

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo

Holbach e Feuerbach: os deuses como projeção humana

Resumen: *A reflexão comparada entre o Sistema da Natureza de Holbach e A essência do cristianismo de Feuerbach tem como pressuposto teórico entender como os respectivos autores desferem uma crítica corrosiva à noção de divindade e como daí depreendem que tal termo é uma invenção puramente humana.*

Palabras clave: *Holbach. Feuerbach. Divindade. Natureza. Projeção.*

Abstract: *This article argues that a corrosive critique of the notion of divinity and the inference that this concept is a purely human invention are the theoretical underpinnings of both the System of Nature by Holbach and The Essence of Christianity by Feuerbach.*

Keywords: *Holbach. Feuerbach. Divinity. Nature. Projection.*

“Temos que ainda não nos livremos de deus porque ainda acreditamos na gramática”.
Friedrich Nietzsche.

*“O homem criou deus,
o inverso está por ser provado”.*
Serge Gainsbourg.

Introdução

Esse estudo comparativo entre Holbach e Feuerbach tem como pressuposto teórico entender

como ambos os autores efetivam uma crítica contundente à noção de divindade e como veem que tal termo é uma invenção puramente humana. Primeiramente, o barão reduzindo a ideia de um deus a seu cunho eminentemente antropológico e linguístico, tenta entender como determinados termos operam na mente dos homens e os levam a empreenderem imagens distorcidas do que seja a natureza, a partir do momento que a sacralizam ao invés de entenderem-na em seus mecanismos internos, ou seja, como a natureza age *per se*, sem artifícios ou entidades sobrenaturais. Sendo o *Sistema da natureza* a obra máxima na qual Holbach tenta desmistificar o fundo religioso que sempre tentaram atribuir a todos os fenômenos de cunho natural, sob sua pena o barão aponta, em um primeiro momento, diversos “derrotadores” de uma concepção divinizada da natureza, e posteriormente fundamenta uma concepção de sistema da natureza que exige, no mínimo, a depuração de tudo que seja estranho a esse sistema. Feuerbach também coloca em xeque a noção de deus criada pelos homens, partindo de uma concepção antropológica do que seja uma divindade. Entendendo-a como uma projeção humana que em muitos momentos se volta e escraviza os homens, o filósofo alemão passa em revista justamente como a subjetividade opera, mostrando como o divino originando-se no humano, acaba por submeter a sua própria criação. Questionando a existência de milagres, prodígios e até a própria existência de um deus, ao longo de *A essência do cristianismo*, Feuerbach passa em revista todos os possíveis argumentos a favor de uma entidade que, uma vez esquecida

a sua origem antropológica, fica suscetível das mais extravagantes definições e representações.

A noção de divindade no *Sistema da natureza* de Holbach

Holbach inaugura a segunda parte do seu *Sistema* afirmando que ao homem é necessária a audácia de ir à origem das opiniões mais enraizadas em seu cérebro e tentar saber com exatidão as razões que os levam a reverenciá-las como sacras. (SN, II, i, 429). Uma vez efetivado um exame do que os levam a esperar ou temer algo, rapidamente constatariam que “[...] seu espírito trabalha às pressas e sem nexos no meio da desordem das suas faculdades intelectuais, perturbadas por paixões que as impedem de raciocinar com justeza ou de consultar a experiência em seus julgamentos.” (429) Segundo Holbach, se colocarem um ser sensível em natureza da qual todas as partes movimentam-se, ele terá sentimentos diversos a depender dos efeitos bons ou maus que experimentará, e, conseqüentemente, disso dependerá a sua felicidade ou infelicidade segundo as qualidades das sensações que serão excitadas nele, amando ou temendo, buscando ou fugindo das causas reais ou imaginárias dos efeitos incidentes em seu corpo. Ao contrário, se não possui experiência alguma, inevitavelmente enganar-se-á a respeito dessas causas, não conseguindo descobrir a sua origem, nem a sua energia nem como age. Somente quando ocorrer sucessivas experiências que fixem o seu julgamento, ele sairá do seu estado de perturbação e inquietude (SN, II, i, 429-430; II, ii, i, 2). Para o barão, o homem somente traz consigo desde o seu nascimento uma aptidão a sentir mais ou menos fortemente, a depender da sua conformação individual, não conhecendo nenhuma das causas que agem sobre ele. Progressivamente, quando as sente ele descobre as suas diferentes qualidades, aprendendo a julgá-las e fazendo com que lhe fiquem mais íntimas, associando-lhes ideias dependendo de como é afetado. A veracidade ou falsidade de tais ideias tem como parâmetro a boa ou má constituição dos órgãos e a capacidade

ou incapacidade de fazer experiências seguras e confirmadas regularmente (SN, II, i; SN, II, ii, i).

Holbach chega ao ponto central da questão, quando afirma que “se não existisse nenhum mal no mundo, o homem jamais teria pensado na divindade” (SN, II, i, 432; SN, II, ii, i, 4). Se a natureza concedesse o privilégio da fácil satisfação de todas as necessidades presentes e futuras ou somente gozar de sensações prazerosas, toda a vida do homem teria sido uma uniformidade contínua, sem se instigar em momento algum em procurar as causas desconhecidas da natureza. Uma existência imediata baseada na percepção dos objetos arranjados de uma maneira que lhe agradaria, estaria plenamente conforme ao seu modo de ser, não tendo nem medo, nem esperança nem inquietar-se com o porvir. Toda sensação desagradável e contrária a esse estado de felicidade e indiferença em relação ao que origina e ordena o sistema da natureza seria oriunda de alguma sensação desprazerosa que o afetara anteriormente, desordenando a sua máquina e tornando-o infeliz. Contudo, aqui se situa o *tour de force* argumentativo de Holbach: a despeito da renovação contínua das necessidades humanas que por vezes é impossível saciá-las, todo homem sentiu males de toda ordem, por meio de fenômenos naturais, doenças, escassez e outros. Daí a desconfiança e temeridade típicas do homem, já que a experiência da dor o avisa a respeito de todas as causas desconhecidas, das quais ainda os efeitos não foram experimentados e, mais ainda, essa experiência faz com que sempre se mantenha em alerta contra os objetos dos quais a conseqüência é ignorada (SN, II, i 433; SN, II, ii, i, 5). Toda apreensão e medo aumentam à proporção do aumento da desordem que os objetos produzem, da sua raridade, da sua sensibilidade natural, da efervescência de sua imaginação. Holbach vê que quanto mais o homem é ignorante ou sem experiência, mais ele se apavora, sendo que

[...] a solidão, a obscuridade das florestas, o silêncio e as trevas da noite, o assobio dos ventos, os ruídos súbitos e confusos são, para todo homem que não está acostumado com essas coisas, objetos de terror. O homem ignorante é somente uma criança

que tudo assusta e faz tremer. Seus alardes desaparecem ou se acalmam à medida que a experiência mais ou menos familiarizou com os efeitos da natureza. (*SN*, II, i; *SN*, II, ii, i)

A sinonímia entre a ideia de divindade e aflição para Holbach é clara, pois é dentre a ignorância dos alardes e das calamidades que “os homens sempre foram buscar as suas primeiras noções sobre a divindade: de onde se vê que elas devem ter sido suspeitas ou falsas, e sempre aflitivas” (*SN*, II, i 437; *SN*, II, ii, i, 9). O Barão desenvolve essa ideia apoiando-se em três argumentos: 1) É suficiente olhar para qualquer parte do planeta para poder confirmar que em todos os lugares os homens estremeçeram, e que devido a seus temores e infortúnios que criaram deuses nacionais ou que reverenciaram os trazidos de outras localidades. A ideia de um deus sempre esteve conjugada com a do terror, seu nome sendo associado às próprias tragédias do homem e a de seus ancestrais, sendo o temor atual somente uma continuidade dos temores mais antigos. Nesse sentido, Holbach estabelece uma conexão necessária entre a transmissão perpétua de pavores já manifestados em épocas mais remotas e a associação da ideia de uma divindade a calamidades naturais; 2) Da mesma forma, foi por meio da dor que cada homem fabricou a potência desconhecida para ele próprio, devido à sua ignorância das causas naturais e dos seus modos de agir. Diante de algum revés, fica desamparado, e as paixões que afetam o seu corpo, não permitindo-o encontrar a sua verdadeira fonte, são efeitos que ele vê como sobrenaturais, pois são opostos à sua natureza atual. Dessa forma, se o julgamento dos objetos que são desconhecidos se baseia com aqueles que é possível conhecer, o homem conforme a si mesmo “atribui vontade, inteligência, intenção, projetos, paixões –em poucas palavras, qualidades análogas às suas– a toda causa desconhecida que sente agir sobre ele” (*SN*, II, i 439; *SN*, II, ii, i, 11); 3) A disposição que serviu para ludibriar todos aqueles que a razão não tiver desiludido das aparências, a saber, o concurso aleatório de alguns efeitos com causas que não os produziram, ou a simultaneidade desses efeitos com algumas

causas que não tem uma ligação necessária com eles. Longe de operar por meio da gratuidade, no sistema da natureza os efeitos diversos são devidos a causas naturais e a circunstâncias necessárias, que influem diretamente sobre o homem, não podendo a natureza ser divinizada. Holbach toca no fundamento da fé, à medida que esta se firma ou se fragiliza devido à crença em presságios bons ou ruins. Se eles são vistos como alertas dados pelos deuses, e o homem atribuindo-lhes qualidades que ele mesmo não tem, é porque “a ignorância e a perturbação fazem com que [...] creia que uma pedra, um réptil ou um pássaro sejam muito mais instruídos do que ele próprio” (*SN*, II, i 441; *SN*, II, ii, i, 13).

Dessas considerações a respeito de como o homem se porta perante aos supostos infortúnios causados pela natureza, Holbach reflete sobre o que compõe ou constitui uma religião. Esta é definida como “um sistema de conduta inventado pela imaginação ou ignorância para tornar favoráveis as potências desconhecidas às supuseram que a natureza estava submetida: alguma divindade irascível e implacável sempre lhe serviu de base” (*SN*, II, i 443; *SN*, II, ii, i, 15). Segundo Holbach, essa foi a trajetória da imaginação em relação às ideias sucessivas que ela engendrou ou que lhe concederam sobre o que seja uma divindade¹. Na escala das teologias, a primeira foi a que fez que o homem temesse e adorasse os elementos mais materiais e rústicos. A segunda fez com que ele reverenciasse os supostos agentes que geravam e ordenavam esses elementos, os gênios supremos, os heróis e os homens com maiores qualidades. Refletindo, acreditou poder reduzir todas as coisas a uma inteligência providencial que tivesse o poder de por em funcionamento o sistema da natureza e, “remontando de causas em causas, os mortais acabaram por nada ver, e é nessa obscuridade que eles colocaram o seu deus” (*SN*, II, i, 444; *SN*, II, ii, i, 16). O termo “deus” é tudo o que há de mais misterioso e de mais contrário aos efeitos sentidos pelos homens e somente é usado quando ainda não é do conhecimento deles o funcionamento das causas naturais:

Se quisermos dar conta das nossas ideias sobre a divindade, seremos obrigados

a reconhecer que, pela palavra *deus*, os homens jamais puderam designar senão a causa mais oculta, mais distante e mais desconhecida dos efeitos que eles viam: eles não fazem uso da palavra a não ser quando o funcionamento das causas naturais e conhecidas deixa de ser visível para eles. A partir do momento que perdem o fio dessas causas, ou a partir do momento que o seu espírito não pode mais seguir a sua cadeia, eles resolvem a dificuldade e terminam suas investigações chamando de *deus* a última das causas, ou seja, aquela que está além de todas as causas que eles conhecem. Assim, eles nada mais fazem do que consignar uma denominação vaga a uma causa ignorada, na qual a sua preguiça ou os limites dos seus conhecimentos os forçam a se deter. (*SN*, II, i, 444-445; *SN*, II, ii, i, 16-17, grifos do autor)

Flertando com um problema linguístico, a partir do momento em que palavras são usadas para pôr termo a um problema tão complexo como o da origem do sistema da natureza, do arranjo de seus mecanismos e de suas leis e para que fins ela tende, Holbach não vê legitimidade no fato de simplesmente por não entender as razões de a natureza seguir o seu curso de uma maneira necessária, recusar-lhe o poder de produzir por si mesma efeitos incompreensíveis para o homem, pois não é sinônimo de maior esclarecimento todas as vezes em que se observar um certo efeito não poder depreender daí a sua causa, atribui-la a vontade de um deus, que só proporciona menos ideias do que das causas naturais.

Segundo Holbach, uma imagem deturpada da natureza e de suas leis se deve ao homem ter feito de si mesmo o centro de toda a natureza, só podendo “com efeito, julgar as coisas pela maneira como ele próprio é afetado por elas” (*SN*, II, i, 447; *SN*, II, ii, i, 19). Credo obstinadamente que a natureza era sua própria imagem, como em um espelho, ele jamais conheceu a natureza em sua totalidade, da qual ele é uma parte ínfima. Para o barão, tudo isso demonstra que o bem o mal são modos de ser que dependem inteiramente das causas que afetam e que um ser sensível forçosamente experimenta, e a natureza, por sua vez, sendo constituída de seres diversos *ad*

infinitum. Uma vez desconhecida a necessidade que caracteriza a natureza, Holbach associa tal desconhecimento de suas leis imutáveis a uma certa moral de interesse: uma vez os homens estando em um bem-estar absoluto, essa ideia tinha pouca importância e influência já que tudo nela concorria para a tranquilidade. Porém, se sentiam na necessidade de agradecer a um deus imaginário pelos bens concedidos com receio de serem ingratos pela possibilidade de desfrutarem da paz aqui na terra. E diante das catástrofes eles o invocaram com todo o temor, implorando que a natureza mudasse o curso das coisas e o modo de agir dos seres, pretendendo que para erradicar o mal mínimo que os afligia toda a natureza teria que alterar a sua cadeia contínua e as suas leis. Sempre descontentes com a sua própria sorte e nunca concordando sobre seus desejos, os mortais destinam suas preces mais extravagantes aos deuses. Prostram-se diante de uma entidade imaginária que creem ter o direito e o poder de ordenar à natureza desviar-se de seus caminhos e fins para torná-la subserviente de objetivos particulares e fazer os homens conciliarem-se em suas vontades opostas. Faltando ver e pensar a natureza do seu verdadeiro ponto de vista, não é de admirar sempre ver alguém esperar por milagres mesmo a natureza sempre sendo surda aos pedidos dos que a veem como um instrumento de uma divindade. A esse respeito, o barão arremata:

O doente expirando no seu leito lhe pede que os humores acumulados em seu corpo percam instantaneamente as propriedades que os tornam nocivos ao seu ser, e que por um ato do seu poder o seu deus renove ou crie novamente as engrenagens de uma máquina gasta pelas enfermidades. O cultivador de um terreno úmido e baixo se queixa a ele da abundância das chuvas pelas quais o seu campo está inundado, enquanto o habitante de uma colina elevada lhe agradece pelos seus favores e solicita a continuação daquilo que faz o desespero do seu vizinho. Enfim, cada homem quer um deus unicamente para ele e pede que, em seu favor, segundo as suas fantasias momentâneas e as suas necessidades cambiantes, a essência invariável das coisas seja mudada. (*SN*, II, i, 452-453; *SN*, II, ii, i, 24-25)

Os deuses como projeção n'A essência do cristianismo de Feuerbach

Na primeira parte d'A *essência do cristianismo*, Feuerbach apresenta o que seria a essência verdadeira da religião, ou seja, a essência *antropológica* da mesma. Como Holbach, o filósofo alemão, *reduzindo*² a religião à antropologia por meio de um método genético, quer chegar à gênese do que são as representações do religioso com o intuito de investigar os móbeis causadores e colocar em evidência os modos de proceder subjetivos que lhe deram origem.³ Mostrando a origem humana do divino reduzindo o divino ao humano, expõe o cerne da sua tese que deus é o homem, uma vez que pergunta quem cria esses deuses. Feuerbach pretende fazer uma filosofia da religião que se diferencie das demais, tomando o cristianismo como ele é originariamente, isto é, como religião. A sua proposta consiste em uma volta ao estado religioso, que nada tinha a ver com especulações, considerando o cristianismo enquanto religião e mostrando que seu sujeito é unicamente o homem e que é o lugar que o coração e os sentimentos se manifestam. Dessa maneira, ele investiga a religião em geral, mesmo que trate especificamente do cristianismo, já que é neste, segundo o autor, que se mostra a essência da religião, sendo necessário seguir o seu processo genético cuja origem está no homem. Logo, se a essência humana é tanto o fundamento como o conteúdo da religião, então “não se trata de restaurar o *verdadeiro* cristianismo, o dos tempos clássicos, mas de explicá-lo por sua determinação antropológica” (De Souza, 1994, 36, grifos do autor).

No capítulo I da primeira, quando trata da essência do homem em geral, Feuerbach já demarca uma diferença fundamental entre os animais e o homem: só este tem uma religião. E perguntando-se qual é essa diferença essencial, ele afirma que está na consciência em seu sentido mais rigoroso, existindo somente “quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade” e “onde existe consciência existe também faculdade para a ciência. A ciência é a consciência dos gêneros” (2007, I, i, 35). Essa distinção entre os homens e os animais mostra que o homem tem

uma vida dupla, uma exterior e uma interior, estritamente ligada ao seu gênero, à sua essência, pensando para si concomitantemente o eu e o outro, com a capacitando-lhe colocar-se no lugar do outro, já que o seu gênero é o seu objeto.⁴ E mais do que isso, a essência não é unicamente o fundamento da religião, mas também é o seu objeto. A religião é definida por Feuerbach como a consciência do infinito, isto é, a consciência que o homem possui da sua essência infinita. Dessa maneira, um ser que seja realmente finito não tem a menor ideia e consciência do que seja um ser infinito, porque a limitação do ser e a limitação da consciência coincidem. Vejamos esta passagem d'A *essência do cristianismo*:

A consciência da lagarta, cuja vida e essência é restrita a uma espécie determinada de planta, não se estende também para além deste campo limitado; distingue certamente essa planta de outras plantas, mais ela não sabe. Por isso não chamamos uma tal consciência limitada e, exatamente por ser limitada, também infalível e iniludível, de consciência, mas de instinto. Consciência no sentido rigoroso ou próprio e consciência do infinito são conceitos inseparáveis; uma consciência limitada não é consciência; a consciência é essencialmente de natureza universal, infinita. A consciência do infinito não é nada mais do que a consciência da infinitude da consciência. Ou ainda: na consciência do infinito é a infinitude da sua própria essência um objeto para o consciente. (2007, I, i, 36)

Nesta passagem, Feuerbach já prepara o solo para o grande adágio que ele vai estabelecer, a saber, “o homem não é nada sem objeto” (2007, I, i, 37). Na diferenciação entre instinto e consciência, a *imagem* terá um papel crucial na religião, sendo a natureza mesma da religião, tendo como faculdade criadora principal a imaginação, como um *órgão* da religião. Contudo, a imaginação religiosa não seria um tipo qualquer de imaginação à medida que, não confrontada com a realidade, pode beirar ao devaneio e à ilimitação quando torna-se onipotente, fazendo da religião “uma longa efabulação que nunca tem fim, um imenso sonho contínuo e de olhos

abertos”(Serrão, 1999, 64). Dessa forma, a imagem religiosa torna-se inevitavelmente antropomórfica, já que o objeto da consciência religiosa será sempre um “objeto *humanizado*, um objeto visto sob o aspecto do seu ser um objeto para o homem” (Wartowsky, 1977, 253, grifo do autor). *Projetando*⁵ a sua própria essência para um objeto fora de si, o homem não vê nada mais do que seu próprio reflexo nos objetos que imagina e “por isso toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo. Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência te aparece; o objeto é a sua essência revelada, o seu Eu verdadeiro objetivo” (2007, I, i, 38). O atrofiamento de uma subjetividade agrilhoadas no mundo interior das suas próprias criações que lhe parecem como se fossem seres reais dotados de existência independente é oriunda desse sonho que as representações do homem aparecem como entidades autônomas. Contudo, Feuerbach entende que os devaneios da imaginação só podem ser compreendidos à luz de “um dinamismo impulsionador distinto dela” (Serrão, 1999, 65). A fantasia⁶ é guiada tanto pelo poder do coração como do desejo, articulando-se um com o outro quando relacionados à origem de um fenômeno natural confundido com um milagre, por exemplo. O desejo faz com que a fantasia *objetive* os seus anseios, transformando a capacidade criativa da imaginação numa realidade imaginada, uma vez que ultrapassa os limites da subjetividade, desejando que exista o que foi engendrado na imaginação, não sendo-lhe, ao menos fantasiosamente, nada impossível.⁷

Segundo Ludwig Feuerbach, o objeto que caracteriza a fé é o milagre⁸. Falando de um, fala-se de outro, em uma relação absolutamente intrínseca. O que o milagre é em termos objetivos, isto é, o poder do milagre, a fé o é em termos subjetivos, ou seja, é definida como uma espécie de alma interna do milagre, sendo o milagre do espírito, da *afetividade*, o qual se projeta no milagre exterior. Nesse sentido, para Feuerbach, tudo é possível à fé. Por meio de seu poder absoluto ela “realiza” o milagre. Este é tão e somente um exemplo sensorial do que a fé é capaz, resultado direto de uma afetividade sem limites, a qual

culmina em um *supranaturalismo*, que é a marca registrada da essência da fé. Menciona o autor:

[...] o objeto característico da fé é, portanto, o milagre – fé e fê em milagre são absolutamente inseparáveis. O que é o milagre objetivamente, é a fé subjetivamente – o milagre é o aspecto interior da fé – a fé é a alma interior do milagre – a fé é o milagre do espírito, o milagre da *afetividade* que apenas se objetiva no milagre exterior. Para a fé nada é impossível – e só esta onipotência da fé realiza o milagre. O milagre é apenas um exemplo sensorial daquilo que pode a fé. Ilimitação da afetividade, excesso de sentimento, com uma palavra: *supranaturalismo*, sobrenaturalidade é, pois, a essência da fé. (Feuerbach, 2007, I, xiv, 142, grifos meus)

Se a fé só é relacionada a coisas que objetivam o poder absoluto da afetividade humana, isto é, dos desejos humanos, opondo-se às suas limitações – tanto as leis naturais como as leis da razão – supostamente a fé eleva os anseios do homem acima da razão natural, permitindo o que a natureza e a razão desaprovam. Proporciona uma felicidade ao homem, à medida que o tranqüiliza no que concerne às suas aspirações de ordem subjetiva. E mais: a fé estaria acima de qualquer ceticismo que por ventura viesse a querer questioná-la:

A fé só se relaciona com coisas que objetivam a onipotência da afetividade humana, dos desejos humanos em contradição com as limitações, i. é., as leis da natureza e da razão. A fé desata os desejos humanos dos grilhões da razão natural; ela permite o que a natureza e a razão negam; ela torna o homem feliz porque tranqüiliza os seus desejos mais subjetivos. E nenhuma dúvida abala a verdadeira fé. (Feuerbach, 2007, I, xiv, 142)

Para Feuerbach, alguma dúvida somente surgiria quando o homem sai de si mesmo, extrapolando os limites de sua subjetividade, quando concede um estatuto de verdade ao que está fora dele, ao que é distinto dele, à medida que se conhece como um ser subjetivo, ou seja, limitado, empenhando-se em tentar superar suas

limitações por meio do que lhe é estranho. Contudo, a dúvida não tem espaço perante a fé, visto que a mesma é o subjetivo confundido com o objetivo, com o absoluto por excelência. Assim sendo Feuerbach define a fé como unicamente “[...] a crença na divindade do homem.” (Feuerbach, 2007, I, xiv, 142)

Quando o homem crê em um deus, ele o possui, ou seja, tal deus e a fé no mesmo são a mesma coisa, já que essa divindade é somente o *que e como* o homem crê. Dessa forma, se um determinado indivíduo crê que pelo fato de um deus estar a seu lado, ficará incólume a todas intempéries mundanas, ele crê que ele próprio seja uma divindade. Segundo o pensador alemão, uma concepção de divindade como uma espécie de um outro ser para além do homem é uma concepção *non sense*, vazia, já que é caracterizada como a própria essência humana⁹. O autor arremata: a fé é tão e somente uma “certeza” do homem de que a sua própria essência é a essência subjetiva é a essência objetiva, absoluta, “a essência das essências” (2007, I, xiv, 143). E o que seria o milagre? “Um desejo sobrenatural realizado – mais nada” (Feuerbach, 2007, I, xiv, 143). Porém, o autor alerta que não são sempre si sobrenaturais tais desejos. A questão gira em torno do modo pelo qual um milagre poderia satisfazer uma aspiração qualquer, isto é, sempre tentando satisfazê-los à luz da essência do desejo, distinguindo-se enquanto *expressão* do milagre, opondo-se absolutamente à maneira racional e natural de satisfazer um determinado anseio. Feuerbach enfatiza que, devido ao desejo desconhecer qualquer tempo ou lei, ele quer ser saciado de forma *imediate*, por meio de um *imperativo*. Se a atividade no tocante ao conteúdo da *essência* é unicamente natural, sensorial, porém, quando ao *modo*, tal atividade é caracterizada como fantasia ou imaginação. Desse modo, “o poder do milagre nada mais é que o poder da imaginação” (Feuerbach, 2007, I, xiv, 145). *Ergo*, se a afetividade é a característica por excelência do milagre, para um homem afetivo é a imaginação – mesmo que inconscientemente – que se destaca como a mais elevada atividade, dominando o próprio homem (Feuerbach, 2007, I, xiv, 146-47).

Feuerbach não se esquivava das dificuldades de se explicar o milagre pela noção de afetividade, entrevedo a possibilidade de alguns o acusarem de ser deveras superficial em sua explanação. Contudo, para o autor, se a explicação do milagre por meio da afetividade – e essa associada à fantasia e à imaginação – é pueril, a culpa só pode ser atribuída ao próprio objeto da explicação, ou seja, o próprio milagre, pois este “[...] visto à luz, nada mais expressa do que o poder mágico da fantasia, que realiza sem obstáculo todos os desejos do coração” (Feuerbach, 2007, I, xiv, 148). E, ao mesmo tempo, essa fantasia supostamente impediria o homem de “sucumbir” ao ateísmo. Se na imaginação se dá a existência por meio de afetos sensoriais, a existência torna-se um poder, à medida que a imaginação estabelece um nexo entre a essência da existência sensorial e os fenômenos da mesma. Enquanto a existência de um deus for uma “verdade viva”, isto é, uma questão de imaginação, então se fortalece a crença em toda e qualquer manifestação tida como divina. Porém, quando a imaginação religiosa se esvai, “[...] quando acabam os fenômenos e efeitos sensoriais necessariamente ligados a uma existência em si sensorial, aí torna-se uma existência morta, que se contradiz a si mesma, que cai inevitavelmente no ateísmo” (Feuerbach, 2007, II, xxi, 208).

A crença na existência de um deus é uma crença em uma existência “especial”, distinta da existência do homem e da natureza, e uma existência dita especial só pode ser retratada ao longo das épocas de maneira também especial. Assim sendo, tal crença, alimentada pela fantasia, pela imaginação e pela afetividade, só ganha vigor enquanto dá crédito a supostas marcas especiais do divino na natureza e entendidas como intervenções diretas de um deus no mundo, isto é, por milagres¹⁰. Entende Feuerbach que somente quando há uma identificação entre uma crença em uma divindade e uma crença no mundo, quando o homem – em sua totalidade – é inserido na essência geral do mundo, é consequência direta disso o desaparecimento da crença em efeitos sobrenaturais e manifestações divinas. Daí conclui o pensador alemão:

[...] a crença em Deus rompeu-se, naufragou diante da crença no mundo, nos efeitos naturais como os únicos reais. Assim como aqui a crença em milagres ainda é apenas a crença em milagres históricos, passados, assim também é aqui a existência de Deus somente uma concepção histórica, ateística em si mesma (2007, II, xxi, 208).¹¹

Conclusão

À guisa de conclusão, tentamos no presente trabalho ajustar as teses de Holbach e Feuerbach no que concerne à crítica efetivada por ambos à noção de divindade. Em primeiro lugar, quando analisa as paixões humanas, o barão consegue traçar um quadro que mostra a propensão do homem para imaginar, inventar e crer no em tudo que seja sobrenatural, cegando-lhe para uma reflexão mais acurada do que seja o objeto de sua crença e, mais do que isso, como se torna um servo de imagens e termos que ele próprio estabeleceu. Quando não consegue conceber uma imagem dessacralizada na natureza, o homem incorre em toda sorte de erros, que perpetuamente se disseminam e se cristalizam, ganhando estatuto de verdade. Quando Holbach quer esclarecer, definir e fundamentar um sistema da natureza, o primeiro passo –e o fundamental– é entender a natureza por ela mesma, em seus fenômenos, na tentativa incessante de entender os seus mecanismos e a sua dinâmica. Nesse sentido, uma noção de divindade aqui se dilui, não tenho mais sentido nem lugar em uma filosofia da natureza que a passos largos se distancia de um criador externo. Com Feuerbach, ocorre o mesmo: à esteira de Holbach –mesmo explorando e aprofundando outros aspectos– entende que a origem dos erros humanos é quando a origem antropológica dos deuses é esquecida, o que dá margem a todo tipo de invenções mirabolantes e imagens estapafúrdias do que seja uma divindade. Quando o homem projeta a sua noção de deus para si, ela acaba o submetendo tomando conta de todos os seus pensamentos e ações por meio da crença, da imaginação e da linguagem.

Notas

1. Segundo Alain Sandrier, “a exposição da ‘invenção’ retém [...] toda a atenção do *Sistema*. O didatismo da obra multiplica os desenvolvimentos sobre as características desse ser quimérico destinado a envenenar o pensamento humano. A inflexão é evidente: não se trata mais de mostrar a gênese de um termo que não mesmo mais aparece enquanto tal, mas de descrever as contradições de uma idéia.” (2004, 516).
2. O que, para Draiton de Souza, não pode culminar em uma conclusão apressada em entender a crítica da religião de Feuerbach como um ateísmo *strictu sensu*: “Comumente quando se estuda Feuerbach, ou quando se cita o seu pensamento, imediatamente coloca-se-lhe o rótulo de ateu. Mas há que se considerar o pensamento de Feuerbach numa perspectiva mais ampla; subjacente ao seu ateísmo está um projeto que, para ele, é, sem dúvida, muito mais importante: a antropologia.” (1994, 15). Ver também Plekhanov, Gueorgui (1973) *Ensaio sobre a história do materialismo: Holbach, Helvetius, Marx*. (Trad. de Ana de Paiva. 2ª edição) Lisboa: Estampa (Coleção “Teoria”).
3. Segundo Adriana Veríssimo Serrão, “na redução, há a clarificação e a discriminação de componentes, obtida pela separação dos elementos de um agregado. Na análise genética, dá-se a revelação de uma zona desconhecida, do princípio ou do dinamismo primeiro que fez nascer os próprios elementos. O filósofo da religião assume simultaneamente a tarefa de um analista de faculdades e de um psicólogo das profundezas” (1999, 60).
4. Para Marx W. Wartofsky, “os objetos da consciência religiosa não são objetos na natureza em geral, ou a natureza em si. elas são, em vez disso, as transformações de tais objetos naturais Pela Imaginação em objetos para o homem. Como tal, eles expressam a relação humana para estes objetos naturais. Esta relação, então, é o verdadeiro objeto da religião” (1977, 253).
5. “Grandes homens exemplares, que nos revelam a essência do homem, confirmaram esta frase com a sua vida. Tinham apenas uma paixão fundamental dominante: a realização da meta que era o objetivo essencial da sua atividade. Mas o objeto com o qual o sujeito se relaciona essencial e necessariamente nada mais é que a essência própria, objetiva desse sujeito. Se este for um objeto comum a muitos indivíduos diversos quanto à espécie, mas iguais quanto ao gênero, então é ele, pelo menos na maneira em que ele

for um objeto para esses indivíduos conforme a diferença deles, um ser próprio, porém objetivo. Assim é o sol objeto comum dos planetas, mas da maneira que ele é objeto para Mercúrio, para Vênus, Saturno ou Urano, ele não o é para a Terra. Cada planeta tem o seu próprio sol. O sol que e como ilumina Urano não tem existência física (somente astronômica, científica) para a Terra; e o sol não só aparece de outra forma, ele também é realmente em Urano um sol diferente do da Terra. Por isso é a relação da Terra com o sol ao mesmo uma relação da Terra consigo mesma ou com a sua própria essência, porque a proporção da grandeza e da intensidade da luz com a qual o sol é um objeto para a Terra é a proporção da distância que determina a natureza própria da Terra. Todo planeta tem por isso no seu sol o espelho da sua própria essência” (2007, I, i, 37-38).

6. No final do capítulo I da primeira parte d’*A essência do cristianismo*, Feuerbach afirma que os homens podem conceber diversos objetos fora de si através da fantasia, mas nunca poderão prescindir de sua verdadeira essência: “O que é subjetivo ou tem por parte do homem o significado de essência tem também objetivamente ou do lado do objeto o significado de essência. Mas o homem não pode sair de sua verdadeira essência. De certo pode ele conceber através de sua fantasia indivíduos de tipos mais elevados, mas do seu gênero, da sua essência ele nunca poderá se abstrair” (Feuerbach, 2007, I, i, 43) Ver também (De Souza, 1994, 48-50).
7. Especificamente sobre a questão dos milagres, Alexis Philolenko afirma que o capítulo “A Teologia e a Ciência” do escrito *Pierre Bayle: uma contribuição à História da Filosofia e da Humanidade* (1838) de Feuerbach “é, ao mesmo tempo, como [uma] introdução à *Essência do cristianismo* e como complemento à descrição do universo moral e intelectual de Bayle” e é especificamente no capítulo XIV da segunda parte d’*A essência do cristianismo* que ele vai reafirmar as suas teses já delineadas no livro sobre Bayle. (1990, 238). Na obra supracitada do pensador alemão, ele já se questionava qual o princípio supremo que diferenciava a filosofia da teologia. Nas palavras de Feuerbach: “Mas *porque* sempre o espírito da teologia é um espírito oposto à filosofia e à ciência –dado que a filosofia representa, como devido, a ideia da ciência–? Qual é o *princípio supremo* da diferença entre teologia e ciência? Este: o fundamento da teologia é o milagre, o fundamento da filosofia é a *natureza da coisa*, a razão, mãe da regularidade e da necessidade, o *princípio da ciência*; isto enquanto o fundamento da teologia é a *vontade*, o *asylum ignorantia* e, em suma, o princípio do arbítrio contraposto ao da ciência” (2008, 62, grifos do autor).
8. E o que seria um milagre? Rigorosamente “nem um fato natural, nem um fato sobrenatural: é, sim, um fato natural transformado em fato sobrenatural”(Serrão, 1999, 66).
9. “O ser absoluto, o Deus do homem é a sua própria essência” (2007, I, i, 38).
10. E “da afetividade sai o milagre e para a afetividade ele volta. Já em sua exposição ele não nega a sua origem. A exposição conveniente é somente a afetiva. Quem poderia negar na narração da ressurreição de Lázaro, o maior dos milagres, o tom afetivo, cômodo, legendário?” (2007, I, xiv, 147).
11. Mesmo com as considerações de Draiton de Souza (1994, 15-18) e Adriana Serrão (1999, 378-380), a respeito de se ter cuidado em rotular temerariamente de ateísmo a crítica da religião feita por Feuerbach, é inegável, contudo, o golpe quase que fatal que o pensador alemão desfere nas religiões e teologias, amparadas no sentimento, que ainda insistem em avaliar os fenômenos naturais sob uma ótica miraculosa. Logo, não interessa saber se Feuerbach era ateu ou não –e ele estava muito longe de ser um descrente– mas sim entender o alcance das consequências de uma filosofia que mostra a mais perfeita identidade entre o homem e os objetos que ele projeta para fora de si.

Referências bibliográficas

- Cazes, B.; Cazes, G. (1967). *D’Holbach portatif*. Utrecht: Jean-Jacques Pauvert, (“Libertés”).
- De Souza, D. G. (1994). *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach* (2ª edição). Porto Alegre: PUC-RS.
- Feuerbach, L. (2007). *A essência do cristianismo* (Trad. de José da Silva Brandão). Petrópolis: Vozes.
- _____. (2008). *Pierre Bayle: un contributo alla Storia della Filosofia e dell’Umanità* (Traduzione i cura di Maria Luisa Barbera). Napoli: La città del sole.
- Holbach, P.-H. T. (1985). *Il buon senso* (Trad. del francese di Sebastiano Timpanaro.) Milano: Garzanti.

- _____. (2010). *Sistema da natureza ou leis do mundo físico e moral* (Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi.) São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2011). *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral par Mirabaud, avec un discours préliminaire par Nageon*. Genève: Slaktine Reprints.
- _____. (2012). *Teologia portátil ou dicionário abreviado da religião cristã* (Trad. de Regina Schöpke e Mauro Baladi). São Paulo: Martins Fontes.
- Mensching, G. (1992). La nature et le premier principe de la métaphysique chez D'Holbach et Diderot. *Dix-huitième siècle [Le matérialisme des Lumières]*. Paris: PUF, 117-136 (n. 24).
- Naville, P. (1967). *D'Holbach et la philosophie scientifique au XVIIIe siècle*. Paris: Editions Gallimard.
- Plekhanov, G. (1973). *Ensaio sobre a história do materialismo: Holbach, Helvetius, Marx* (Trad. de Ana de Paiva, 2ª edição, Coleção "Teoria"). Lisboa: Estampa.
- Sandrier, A. (2004). *Le style philosophique du baron d'Holbach: conditions et contraintes du prosélytisme athée en France dans la seconde moitié du XVIIIe siècle*. Paris: Honoré Champion.
- Serrão, A. V. (1999). *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projecto de uma Antropologia Integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Timpanaro, S. Introdução (1985). HOLBACH, Paul-Henri Thiry Baron d'. *Il buon senso*. (Trad. del francese di Sebastiano Timpanaro.) Milano: Garzanti, 7-81.
- Wartowsky, M. W. *Feuerbach* (1977) London: Cambridge University Press.

Marcelo de Sant'Anna Alves Primo (marceloprime_sp@hotmail.com). Professor de Filosofia do Colégio de Aplicação da Universidade Federal de Sergipe, Brasil.

Publicações recentes

- Primo, M.S.A. "Pierre Bayle e o ateísmo virtuoso: algumas reflexões sobre o verbete 'Diágoras de Melos' do *Dictionnaire historique et critique*", in: *PROMETEUS: FILOSOFIA EM REVISTA*. São Cristóvão: UFS, 2018, v. 11, 195-207;
- _____. "Pierre Bayle e a reflexão sobre a imagem do ateu virtuoso na Modernidade", in: *GRIOT*. Cruz das Almas: UFRB, 2018, v. 17, 337-353;
- _____. "Educação, democracia e laicismo: algumas aproximações entre Condorcet e Holbach", in: *Sapere Aude*. Belo Horizonte: PUC-MG, 2018, v. 9, 187-197;
- _____. "Notas sobre o poema 'A Verdade' do Marquês de Sade", in: *BREVIÁRIO DE FILOSOFIA PÚBLICA*. Rio de Janeiro: UFF, 2018, v. 04, 42-51;
- _____. "Holbach e o *examen* das provas da existência de deus", in: *Enunciação*. Seropédica: UFRRJ, 2017, v. 2, 116-128.

Recibido: 24 de julio de 2018
Aprobado: 18 de noviembre de 2018