seu esquecimento de Deus, desculpa-se por se ter perdido no mundo; ele nega Deus na prática, pela acção - pois o mundo absorveu todos os seus sentidos e pensamento - ,mas não o nega *teoricamente*; não discute a sua existência, deixa-a subsistir. Só que esta existência não o afecta nem o incomoda, é uma existência apenas *negativa*, uma existência *sem existência*, uma existência que se contradiz a si mesma- um ser que, pelos seus efeitos, não se pode distinguir do não-ser. A negação de determinados predicados positivos da essência divina não é senão uma negação da religião, que todavia ainda possui para si uma *aparência de religião*, para não ser reconhecida *como negação* - não é mais de que um *subtil e astucioso ateísmo*. A pretensão vergonha religiosa de com predicados determinados fazer Deus um ser finito é apenas, o desejo irreligioso de mais nada querer saber acerca de Deus, de o tirar dos sentidos. *Quem tem vergonha de ser finito tem vergonha de existir*. Toda a existência real, quer dizer, toda a existência que é existência *de facto, re vera*, é *existência* qualitativa, determinada e por isso *finita*.: Quem crê seriamente [51], realmente, de verdade, na existência, de Deus, não se choca com as propriedades de Deus, mesmo com as que são grosseiramente sensíveis. Quem não se quer ofender com a sua existência, quem não quer ser grosseiro, renuncia à existência. Um Deus que se sente ofendido com a determinidade, não tem coragem nem força para existir. A *qualidade* é o

fogo, o sopro vital, o oxigénio, o sal da existência. Uma existência *em geral*, uma existência sem qualidade, é uma existência *sem gosto, insípida*. Ora em Deus não existe mais do que na religião. Só onde o homem perde o *gosto pela religião*, onde a própria religião se torna sem gosto, só aí é que a existência de Deus se toma também numa existência insípida.

Existe, aliás, ainda uma outra maneira de negar os predicados, mais suave do que a maneira directa acima referida. Concede-se que os predicados da essência divina, são determinações finitas e, particularmente, determinações humanas, mas rejeita-se a sua rejeição; chega-se mesmo a protegê-los, alegando-se que é, necessário ao homem formar certas representações acerca de Deus, mas porque nunca deixará de ser homem não seria precisamente capaz de formar acerca dele outras representações senão as, humanas. Em relação a Deus, diz-se, estes predicados não têm decerto significado objectivo mas, para-mim, se é que ele deve existir para mim, ele não pode aparecer senão como me aparece, ou seja, como uma essência humana ou, pelo menos, semelhante ao homem. Só que esta distinção entre aquilo que Deus é *em si* e aquilo que é *para mim* destrói a paz da religião e é acima de tudo uma distinção infundada e inconsistente. Não posso de modo algum saber se Deus em si ou para si é algo de *diferente* do que é *para mim*; *tal com* é para mim, *assim é tudo* para mim. Porque é justamente nesses predicados nos quais ele é para mim que reside, para mim, o [52] seu ser-em-si-mesmo, a sua própria *essência*; ele é para mim tal como poderá ser sempre para mim. O homem religioso está *inteiramente* satisfeito com o que Deus é em relação a ele - como homem, não conhece outra relação - ,pois Deus é para ele o que *pode ser* para o homem *em geral*. Com aquela distinção, o homem eleva-se acima de si mesmo, isto é, da sua essência, da sua medida absoluta; mas esta elevação não passa de uma ilusão. Pois só posso estabelecer a diferença entre o objecto como é em si e o objecto como é para mim, quando um objecto me *puder* aparecer de um modo *realmente diferente* daquele no qual me aparece, mas não quando ele me aparece tal como me aparece e como *tem* de me aparecer segundo a minha *medida absoluta*. A minha representação pode decerto ser subjectiva, isto é, ser uma representação à qual o género não está ligado. Mas quando a minha representação corresponde à medida do *género*. desaparece a distinção entre ser-em-si e ser-para-mim, porque esta representação é ela mesma *absoluta*. A medida do género é a *absoluta* medida, lei e critério do homem. Ora, a religião está precisamente convencida de que as suas representações, os seus predicados de Deus,são aqueles que cada homem deve e tem de ter se quiser ter as representações verdadeiras; de que são as representação necessárias da natureza humana, e até as representações objectivas, adequadas a

Deus. Os deuses das outras religiões são para cada religião apenas representações de *Deus* mas a representação que *ela* tem de Deus é para ela o próprio Deus, Deus como ele o representa é o Deus autêntico, verdadeiro, Deus como é *em si*. A religião só se satisfaz com um Deus *inteira, sem reservas*. A religião não quer uma mera manifestação de Deus; *quer a própria Deus, Deus em pessoa*. A religião renuncia a *si mesma* quando renuncia à *essência* de Deus. Deixa de ser verdade quando desiste [53] da posse do verdadeiro Deus. O ceticismo é inimigo mortal da religião. Ora, a distinção entre objecto e representação, entre Deus em si e Deus para mim, é uma distinção céptica, irreligiosa.

O que para o homem tem o significado do que *existe-em-si-mesmo*, o que para ele é a essência suprema, acima da qual não pode representar nada de superior, isso é justamente para ele a essência divina. Como poderia, pois, perguntar ainda face a este objecto o que ele é *em si*? Se Deus fosse objecto para o pássaro, sê-lo-ia apenas como um ser dotado de asas: o pássaro não conhece nada de superior, nada de mais feliz do que ser alado. Que ridículo seria se este pássaro declarasse: Deus aparece-me como um pássaro, mas o que ele é em si não sei. Para o pássaro, a essência suprema é precisamente a essência do pássaro: Se lhe retiras a representação da *essência do pássaro*, retiras-lhes a *representação do ser supremo*. Como poderia ele perguntar então se Deus *em si* é alado? Perguntar se Deus é em si tal como é para mim, é o mesmo que perguntar se Deus é Deus, e o mesmo que elevar-se acima do seu Deus, revoltar-se contra ele.

Por isso, quando a consciência de que os predicados religiosos são meros antropomorfismos se apodera do homem, é *porque já a dúvida e descrença se apoderaram da fé*. E é apenas por incoerência da cobardia e por fraqueza do entendimento que não se prossegue desta consciência até à negação formal dos predicados, e desta até à negação do sujeito que está na base deles. Se duvidas da verdade objectiva dos predicados, tens de pôr também em dúvida a *verdade objectiva do sujeito* destes predicados. Se os teus predicados são antropomorfismos, também o sujeito deles é um antropomorfismo. Se o amor, a bondade, a personalidade [54], etc., são determinações humanas, também o sujeito que tu lhes pressupões, também a existência de Deus, também a crença de que existe em geral um Deus, é um antropomorfismo – um pressuposto inteiramente humano. De onde sabes que a crença em Deus em geral não é uma limitação do modo humano de representação? Seres superiores – e tu aceita-los - são talvez tão bem-aventurados em si mesmos, tão unidos a si mesmos, que já não se encontram em tensão com um ser superior. Saber acerca de Deus e não ser Deus, conhecer a bem-aventurança e não a fruir, é um conflito, uma

infelicidade. Os seres superiores nada sabem desta infelicidade, não têm qualquer representação daquilo que *não* são.

Tu crês no amor como uma propriedade divina porque tu próprio amas; crês que Deus é um ser sábio, bondoso, porque não conheces nada de melhor em ti do que a bondade e o entendimento; e crês que Deus existe, que é portanto um sujeito - o que existe é um sujeito, seja este sujeito determinado e, designado como substância, ou pessoa, ou essência, ou de outro modo qualquer -, porque tu próprio existes, tu próprio és sujeito. Não conheces outro bem humano mais elevado do que amar, ser bom e sábio, tal como não conheces felicidade superior do que [55] existir pura e simplesmente, do que ser sujeito; porque a consciência de toda a realidade, de toda a felicidade está ligada em ti à consciência de ser-sujeito, da existência, Deus é para ti um existente, um sujeito, pela mesma razão que é para ti um ser sábio, santo, pessoal. A diferença entre os predicados divinos e o sujeito divino é apenas esta: o sujeito, a existência, *não* te *aparece* como um antropomorfismo, porque neste *ser-sujeito* reside a *necessidade* de Deus ser para ti um, existente, um sujeito; os predicados *aparecem-te*, pelo contrário, como antropomorfismos, porque; a necessidade deles, a necessidade, de que Deus seja sábio, bom, consciente, etc., não é uma necessidade imediata idêntica ao ser do homem, mas mediada pela sua autoconsciência, pela actividade do pensar. Sou sujeito, existo, quer seja sábio ou não sábio, bom ou mau. Existir é a primeira coisa para o homem, o sujeito é, na sua representação, o pressuposto dos predicados. Por isso, ele concede de bom-grado os predicados, mas a existência de Deus é para ele uma verdade assente, intocável, absolutamente indubitável, absolutamente certa; objectiva. Trata-se todavia de uma diferença apenas aparente. A necessidade do sujeito assenta apenas na necessidade, do predicado. Tu só és *sujeito* como *sujeito* humano. A certeza e realidade da tua existência assentam apenas na certeza e realidade das tuas propriedades humanas. O *que* o sujeito é reside apenas no predicado; o predicado é a *verdade* [56] do sujeito. Ora o sujeito é o predicado personificado, existente. Sujeito e predicado distinguem-se apenas como *existência* e *essência*. *A negação dos predicados é, por isso, a negação do sujeito*. O que te resta do sujeito humano, se lhe retirares as propriedades humanas? Mesmo na linguagem da vida corrente colocam-se os predicados divinos - a providência, a sabedoria, a onipotência - em vez do sujeito divino.

A certeza da existência de Deus, da qual se afirmou estar o homem tão certo, e até mais certo do que da sua própria existência, só depende por isso da certeza da *qualidade* de Deus - não é uma certeza *imediata*. Para o cristão só a existência do Deus *cristão* é uma certeza, para o pagão só a do Deus *pagão*. O pagão não duvidava da existência de Júpiter, porque a essência de Júpiter não o escandalizava, porque não podia representar

Deus sob nenhuma outra qualidade, porque esta qualidade era para ele uma certeza, uma realidade divina. Só a *realidade* do predicado é a *garantia da existência*. Um verdadeiro ateu é, pois, apenas aquele para quem os predicados divinos, o amor, a sabedoria, a justiça, nada são, mas não aquele para quem o sujeito destes predicados nada é.

[62] Se se provou então que aquilo que o sujeito é reside exclusivamente nas *determinações* do sujeito, ou seja, que só pelo predicado é que o sujeito é para nós objecto na sua essência, também se demonstrou que se, os predicados divinos são determinações da essência humana, também o *sujeito* deles é de *essência humana*. Mas os predicados divinos são, por um lado, universais, por outro lado, pessoais. Os predicados universais são os metafísicos, mas estes só servem à religião como pontos de apoio. exteriores, não são as [63] *determinações características* da religião. Só os predicados *pessoais* constituem a essência da religião, aquilo em que a essência divina é objecto da religião. Tais predicados são, por exemplo, que Deus é pessoa, que é ° legislador moral, o pai dos homens, o santo, o justo; o bondoso, o misericordioso. Por estas e outras determinações se vê imediatamente, ou ver-se-á pelo menos no decurso da nossa exposição, que, enquanto determinações *pessoais*, são determinações puramente humanas e que, por consequência, na religião, o homem se comporta para com Deus como para com *a sua própria essência*, pois para a religião estes predicados *não são representações nem imagens*, que o homem faz de Deus, distintas do que Deus é em si mesmo, mas verdades, coisas, realidades. A religião nada sabe de antropomorfismos: para ela, os antropomorfismos não são antropomorfismos. A essência da religião reside precisamente no facto de para ela estas determinações exprimirem a essência de Deus. Só o entendimento que reflecte sobre a religião e que, ao defendê-la, *se nega perante si mesmo*, as explica como imagens. Mas, para a religião, Deus é pai *real*, amor e misericórdia *reais*, pois é para ela um ser real, vivo, pessoal, e as suas determinações verdadeiras são também por isso determinações vivas, pessoais. Sim, as determinações adequadas são precisamente aquelas que mais chocam o entendimento e que ele nega quando reflecte sobre a religião. A religião é essencialmente emoção, por isso, também objectivamente, a emoção é necessariamente de essência divina. Mesmo a cólera, não é para ela uma emoção indigna de Deus, desde que na base desta cólera se encontre um fim religioso. *

* «Quodsi (igitur) irae detrahatur imperfectio, quae in rationis obnubilatione dolorisque sensu consistit. tantumque vidicandi voluntas relinquatur, Deo tribui potest, scripturae sacrae exemplo .. *Omnis* scil. *affectus*. exceptis illis, qui per se mali aliquid involvunt, qualis est invidia, quam veteres (Não! Também os cristãos, não apenas segundo o nome) inepte diis suis tribuebant, si pro appetitu rationali habeatur, seposito nempe sensitivo tumultu, *Deo* adscribi potest. [A imprefeição inerente à ira que assenta na obnubilação da razão e no sentimento de cólera deve ser afastada, porque a faculdade de castigar, veja-se o exemplo da Sagrada Escritura, somente pode ' ser atribuída a Deus ... Todos os estados de alma, com excepção daqueles que em si envolvem algo de mau e entre 'os quais está a inveja, que os

[64] Chegados a este ponto, é essencial mostrar já de seguida e trata-se de um fenómeno altamente interessante, que caracteriza a essência mais íntima da religião- que quanto mais humano é o sujeito divino na *essência*, tanto maior é *aparentemente* a *diferença* estabelecida entre Deus e o homem, tanto mais o humano, tal é para o homem *objecto da sua do consciência; é negado*. A razão deste facto é a: seguinte: uma vez que [65] na intuição da essência divina só o humano é o *positivo*, então a intuição do homem; tal como é objecto da consciência, só pode ser *negativa*. Para enriquecer Deus, o homem tem de se empobrecer; para que desse modo Deus seja tudo e o homem nada. Mas nem sequer precisa de ser nada *para si mesmo*, porque tudo o que tirá de si não se perde em Deus, mas é conservado nele. Se o homem tem em Deus a *sua essência*, como haveria de ter em si e para si? Porque seria necessário pôr duas vezes, ter duas vezes a mesma coisa? Por isso, quanto *mais* Deus é, na verdade, *semelhante* ao homem, tanto mais o homem se torna ou aparece a si mesmo como dissemelhante de Deus. Mas esta autonegação é apenas auto-afirmação. O homem frui em Deus, num grau incomparavelmente mais elevado e mais rico, aquilo que afasta de si mesmo e de que se priva.

Os monges elogiavam a castidade do ser divino, negavam o amor sexual em si, mas em compensação tinham no céu, em Deus, na Virgem Maria, a imagem da esposa - uma *imagem* do amor. Podiam prescindir tanto melhor da esposa real, quanto tinham como objecto do amor real uma esposa ideal, representada. Quanto maior importância atribuíam à negação da sensibilidade, maior importância tinha para eles a virgem celeste: colocavam-na mesmo em lugar de Cristo, em lugar de Deus. *Quanto mais se nega o sensível, tanto mais sensível é o Deus* [66] *ao qual- o sensível é sacrificado*. Mas esta virgem celeste, é apenas uma manifestação evidente de uma verdade universal que ,diz respeito à essência da religião. *O homem só negá de si aquilo que põe em Deus*. Assim [67], na religião, o homem nega a sua razão; por si mesmo, nada sabe acerca de Deus, os seus pensamentos são apenas mundanos, terrenos, apenas pode crer no que Deus lhe revela. Mas, em compensação, os pensamentos de Deus são pensamentos humanos, terrenos; ele tem, como o homem, planos na cabeça, acomoda-se, como um professor, às condições e capacidades intelectuais dos seus alunos, avalia com precisão o efeito dos seus dons e manifestações, observa o homem em todo o seu agir e esforço; sabe tudo - mesmo o mais terreno, o mais comum, o pior. Em suma, face a Deus, o homem nega o seu saber, o seu pensar, para pôr em Deus o seu saber, o seu pensar. O homem renuncia à sua pessoa, mas, em compensação, Deus é para ele um ser onipotente, ilimitado, pessoal ele nega a honra humana, o eu humano, mas, em

antigos estupidamente atribuíam aos seus, deuses, se forem, considerados como uma tendência racional, posta de parte certamente a perturbação sensitiva, podem ser atribuídos a Deus.] Leibniz; *Litlerae ad Placcium*.

compensação, Deus é para ele um ser *egocêntrico* e *egoísta*, que em tudo só se busca a *si mesmo*, a *sua* honra, o *seu* benefício; Deus é portanto a *auto-satisfação* do egoísmo próprio, invejoso de tudo o resto, Deus é a *autofruição do egoísmo*.^{*} A religião nega além disso o bem como uma propriedade da essência humana: o homem é mau, perverso, incapaz do bem; mas [68] em compensação, só Deus é bom, só Deus é o ser bom. Exige-se fundamentalmente que o bem enquanto Deus seja objecto do homem; mas não se proclama dessa forma o bem como uma determinação essencial do homem? Quando eu sou mau ímpio; absolutamente, isto é, por natureza, por essência; como pode o sagrado, o bem, ser objecto para mim, sendo indiferente que este objecto me seja dado de fora ou do interior de mim? Quando o meu coração é mau e o meu entendimento ímpio, como posso percepção e sentir como sagrado o que é sagrado, como bom o que é bom? Como posso percepção como belo um quadro belo, se a minha alma for uma absoluta maldade estética? Mesmo que não seja pintor, que não tenha a faculdade de produzir o belo a partir de mim, possuo todavia sentimento estético, entendimento estético, quando percebo beleza fora mim. Ou o bem não é absolutamente nada para o homem, ou existe para ele, e então revelou-se deste modo ao homem singular a santidade e bondade da essência humana. O que é absolutamente contrário à minha natureza, o que não me liga por nenhum vínculo à comunidade, também não pode ser pensado nem sentido por mim. O sagrado só é objecto para mim como oposto à minha personalidade, mas em unidade com a minha essência. O sagrado é a censura do meu carácter pecador; reconheço-me nele como pecador, mas por isso censuro-me, reconheço o que não sou mas devo ser e o que - em si, segundo a minha determinação - posso ser; porque um dever sem poder não atinge, é uma quimera ridícula que não afecta o ânimo. Mas precisamente na medida em que reconheço o bem como minha determinação, como minha lei, reconheço-o, seja consciente ou inconscientemente, como a minha própria essência. Uma essência *diferente*, distinta de mim pela sua natureza, não me afecta. Só posso sentir os pecados como pecados, quando os sinto como uma *contradição* [69] *de mim comigo mesmo*, isto é, *da minha personalidade com a minha essencialidade*. Como contradição com a essência absoluta, concebida como uma essência *diferente*. o sentimento do pecado é inexplicável, é sem sentido.

A diferença entre o agostinianismo e o pelagianismo assenta, no fundo, apenas numa ilusão religiosa. Ambos dizem o mesmo, só que um de forma racionalista, o outro de forma místico-ilusória; têm ambos o mesmo objectivo, o mesmo objecto, só que um chega ao seu objectivo numa linha mais direita e por isso mais curta, enquanto que o outro faz

* «*Gloriam suam plus amat Deus quam omnes creaturas*,» [Deus ama mais a sua glória do que todas as criaturas.] «Deus só pode amar-se a *si mesmo* só pode pensar *em si mesmo*, só pode trabalhar *para si mesmo*. Ao criar o homem, Deus só procura a *sua* utilidade, a *sua* glória», etc, (Ver L. Feuerbach, *P. Bayle. Ein Beitrag =ur Geschichte der Philosophie und Menschheit*. pp, 104-107).

um desvio. Enquanto o bem for proclamado como uma determinação essencial de Deus, a doutrina agostiniana é uma mentira e a sua diferença relativamente ao pelagianismo é, na sua *determinação fundamental*, apenas uma *ilusão religiosa*.* [70] Pois aquilo que é dado ao *Deus do homem* é na verdade dado ao *próprio homem*; o que o *homem afirma de Deus* afirma-o na verdade de si mesmo. Portanto, o agostinianismo só seria uma verdade, se o homem tivesse o *Diabo* como seu Deus, se adorasse e celebrasse o *Diabo como o seu ser supremo*, e isto com a consciência de que ele é o Diabo. Mas enquanto o homem adorar como Deus um ser bom, contemplará em Deus a sua própria essência boa.

O que acontece com a doutrina da corrupção radical da essência humana, acontece com a doutrina que lhe é idêntica, segundo a qual o homem não é capaz de nada de bom, ou seja, que na verdade não é capaz de nada *por si mesmo por capacidade própria*. Tal como a doutrina da corrupção radical do homem só seria, como se afirmou, uma verdade, se o homem adorasse e venerasse, com consciência e agrado, o modelo da fealdade como o ideal da beleza e da amabilidade supremas, como sua essência verdadeira e suprema, também a negação da força e da actividade humana só seria uma *verdadeira* negação, se o homem, *negasse também em Deus a actividade moral*, e dissesse como niilista ou o panteísta oriental, que a essência divina, é uma essência, absolutamente desprovida de vontade e de acção, indiferente, que nada sabe acerca da diferença entre mal e bem. Mas quem determina Deus como um ser activo; como um ser moralmente activo, moralmente crítico, como um ser que ama; que produz e recompensa o bem, que castiga, rejeita e condena o mal, quem determina Deus desta maneira; só aparentemente nega [71] a actividade humana, mas na verdade faz dela a actividade mais elevada; mais real. Quem deixa Deus agir de modo humano declara a actividade humana como divina e diz: um Deus que não é activo, nem moral nem humanamente activo, não é um Deus e, por isso, faz depender do conceito de, actividade, referido à actividade humana – pois não conhece outra superior – o conceito da divindade. O que eu transformo numa propriedade, numa, determinação de Deus, já reconheci previamente como algo divino. Uma qualidade não é divina pelo facto de Deus a ter, mas Deus tem-na porque *ela em si e para si, por si mesma*, é divina, porque Deus *não* é Deus quando ela lhe *falta*. O homem - eis o segredo da religião - objectiva-se e torna a fazer de si objecto dessa essência objectivada, transformada num sujeito; ele pensa-se, é objecto para si, mas como *objecto de um objecto*, de um *outro* ser. É o que acontece neste caso. O homem é um objecto de Deus. Que o homem seja bom ou mau, não é indiferente a Deus; não! Ele tem um interesse vital, profundo em que o homem seja bom; quer que o homem seja bom, feliz -

* Uma ilusão que, todavia, como decorre deste livro, funda a essência peculiar da religião e, nessa medida, uma diferença essencial.

pois sem bondade não há felicidade. As intenções e acções humanas: não são, portanto, indiferentes a Deus; são objectos de Deus, logo, objectos divinos, objectos do mais elevado valor e [72] interesse, porque têm valor e interesse para Deus. O homem religioso volta a desmentir a *nulidade* da actividade humana, quando converte as suas intenções e acções num objecto de Deus, quando faz do homem o *fim* de Deus ---, pois o que no espírito é objecto, é fim no agir - e da actividade divina um *meio* da *salvação humana*. Deus actua sobre o homem, é activo para que o homem se torne bom e feliz. Assim, o homem é, aparentemente, profundamente rebaixado, mas, na verdade, sumamente elevado. O homem *visa-se a si mesmo em Deus e através de Deus*. O homem visa Deus, mas Deus nada visa senão a salvação moral e eterna do homem, portanto, o homem só se visa a si mesmo. A actividade divina não se distingue da actividade humana.

Como poderia então a actividade divina actuar sobre mim como seu objecto, e até actuar dentro de mim próprio, se fosse uma actividade diferente, essencialmente diferente? Como poderia ter um fim humano, o fim de tornar o homem melhor, de o fazer feliz, se não fosse ela própria uma actividade humana? Será que o fim não determina a acção? Quando o homem põe como fim o seu aperfeiçoamento moral, tem decisões divinas e propósitos divinos; mas se Deus visa a salvação do homem, então tem fins humanos e uma actividade humana correspondente a estes fins. Assim, em Deus o homem só tem como *objecto a sua própria actividade*. Mas porque ele intui a sua própria actividade apenas como uma actividade *objectiva*, o bem apenas como objecto, recebe necessariamente também o *impulso*, a iniciativa, não de si mesmo, mas deste *objecto*. Ele contempla a sua essência fora de si e esta essência como o [73] bem; compreende-se facilmente que se trata apenas de uma tautologia: para ele, o impulso para o bem também só chega, por isso, do lugar onde ele colocou o bem.

Deus é a essência *separada e isolada*, a essência mais subjectiva do homem, logo, ele não pode agir *a partir de si*, logo, todo o bem provém de Deus. Quanto *mais subjectivo* é Deus, tanto mais o homem se *aliena* da *sua subjectividade*, porque Deus *per se* é o seu si-mesmo alienado, que ele todavia volta, simultaneamente, a reivindicar para si. Tal como a actividade das artérias leva o sangue às extremidades mais periféricas e a actividade das veias o volta a trazer até ao coração, tal como a vida em geral consiste numa contínua sístole e diástole, o mesmo acontece na religião. Na sístole religiosa o homem lança à sua própria essência para fora de si, repudia-se e rejeita-se a si mesmo; na diástole religiosa volta a acolher no seu coração a essência repudiada. Só Deus é o ser que age *a partir de si*, que é activo *a partir de si* - eis o acto da força de repulsão religiosa; Deus é o ser que *age em mim, comigo, através de mim, sobre*

mim, *para* mim, é o principio da *minha* salvação, das minhas boas intenções e acções, por consequência, o meu próprio bom princípio e essência - eis o acto da força de atracção religiosa.