

Samuel França Alves

**RELIGIÃO, ALIENAÇÃO E EMANCIPAÇÃO:
A FILOSOFIA DA AUTOCONSCIÊNCIA DE BRUNO BAUER
E SEUS DESDOBRAMENTOS**

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

PROFESSORA ORIENTADORA: ESTER VAISMAN

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

Departamento de Pós-Graduação em Filosofia

2015

Samuel França Alves

**RELIGIÃO, ALIENAÇÃO E EMANCIPAÇÃO:
A FILOSOFIA DA AUTOCONSCIÊNCIA DE BRUNO BAUER
E SEUS DESDOBRAMENTOS**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, como requisito para a obtenção do título de Mestre.

Linha de Pesquisa: Ética e Filosofia Política

Orientadora: Prof^a Dr^a Ester Vaisman

Belo Horizonte

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG

Departamento de Pós-Graduação em Filosofia

2015

100

A474r

2015

Alves, Samuel França

Religião, alienação e emancipação [manuscrito] : a filosofia da autoconsciência de Bruno Bauer e seus desdobramentos / Samuel França Alves. - 2015.

160 f.

Orientadora: Ester Vaisman

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.

Inclui bibliografia.

1. Filosofia – Teses. 2. Bauer, Bruno, 1809-1882.
3. Religião – Teses. 4. Alienação (Filosofia) – Teses.
I. Vaisman, Ester. II. Universidade Federal de Minas Gerais.
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA



FOLHA DE APROVAÇÃO

Religião, alienação e emancipação: a Filosofia da Autoconsciência de Bruno Bauer e seus desdobramentos

SAMUEL FRANÇA ALVES

Dissertação submetida à Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA, como requisito para obtenção do grau de Mestre em FILOSOFIA, área de concentração FILOSOFIA, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 14 de agosto de 2015, pela banca constituída pelos membros:

Profa. Ester Vaisman - Orientador
UFMG

Prof. Joãozinho Beckenkamp
UFMG

Prof. Vitor Bartoletti Sartori
UFMG

Belo Horizonte, 14 de agosto de 2015.

Morrer, dormir, dormir... Talvez sonhar.

E é aí que bate o ponto: o não sabermos que sonhos poderá trazer o sono da morte,
quando ao fim desenrolarmos toda a meada mortal, nos põe suspensos.
É essa a ideia que torna verdadeira calamidade a vida assim tão longa...

Pois quem suportaria o escárnio e os golpes do mundo,
a injustiça dos mais fortes, os maus-tratos dos tolos,
a agonia do amor não retribuído,
as leis morosas, a implicância dos chefes
e o desprezo da inépcia contra o mérito paciente
se estivesse em suas mãos obter sossego com um punhal?!
Quem fardos levaria nesta vida cansada, a suar, gemendo,
senão por temer algo após a morte,
terra desconhecida, de cujo âmbito ninguém jamais voltou,
que nos inibe a vontade, fazendo com que aceitemos os males conhecidos
sem buscarmos refúgio noutros males ignorados?

(Hamlet, William Shakespeare)

Às vítimas de todas as formas de intolerância,
especialmente aos que sofrem a repressão
racista e cristocrática cinicamente velada em nosso país.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho é resultado de uma trajetória iniciada há 14 anos, ao longo dos quais a avidez por respostas foi cedendo lugar para a paciência da pesquisa. Agradecer então a todos que contribuíram para meu percurso é uma tarefa necessariamente árdua e longa.

À professora Ester Vaisman, mais do que pela orientação acadêmica, sempre atenta, cuidadosa e rigorosa: pelo exemplo de integridade intelectual e pessoa humana!

Ao professor Miguel Vedda, trabalhador incansável e exemplar, que ao me receber na Universidad de Buenos Aires me proporcionou uma riquíssima experiência de intercâmbio intelectual e cultural.

Ao departamento de filosofia da UFMG, que apesar de todas as dificuldades pelas quais passa a Universidade Pública brasileira, consegue proporcionar uma formação do mais alto nível. Menciono, com especial gratidão, aqueles professores que em minha trajetória particular, pelo rigor e exigência de seus cursos, proporcionaram ocasiões de esforço e superação: Ester Vaisman, Fernando Rey Puente, Mirian Campolina, Eduardo Soares, Ernesto Perini, Leonardo Vieira, José Raimundo Neto, Rogério Lopes e Mauro Engelmann. Aos servidores técnico-administrativos do departamento, sem os quais o trabalho de todos seria impossível, especialmente a Andrea Baumgratz e André.

A Joãozinho Beckenkamp e Vitor Sartori, membros da banca, por avaliarem este trabalho.

À Fapemig, pela concessão da bolsa que viabilizou este estudo.

À Capes, pela bolsa do programa CCPC-Mercosul, que financiou o “sanduíche” na Argentina.

A meu pai, Glaidson, exemplo de honestidade, integridade e caráter; a minha mãe, Laice, cuja sensibilidade e inteligência afetiva me ensinaram o sentido ético do verdadeiro humanismo; a ambos por me darem mais do que um filho pode esperar. Só um superlativo da palavra “amor” tornaria esse parágrafo satisfatório!

A Ciléa, mentora intelectual primeira e mãe segunda, que me ensinou a lida prática com o mundo, a encontrar as perguntas certas antes de buscar as respostas e que a resposta do poeta importa tanto quanto a do cientista. A Simone e William, padrinhos insuperáveis, que compreenderam minhas (estranhas) escolhas com a seriedade que lhes é característica, mas estão sempre prontos a ajudar. Aos três, acima de tudo, pelo carinho e amor de sempre!

À Mônica, identificação que não precisa de explicação! Aos meus irmãos, Paulo Henrique e Daniel, pelo aprendizado que proporciona a diferença. A Mariana e Mábel, pela fofura excêntrica. A todos os demais familiares com os quais cresci e tanto aprendi, em especial à Hélvia, Martinha, Ana Paula, Deli e Joaquim, Dinéia, Beto, André e Ana Elisa. Às primas e primos, que me fazem sentir meio irmão e meio pai, especialmente Camila, Larissa e Wallace.

Ao Cefet-MG, instituição que mudou drasticamente os rumos de minha vida, mais pelas ricas e diversas experiências que pela excelente formação que proporciona a seus jovens. Aos incontáveis amigos que lá fiz e preservo ainda hoje (alguns mais na lembrança que na vida cotidiana), e aos professores Ana Lúcia, Carla, Déia, Rogério, Camilo, Auxiliadora e Maria.

Aos colegas do BB, especialmente a Juliana, Carol, Aneudo, Cris, Wilma, Helô, Renato, Nalygia, Raquel e Gisele, pelo coleguismo que alivia a super-exploração do trabalho. Ao Daniel, pela flexibilização de horários que me permitiu cursar a graduação, e ao Kin, pelas folgas que garantiram a conclusão da redação dessa dissertação.

Aos companheiros de Buenos Aires: Martín Koval, Julián, Martín Salinas e Emiliano, pela troca inestimável de ideias, e mais especialmente ao Francisco, pela amizade, e Esteban, pelo abrigo indispensável. Ao Ramon, cicerone sem igual! A Marco e Marietta, pelas portas sempre abertas e por despertarem em mim o sentimento de latinoamericanidade, pelo qual pude reconhecer a profunda identidade de nossas raízes.

Aos colegas e amigos de trajetória acadêmica, em especial ao grupo de pesquisa “Marxologia e estudos confluentes”, da UFMG: Ana Selva, Antônio, Mônica, Rainer, Pedro, Leo, Fred, Ronaldo, Silvia, Lucas, Eric, Castor, Elaine. Especialmente ao Erik, quem primeiro me apresentou o marxismo autêntico, pela crítica afiada por um sarcasmo inigualável, e pela amizade sempre presente. A Leônidas e Fernanda, pelo terraço sempre acolhedor. A Ana Letícia, com quem dividi tantas angústias: seu esforço e dedicação foram um exemplo! Ao Gustavo, pelas conversas intermináveis.

A Mábel, Peri, João Lucas, Isis, Yuri, Gabriel, Laura, Clarice, Raul, Isabel, Camilo, Ravi, Pétala, Nina, Amanda, Bento, Mariana, Helena, Benjamin, Felipe e outros tantos pequeninos, filhos da minha geração de amigos, pela esperança que representam.

A Tati, Ciro, Jásão e Glauco. Num momento de profundos anseios por mudanças, nossos encontros me mostraram o rumo! Aos colegas da Brigada de Solidariedade a Cuba, pela ocasião de vermos mais do que os castristas e a mídia têm a dizer sobre uma nação, especialmente a Cessa, Júlia, Isabel e Telma. Ao “qntccca”, em especial pelos natais e carnavais, mas principalmente pelo sentimento que nos une nessas datas. A Mara, Ciro, Jasa, Belinha, Marina, Carlinha, Luisa e Amanda, pelo atleticanismo celebrado em conjunto. Nós estávamos lá! Aos colegas da galomax, pelas peladas e prosas. Ao Tarifa Zero BH, pelo esforço de trazer o sentido da vida cotidiana para o debate político. Ao Então Brilha!, pelo carnaval cheio de cores!

A Jade, que sacudiu minha vida e me apresentou uma cidade muito além dos cartões postais! Aos amigos do Rio: Antônio, Bel e Marcão, Augusto, Rafa, Flávia, Dani, Camilo, Natalie, Henrique, Gabi e Isaura, pela hospitalidade e amizade.

A Lorena, pelos anos de amor e aprendizado. A Irene, pelo carinho de mãe que sempre me ofereceu e as temporadas energizantes na *terra christa*. A Keezy, Marina, Luciana e demais membros dessa família que tanto me acolheu.

Ao Leo, Jana e Tailan, pela companhia que recobra as energias.

Aos velhos amigos: Rodrigo, Renata, Manu, Bi, Heloísa, Marcus, Aline, Cris, Fábio, Si, Flávia, Joel, Henrique, Matheus, Isabela, Lelé, Igor. A turma da história: Aline, Ricardo, Bia, Bruno, Lenine, Flora, Marina. Aos companheiros da “velha guarda”: Gabeira, Emael, Augusto, Fred, Camila, Alessandra, Luzi, Fernanda, Fabricia, Thaís, Leopoldo, Larissa, Ana Clara, Gabriel, Firmínia. Compartilhamos a juventude e crescemos juntos!

A Luna, Hernani, Jásão, Júlia, Fefê, Babi, Greg, Ethel, Zé Lelé, Lygia, Ícaro, Luisa Monteiro, Thales, Ivie, Franz, Cleuber, Mariana Veloso, Lucas, Bizu, Marina Faria, Stella, Gonzo, Núria, Gustavito, Raquel, Lulu, Vi e quem por ventura esqueci: foi mal, galera, mas falar de cada um de vocês seria mais uma dissertação. Pelas cervejas e prozas que foram e virão!

A Mireia, pela morada dividida em terras portenhas e toda a cumplicidade.

Ao Ferran: *papel de prata!*

A Natália, amizade para além do tempo e do espaço, instaurada por uma sintonia inexplicável de pensamento e sentimento! Por todo o apoio, risos e lágrimas.

A Mariana Guedes, por sua luta em ser mãe sem perder o brilho da juventude!

A Andreza, pelas revelações da desrazão.

Ao Rubens, verdadeiro irmão, com quem divido um lar e com quem sempre posso contar!

A Drica e Gabi, pelo apoio inestimável naquela que virou minha segunda morada!

Ao Guilherme, grande companheiro da vida: sempre teremos um carvão aceso ao nosso lado! Por seu coração enorme, que não perde a doçura mesmo nos momentos mais duros. Você é o amigo que vi fazer as escolhas mais difíceis e altruístas, mas sei que irá colher os maiores frutos, pois as energias que pareciam ser desperdiçadas em um lugar já começaram a se revelar revertidas no encanto e brilhantismo dos seres que crescem aos seus cuidados.

A Mara, vivacidade sem comparação! Como pode uma pessoa tão divertida e com tanto bom gosto para os prazeres da vida nos brindar ainda com a mais profunda capacidade intelectual e senso crítico tremendamente aguçado? Você segue me mostrando que os mais elevados propósitos podem ser alcançados numa vida repleta de felicidade e que não há tempo a perder.

A Bia Nogueira: ninguém me conhece tão profundamente quanto você, e isso já marca o significado de nossa amizade. Te amando aprendi a amar! Ao Igor, por ser o companheiro que eu posso me orgulhar de ter apresentado à pessoa que mais queria ver feliz, e agora vejo!

A Júnia, da avalanche arrebatadora ao companheirismo cotidiano, da total cumplicidade nos sonhos à severidade precisa nos erros! Você me faz como ninguém querer e ter forças para me dedicar em cada segundo a me tornar uma pessoa melhor! Eu não teria conseguido sem você ao meu lado. Pelo futuro compartilhado que vislumbro em teu olhar!

RESUMO

Este trabalho visa explicitar, através de uma abordagem sistematizante, como Bruno Bauer compreende o fenômeno da alienação a partir do que considera uma de suas formas específicas e fundamentais de manifestação, qual seja, a consciência religiosa. A base sobre a qual esse filósofo procurou erguer seu pensamento é uma reinterpretação do sistema hegeliano, mais precisamente focada na compreensão da experiência da consciência na *Fenomenologia*. Para Bauer, as figuras do Espírito Absoluto e Espírito do Mundo são metáforas que representam a autoconsciência humana, e o processo de formação descrito pela fenomenologia deve culminar na elevação do indivíduo a essa autoconsciência, pela qual se reconhece dotado de uma universalidade posta por seu pertencimento à humanidade, criadora de si e de seu mundo. A consciência religiosa permitiu, por meio da ideia de uma substância universal, a superação do isolamento em que a consciência se encontrava. Mas converte-se no maior obstáculo que o homem ergueu contra si e sua própria liberdade ao dar origem às seitas religiosas, que pretendem conter em seus ritos e dogmas uma verdade absoluta e operam uma alienação de todas as capacidades humanas na figura de divindades sobre-humanas e supra-terrenas. Como consequência, o homem é levado a estabelecer uma relação de negação com o mundo real, à espera de uma rendição *post mortem*. A laicização do estado é vista então como *conditio sine qua non* para que este cumpra o papel que lhe é próprio: representar a reconciliação entre o querer subjetivo e o objetivo, proporcionando ao homem uma existência social racional, na qual a lei e as instituições apareçam como a realidade positiva da liberdade. Entretanto, não é possível esperar que o estado cristão simplesmente se converta em estado laico e liberte os homens, já que esse mesmo estado é a unidade da sociedade. Aparece então a figura da Filosofia Crítica, que almeja ser não apenas apreensão da realidade, mas instrumento de sua transformação, ao conduzir a consciência individual à crítica de sua condição e elevação à autoconsciência.

Palavras-chave: Bruno Bauer, Hegel, Autoconsciência, Religião, Alienação, Emancipação

ABSTRACT

This paper aims to explain, through a systematic approach, how Bruno Bauer understands the phenomenon of alienation from which he considers one of its specific and basic forms of manifestation, namely, the religious consciousness. The basis on which this philosopher sought to raise his thought is a reinterpretation of the Hegelian system, specifically focused on understanding the experience of consciousness in the *Phenomenology*. For Bauer, the figures of the Absolute Spirit and the World Spirit are metaphors that represent human self-consciousness, and the education process described by phenomenology should culminate in the elevation of the individual to this self-consciousness, by which he recognizes himself endowed with a universality posed by his belonging to humankind, creator of himself and his world. The religious consciousness has, through the idea of a universal substance, permitted overcoming the isolation in which consciousness was. But becomes the biggest obstacle that the man raised against himself and his own freedom by creating religious sects, that claims to contain in its worship and dogmas an absolute truth and so operates a alienation of all human powers in the figure of superhuman and superterrestrial deities. As a result, man is taken to establish a denial relation to the real world, waiting for a *post mortem* surrender. The secularization of state is then seen as *conditio sine qua non* for it to fulfill the role of its own: represent the reconciliation between the subjective and the objective will, providing mankind a rational social existence, in which the law and the institutions appears as the positive reality of freedom. However, it's not possible to expect the Christian state simply becomes secular state, and then provide men his freedom, since this same state is the unity of society. Appears so the character of Critical Philosophy, which aims to be not only apprehension of reality, but instrument of its transformation, to lead the individual consciousness to criticism of their own condition and elevation to self-consciousness.

Key-words: Bruno Bauer, Hegel, Self-Consciousness, Religion, Alienation, Emancipation

SUMÁRIO

RESUMO	10
LISTA DE ABREVIATURAS USADAS	13
INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1 – AUTOCONSCIÊNCIA	40
1.1 – Retórica e ironia em “ <i>As Trombetas do Juízo Final</i> ”	41
1.2 – A aparência de devoção como fundamento da crítica a Schleiermacher	45
1.3 – A autoconsciência como superação da consciência religiosa	52
1.4 – O <i>Sistema</i> hegeliano segundo a <i>filosofia da autoconsciência</i>	66
CAPÍTULO 2 – ALIENAÇÃO	71
2.1 – Da Crítica a Religião em geral à Crítica ao Judaísmo e ao Cristianismo	72
2.2 – O espírito popular judaico como isolamento à humanidade	77
2.3 – O cristianismo como consumação das contradições da consciência religiosa	87
2.4 – A consciência religiosa como autoalienação humana	107
CAPÍTULO 3 – EMANCIPAÇÃO	116
3.1 – O sentido da história e o lugar do Estado para a emancipação humana	117
3.2 – A Questão Judaica e a capacidade de se alcançar a liberdade	128
3.3 – A <i>Crítica</i> como prática filosófica	134
CONCLUSÃO	139
BIBLIOGRAFIA	157

LISTA DE ABREVIATURAS USADAS:

Obras de Bruno Bauer:

TJF: *The Trumpet of the Last Judgment Against Hegel, the Atheist and Antichrist - an Ultimatum.*

Trad. e intro.: Lawrence Stepelevich. New York: The Edwin Mellen Press, 1989.

CE: *Christianity Exposed.* Trans. Esther Ziegler & Jutta Hamm. Introduction: Paul Trejo. New

York: The Edwin Mellen Press, 2002.

QJ: *La Cuestión Judía.* Estudio introductorio de Reyes Mate. Barcelona: Anthropos Editorial,

2009.

Obras de Hegel:

FE: *Fenomenologia do Espírito.* Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

LFH: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Madrid: Alianza Ed., 1986.

LFR: *Lecciones sobre la filosofía de la religión, 1.* Madrid: Alianza Ed., 1984.

FD: *Princípios da Filosofia do Direito.* Trad. Orlando Vitorino. 1ª edição, 4ª tiragem. São Paulo:

Martins Fontes, 2009.

INTRODUÇÃO

Colocação inicial do problema

Entre a morte de Hegel¹ e a eclosão das Revoluções de 1848² a Alemanha³ foi palco de uma intensa agitação intelectual concomitante ao agravamento de uma crise social, política e econômica, em meio a qual vários sistemas filosóficos, expressando diferentes visões de mundo, passaram a combater o hegelianismo. Podemos dizer que a filosofia hegeliana teve na indicação de Schelling⁴ para a Universidade de Berlim (em 1841) apenas um marco simbólico da diminuição de seu *status*. Contra Hegel concorrem com Schelling outras correntes, entre as quais, por exemplo, o neo-pietismo inspirado nos trabalhos de Schleiermacher⁵, a Escola Histórica do Direito⁶, o idealismo teísta liderado por Immanuel Fichte⁷ e o neo-kantismo de

1- Hegel faleceu em 14 de novembro de 1831, num momento em que gozava de enorme prestígio, tendo assumido o reitorado da Universidade de Berlim no ano anterior, e sido ainda condecorado pelo Imperador Friedrich Wilhelm III por seus serviços prestados ao estado prussiano.

2- Tendo como marco inicial o 24 de fevereiro em Paris (quando revolucionários invadiram o Parlamento francês após a abdicação e fuga do rei Louis Philippe, e forçaram a proclamação da República), a chamada Primavera dos Povos rapidamente tomou conta da Europa ocidental, a exceção da Grã-Bretanha.

3- O termo “Deutschland” tinha até 1871 um sentido bastante literal, designando não um determinado país mas sim o conjunto de territórios cujos povos falavam a língua alemã. Sendo assim, a “Alemanha” reunia o Império Prussiano, a parte alemã do Império Austríaco e mais 38 pequenos estados.

4- Friedrich Schelling (1775-1854) foi amigo de Hölderlin e Hegel em seus anos de formação. De uma interlocução com Hegel – em que ambos visavam a formulação de um sistema filosófico que superasse o estatuto subjetivista da natureza no idealismo alemão anterior, como tendo uma existência encerrada no espírito – passou a combatê-lo radicalmente, rejeitando o princípio que tinha na Lógica sua ontologia fundamental.

5- Friedrich Schleiermacher (1768-1834) foi professor de filosofia e teologia. Além de suas colaborações para a hermenêutica, exerceu grande influência sobre a teologia protestante, especialmente pela obra *Glaubenslehre*, na qual defende que a religião tem por fundamento o sentimento do infinito, pelo qual o homem se relaciona com a Totalidade não com um espírito investigativo, mas de contemplação.

6- Tendo como principais defensores os juristas Gustav Hugo (1764-1844) e Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), essa foi uma corrente de pensamento anti-racionalista e anti-iluminista, que defendia ser o *direito* não um produto da razão humana, mas um acontecimento histórico particular a cada povo. O direito deveria ser expressão dos costumes e sentimentos do povo, não tendo valor universal e nem tampouco podendo ser criado pelo legislador.

7- 1796-1879. Filho de Johann Fichte, fundou em 1837 o *Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie*, periódico especialmente voltado para o tema da religião. Considerava o hegelianismo uma forma de panteísmo, ao qual se opôs diretamente, e pretendeu formular uma base filosófica para a personalidade de Deus.

Schopenhauer⁸.

A imensurável riqueza e importância desse período para a história da filosofia contrasta com a carência de estudos a ele voltados que sejam a um só tempo abrangentes e rigorosos. Como consequência de tal deficiência fixaram-se, especialmente no decorrer do século XX, uma série de noções extremamente confusas e inteiramente carentes de qualquer comprovação, que são, não obstante, ainda hoje sistematicamente repetidas. Um exemplo marcante dessa situação problemática é a insistência em reunir pelo termo “hegelianos” pensadores que não apenas em suas intenções explícitas como efetivamente em suas obras teóricas formularam (cada qual a seu modo) uma contraposição à filosofia de Hegel, como é o caso de Strauss⁹, Feuerbach¹⁰ e Marx¹¹.

Este é só um dos motivos que fazem com que o chamado neo-hegelianismo esteja nesse cenário em uma situação particularmente delicada. Afinal, deparamos-nos aí com a redução de um vasto número de autores a uma contraposição em dois grupos, que uns descrevem como “velhos” e “jovens” hegelianos, outros como hegelianos de “direita” e de “esquerda”. Tal redução tende a obscurecer ou relegar a segundo plano não apenas a especificidade do pensamento de cada um desses filósofos, como também a relação distinta

8- Arthur Schopenhauer (1788-1860), opositor direto da filosofia de Hegel, foi um filósofo de inspiração neokantiana que se propôs uma revisão do idealismo subjetivo centrada na figura da vontade como o verdadeiro guia da vida humana. Adquiriu maior influência no período posterior, tendo Nietzsche como seu maior entusiasta.

9- David Friedrich Strauss (1808-1874), teólogo, autor de *A vida de Jesus*, 1835, que desencadeou intenso debate e polêmica na época, por defender o caráter mitológico da figura de Cristo.

10- Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872), estudou teologia, filosofia e ciências naturais. Sua obra mais conhecida, *A Essência do Cristianismo* (1841) propõe a superação da consciência religiosa cristã por uma antropologia humanista. Dois pequenos escritos de 1843, contudo, merecem destaque pelo impacto que causaram enquanto uma contraposição à filosofia de Hegel: *Princípios da filosofia do futuro* e as *Teses provisórias para a reforma da filosofia*.

11- Karl Heinrich Marx (1818-1883), formado em filosofia, inicialmente influenciado por Bruno Bauer, abandonou as posições hegelianas e liberais em meio às perseguições políticas e debates filosóficos nos anos de 1840, aderindo à teoria política comunista. Dedicou-se centralmente, a partir daí, à crítica da Economia Política, desenvolvendo uma crítica à sociabilidade capitalista e formulando os fundamentos de uma filosofia materialista. Em *O Capital* (1868) procurou demonstrar que a sociedade capitalista está assentada sobre a exploração violenta da força de trabalho.

que cada um deles estabeleceu com a obra de Hegel. Ademais, tais fixações fazem desaparecer a dinamicidade do debate filosófico travado a época.

Longe de pretender resolver todo esse conjunto de problemas, o estudo que ora lhes apresento dedica-se a uma análise detida de três importantes obras de Bruno Bauer (1809-1882), um dos grandes expoentes do movimento filosófico em questão. As precedentes colocações, complementadas pelos tópicos seguintes desta *introdução*, visam então despistar o leitor de quaisquer resquícios de semelhantes preconceitos. Como veremos, muitos trabalhos sobre essa temática têm como fonte de grande parte de seus equívocos justamente assumirem como dado evidente o quadro obscuro e contraditório pintado sobre a época. Sendo assim, trato adiante de reunir informações indispensáveis para a compreensão dos objetivos da pesquisa empreendida, problematizando-as sempre que tenham ao seu redor alguma controvérsia. Ao fazê-lo muitas perguntas ficarão abertas, mas respondê-las será tarefa de pesquisas futuras. Conviver com algumas lacunas será mais frutífero a este empreendimento do que repetir por pura credulidade afirmações não demonstradas.

Exatamente por tudo isso a metodologia empregada neste estudo foi a da *análise imanente* ou *estrutural*, pela qual o texto filosófico é encarado “em sua consistência autossignificativa, aí compreendida toda a grade de vetores que o conformam, tanto positivos como negativos: o conjunto de suas afirmações, conexões e suficiências, como também as eventuais lacunas e incongruências que o perfaçam” (Chasin, 2009, p. 25). Deste modo, busco explicitar o encadeamento lógico-argumentativo das obras estudadas, trazendo continuamente a voz de seu autor para sustentar cada passo, bem como as conclusões daí extraídas. Espero assim apreender a malha conceitual desse pequeno conjunto de escritos sem contaminar a análise com quaisquer dos preconceitos tão difundidos sobre os mesmos.

A importância da temática da religião nos debates sobre a obra de Hegel no Vormärz¹² se deve em grande medida ao contexto histórico pós Restauração na Alemanha. Desempenhou

12- Termo usado para referir o período da história alemã anterior à revolução de 1848, que lá eclodiu em março.

um papel importante para isso a unificação das igrejas luterana e calvinista, por imposição do imperador Frederico Guilherme III, numa única Igreja de Estado¹³, o que culminou num conservadorismo religioso cristão como parte das políticas de Estado na Prússia.

Nesse contexto, as formulações hegelianas sobre religião despertaram interpretações conflitantes, sendo encaradas com extrema desconfiança pela ortodoxia religiosa, que via nelas uma redução da fé à razão que levaria facilmente ao ateísmo. A publicação póstuma das LFR (em 1832) seguramente acentuaram tal polémica, mas os estudos sobre a época são unânimes em apontar a publicação de *A Vida de Jesus* (1835), de David Strauss, como o estopim para que essas questões tomassem a dimensão de uma disputa aberta¹⁴.

Segundo Cornu (1965), o livro põe-se no plano da crítica histórica, pretendendo extrair dos Evangelhos o conteúdo histórico real de Jesus, para compreender sua personalidade. Conclui negando a historicidade de Jesus, entendido então como figura simbólica, sendo os Evangelhos uma tradução das aspirações do povo judeu. Com isso, Strauss negava à doutrina cristã um valor eterno e absoluto. Já Schweitzer (2009)¹⁵ acentua como grande mérito do trabalho de Strauss a introdução da noção de *mito* para explicar a composição dos evangelhos e a consolidação da imagem de Cristo. Ainda segundo Cornu, embora se coloque na linha de pensamento de Hegel, Strauss formula no fundo um ataque ao sistema hegeliano, na medida em que tenta demonstrar que junto à verdade racional e lógica existe uma verdade histórica que não coincide com as primeiras. Mesmo assim, a ortodoxia religiosa tomou o livro como

13- A chamada *Preussische Landeskirche* foi criada em 1822. Calvinista, o imperador encontrou nessa unificação o meio de submeter a maioria luterana no país a suas convicções religiosas, impondo uma reforma litúrgica unificada e uma rígida estrutura eclesiástica, que passou a ter na figura do imperador o seu *summus episcopus*. Para uma contextualização pormenorizada da situação do hegelianismo na época ver Breckman, 1999, pp. 20-62.

14- “Difícilmente algum livro já terá desencadeado tal tormenta de controvérsias; e dificilmente uma controvérsia terá sido tão estéril de resultados imediatos” (Schweitzer, 2009, p. 122). Os materiais por nós consultados estimam que cerca de 50 ensaios sobre a obra de Strauss tenham sido publicados até 1840.

15- Albert Schweitzer, *A busca do Jesus histórico*. Trata-se de um estudo clássico sobre as diversas tentativas de estudos do século XIX estabelecerem uma “vida de Jesus”.

comprovação de suas desconfianças em relação à filosofia hegeliana, e protestou contra qualquer tentativa da ciência estudar os dogmas religiosos e submetê-los a crítica.

Filósofo e teólogo, Bauer foi um intelectual que alcançou notoriedade nos debates filosóficos no *Vormärz* para depois cair em esquecimento, mesmo não restando dúvidas quanto à centralidade de seu papel no chamado movimento dos jovens hegelianos, dada sua intensa produção¹⁶, coesão e influência. Durante mais de um século seus escritos eram de difícil acesso e só a partir de 1989 houve um esforço editorial para traduções de sua obra, sendo portanto parca a literatura especializada dedicada a ele, situação que contrasta com sua reconhecida importância: por sua influência direta sobre outros filósofos, como Marx¹⁷ e Nietzsche¹⁸, por ser um profundo conhecedor da obra hegeliana, da qual nos oferece uma rica e original interpretação, e principalmente por seu pensamento, que enfrenta com riqueza analítica e extrema erudição uma cadeia abrangente de problemas filosóficos decisivos.

Bauer foi o primeiro autor a publicar uma crítica ao livro de Strauss em um periódico ligado aos velhos hegelianos¹⁹. Seu alinhamento a este ponto de vista, entretanto, se desfez

16- Em levantamento bibliográfico da obra baueriana, Stepelevich relacionou (entre livros e artigos) 15 escritos publicados até 1840, 67 entre 1841 e 1846 - exatamente o período que nos interessa -, e 20 textos escritos de 1846 até a morte do autor em 1882. In: Bauer, 1989.

17- Bauer foi orientador do doutorado de Marx, estudo marcadamente influenciado pela filosofia da autoconsciência. A partir de 1843, Marx se distanciou das posições anteriores e redigiu três escritos polêmicos contra Bauer: *Sobre a Questão Judaica* (1844), *A Sagrada Família* (1845) e um capítulo de *A Ideologia Alemã* (1846). Para uma cronologia resumida da trajetória de Marx, ver Rubel, 1991.

18- O próprio Nietzsche fala de uma interlocução com Bauer, e alguns intérpretes apontam para uma influência de *O Cristianismo Exposto*, de Bauer, sobre a obra nietzscheana *O Anticristo*. Ver Stepelevich pp. 4 e 45. In: Bauer, 1989.

19- Sobre esse episódio, diz Rosen (1977): “foi uma surpresa para os círculos intelectuais na Alemanha que esperavam que Göschel, Marheineke ou Gabler, isto é, personalidades bem conhecidas, lançassem a polêmica anti-Strauss em seus escritos. O conselho editorial do *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* deu um passo não convencional ao aceitar o artigo crítico de Bauer para publicação, antes de receber as reações dos mais famosos hegelianos. Mas, ao mesmo tempo, havia uma justificativa para essa decisão: Bauer era tido como uma estrela em ascensão no mundo acadêmico, devido aos vários artigos que tinha publicado. Sua crítica ao livro de Strauss tornou o jovem professor famoso por toda a Alemanha da noite para o dia, e aumentou seu prestígio aos olhos dos hegelianos conservadores”. Para uma avaliação do percurso pessoal que levou Bauer à radicalização política, ver: Landry, 2003.

nos anos finais da década de 1830, e a partir do estudo que publicou anonimamente em 1841²⁰ teve um sentido oposto. Apesar de discordar inteiramente da interpretação de Hegel por Strauss, Bauer passou a reivindicar com ele, a partir de então, "o direito da filosofia e da ciência submeterem a religião a uma análise crítica" (Cornu, 1965, p. 109).

Apesar de a ideia de uma “guerra de todos contra todos” descrever com maior fidelidade a interlocução entre esses diversos textos, não podemos ignorar que a tentativa de dividir seus atores em grupos esteve presente do próprio debate. Por um lado temos os opositores diretos da filosofia de Hegel, mencionados no início dessa introdução. Já com relação àqueles que procuraram dialogar com o hegelianismo é que precisamos ter um cuidado maior. Em textos que escreveu como resposta às críticas que recebeu, Strauss se coloca como o único representante da “esquerda hegeliana”, classificando os demais como hegelianos de “centro” ou de “direita”²¹. O uso dessa nomenclatura, no entanto, é problemático, uma vez que o critério utilizado por Strauss é teológico, e não político, podendo levar a confusões. Isso porque alguns dos intelectuais que participaram desse debate defendiam posições políticas de esquerda para a época (isto é, liberais), mas, no entanto, faziam uma leitura conservadora das posições de Hegel sobre a religião²². Já Bauer utiliza em TJF os termos *jovens e velhos hegelianos* (jüngern Hegelianer e ältern Hegelianer) para referir exclusivamente a atitude teórica de cada autor perante o sistema hegeliano. Os autores das gerações anteriores teriam, segundo Bauer, como traço comum o fato de considerarem o hegelianismo como uma espécie de cristologia, e argumentavam em favor da tese de que há uma conciliação entre a religião cristã e o sistema de Hegel. Já os intelectuais mais jovens enxergavam como o princípio fundamental do hegelianismo o processo do espírito em direção

20- *As Trombetas do Juízo Final contra Hegel, o ateu e anticristo* (TJF).

21- Cf. Rosen, pp. 32-35.

22- Exemplo dessa posição seria Eduard Gans (1797-1839), jurista de posição hegeliana, que foi professor de Marx quando este ainda cursava Direito, e que teria o influenciado a aproximar-se da filosofia hegeliana. Gans foi um dos grandes adversários da “escola histórica do direito” e editor dos escritos de Hegel sobre Direito publicados postumamente.

a sua própria liberdade, que se compreendido corretamente implicava numa oposição a toda forma de religião e no prenúncio da superação dessa forma de consciência.

Os termos jovens e velhos hegelianos serão por isso usados nessa dissertação (apenas quando estritamente necessário, a fim de evitar repetições) preferencialmente a hegelianos de direita e esquerda, não apenas por expressarem melhor a visão do filósofo que estudamos, mas principalmente por serem menos problemáticos. Deixo aqui então a advertência de que não se deve entender os dois grupos de forma homogênea, e nem tampouco que os intelectuais aí reunidos sejam propriamente defensores das posições de Hegel²³ (mesmo que da forma como eles as compreendem).

A relação entre religião, ética e política na filosofia anterior a Hegel

O debate envolvendo a herança da obra hegeliana esteve então especialmente focado em questões relativas a religião e política. Tratava-se mais precisamente de um embate entre diferentes interpretações do texto póstumo *Lições de filosofia da religião* (LFR) e de determinar qual seria a articulação adequada entre essa obra e a *Filosofia do Direito* (FD). Antes de abordar os traços do pensamento de Hegel que serão necessários para a compreensão adequada da teoria bauzeriana, é importante ter uma ideia de como esse conjunto de problemas foi tratado pela filosofia precedente. Resgato aqui dois autores cujas elaborações foram importantes para a época: Rousseau e Kant.

No campo do pensamento liberal clássico, o pensamento de Rousseau merece destaque não apenas por sua posição bastante peculiar frente ao problema da religião, mas por se tratar

23- Um bom exemplo é Feuerbach, geralmente conhecido como um neo-hegeliano, mas que pretendeu formular uma filosofia de caráter materialista que superasse o idealismo hegeliano. Sobre essa questão, MacLellan cita uma correspondência de Feuerbach, que quando TJJ havia sido publicada anonimamente, e sua autoria ainda era desconhecida, foi indagado se seria ele o autor de tal texto. Como resposta, afirma que embora fosse uma boa abordagem da filosofia hegeliana, TJJ estava a favor de Hegel, enquanto ele (Feuerbach) estava contra. In: MacLellan, 1980, p. 54.

de um filósofo que foi referência para vários outros pensadores do século XIX. A distinção entre vida pública e vida privada é essencial em sua obra, ao longo da qual ele aponta para a existência do homem social como membro do soberano, por um lado, e indivíduo particular, por outro. O que está em jogo aqui é a preocupação de que os interesses particulares que por ventura se oponham à vontade geral não sejam subjugados pela soberania. Para garantir a possibilidade desses interesses particulares se realizarem, sem que com isso a soberania se desfaça, é necessário que o comprometimento dos indivíduos para com o pacto primitivo permaneça. É imprescindível uma interiorização do comprometimento com o contrato, para que a soberania se faça valer, e na teoria de Rousseau este papel é cumprido pela proposição, em *O Contrato Social* (2006), de uma *religião civil*.

Para Rousseau, o direito do soberano sobre os súditos tem por limite a utilidade pública. Os súditos só devem contas de suas opiniões ao soberano na medida em que interessam à comunidade, e ao Estado importa apenas que os cidadãos amem seus deveres. Não interessam os dogmas da religião que cada um segue, contanto seja bom cidadão.

Há, pois, uma profissão de fé civil, cujos artigos o soberano deve fixar, não exatamente como dogmas de religião, mas como sentimentos de sociabilidade, sem os quais é impossível ser bom cidadão ou súdito fiel.
(Rousseau, 2006, p. 165)

Para termos dimensão da importância deste tema em Rousseau, basta lembrar que, para ele, aqueles que não professarem esta “fé” devem ser banidos como insociáveis e os que a traírem devem ser punidos com a morte.

Outro ponto que demonstra a proximidade das preocupações de Rousseau com as daqueles que defendem a laicização do Estado é o fato de que ao enumerar os dogmas da religião civil, que devem ser simples, poucos e precisos (como o castigo dos maus, a

santidade do contrato social e das leis), o único dogma “negativo” trata da intolerância, implícita nos cultos que devem ser excluídos (Rousseau, 2006, p. 166). Segundo este pensador, há uma ligação inseparável entre intolerância civil e teológica. Ele dedica um espaço de sua análise aos processos históricos de religiões que engendraram contextos de intolerância e aponta que se a intolerância teológica é admitida, acaba por converter-se em civil, e o soberano deixa de ser soberano. Devem por isso ser toleradas apenas as religiões cujos dogmas nada tenham de contrário aos deveres do cidadão. É importante notar que Rousseau não chega propriamente propor um Estado laico, inclusive por considerar possível que exista uma unidade entre os sistemas teológico e político, mas ainda assim a forma de governo seja boa. Isso seria possível na medida em que o elemento teológico presente no Estado seja apenas aquele ligado ao estabelecimento dos deveres do cidadão. Neste caso, uma determinada religião cumpriria o papel da *religião civil*, sem implicar em intolerância para com outras seitas, desde que os dogmas destas não confrontem os deveres prescritos pelo soberano a seus súditos.

Já em Kant não é propriamente sua “doutrina do direito” que trouxe consequências para este debate, mas sim sua filosofia moral. Por um lado Kant estabelece que a legalidade prescreve deveres sempre exteriores aos sujeitos, e nisso se difere da lei moral, cuja natureza é a de que suas leis encerram a própria ideia de *dever*, o qual os homens, enquanto seres racionais, obedecem como um fim em si.

O problema aparece quando na *Crítica da Razão Prática* Kant estabelece que a possibilidade do sumo bem, enquanto objeto da vontade, está necessariamente vinculada à nossa legislação moral. Isso decorre do postulado prático da razão, segundo o qual o indivíduo deve procurar promover o sumo bem, que, no entanto, nenhum ente pertencente ao mundo pode, por sua própria natureza, pretender ser causa. Isso leva a razão pura a postular a existência de Deus como condição de possibilidade do sumo bem. Diz Kant:

Dessa maneira, a lei moral conduz, mediante o conceito de sumo bem enquanto objeto e fim terminal da razão prática pura, à religião, quer dizer, ao conhecimento de todos os deveres como mandamentos divinos, não enquanto sanções, isto é, decretos arbitrários, por si próprios contingentes, de uma vontade estranha mas, sim, enquanto leis essenciais de cada vontade livre por si mesma, mas que, apesar disso, têm que ser consideradas mandamentos do Ser Supremo, porque somente de uma vontade moralmente perfeita (santa e benévola), ao mesmo tempo onipotente, podemos esperar alcançar o sumo bem que a lei moral torna dever pôr como objeto de nosso esforço e, portanto, esperar alcançá-lo mediante concordância com essa vontade. (Kant, 2008, p. 208)

Kant procurou fundar seu pensamento político na ideia de que o ser humano, enquanto ser racional, tem na liberdade o princípio de sua existência, e que o Estado se justifica enquanto forma dos indivíduos estarem protegidos do arbítrio dos demais mas ainda assim serem livres, por seu agir ser limitado apenas por uma lei da razão dada pelo próprio indivíduo. Apesar disso, a ideia de que a postulação da existência de Deus seja necessária a fim de que a lei moral adquira reverência adicional enquanto mandamento ligado à possibilidade do sumo bem, foi largamente utilizada para legitimar a vinculação entre o Estado e a religião.

Da Lógica do Conceito ao Conceito de Religião: elementos da filosofia de Hegel

O esforço de apontar qual seria a relação adequada, na filosofia hegeliana, entre Estado e religião, e se de alguma maneira o ponto de vista da consciência religiosa poderia estar incorporado no direito, é inevitável se considerarmos a unidade sistemática a qual Hegel

almeja alcançar em sua filosofia²⁴. O jogo retórico armado por Bauer para construir sua posição nesse debate supõe uma contraposição entre a fé cristã e o conhecimento racional (que ele atribui à filosofia hegeliana, naturalmente). Cabe então começarmos por duas advertências.

Primeiramente, o próprio significado do termo “religião” em Hegel desperta polêmica. É possível identificar com clareza que sua tematização aparece ao menos sob dois pontos de vista: como um momento de uma experiência da consciência, que avança em direção ao “Saber Absoluto”, e como uma das Figuras do Espírito, que se desenvolve ao longo da História Universal até alcançar sua forma “Consumada”. Em segundo lugar, importa dizer que em Hegel o saber não se define simplesmente por um arranjo de fundamentações e demonstrações. Assim, para uma compreensão adequada desses dois “lados” da religião, bem como em que sentido Bauer pode atribuir a Hegel uma oposição do saber à religião, é preciso ter em mente alguns dos aspectos mais amplos e anteriores do pensamento hegeliano, motivo pelo qual vamos nos deter por instantes sobre sua *Fenomenologia* (FE).

Em sua Introdução à FE Hegel questiona as “representações sobre o conhecer como instrumento e meio” (FE, § 74, p. 72) e o entendimento de que a filosofia, antes de se dedicar à tarefa do conhecimento, precisa considerar sua natureza, condições e possibilidade. Pondo-se de um ponto de vista oposto, afirma não ser possível estabelecer as condições de possibilidade do conhecimento para só depois então se dedicar propriamente à tarefa de conhecer. A filosofia não é instrumento para o saber. Conceber nossa faculdade como meio ou instrumento para a verdade implicaria que o objeto do conhecimento seria modificado por tal faculdade, o que conduz ao relativismo ou ao ceticismo²⁵.

Em grande parte dirigida a Kant, a crítica hegeliana considera que a ciência, quando se

24- Segundo Lukács, o pensamento hegeliano “move-se dentro de certa unidade, determinada pela ideia do sistema, de ontologia, lógica e teoria do conhecimento” (2012, p. 281).

25- E ainda, segundo Hypollite, “supõe que o sujeito do saber e seu objeto se encontrem separados; o Absoluto seria, portanto, distinto do conhecimento: nem o Absoluto poderia ser saber de si, nem o saber poderia ser saber do Absoluto” (Hypollite, 2003, p. 22).

desembaraça de tal desconfiança e temor de errar, “se entrega espontaneamente à sua tarefa, e conhece efetivamente” (FE, § 74, p. 72). Melhor então “seria rejeitar tudo isso como representações contingentes e arbitrárias; e como engano o uso – a isso unido – de termos como o absoluto, o conhecer (...)” (FE, § 76, p. 73). Na *Fenomenologia* Hegel quer mostrar como o saber da consciência conduz, ainda que não o antecipe, ao saber absoluto. Para isso é preciso tomar por objeto o saber fenomenal, percorrer “o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro (...) e através desta experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma” (FE, § 77, p. 74)²⁶.

Entretanto, adotar o ponto de vista da consciência parece um retorno ao modo de proceder kantiano. Isso porém se justifica primeiramente porque não é possível começar já pelo saber absoluto; além disso, essa experiência da consciência é ela mesma um momento do Absoluto, segundo o qual ele é sujeito ou consciência de si. Mas este saber e o Absoluto assumem em Hegel um caráter novo: é preciso “entender e exprimir o verdadeiro não como *substância*, mas também, precisamente, como *sujeito*” (FE, § 17, p. 34).

A experiência da consciência na Fenomenologia não é apenas saber do objeto, experiência teórica, mas toda a experiência, conhecimento de si como vida, que se articula numa totalidade à qual correspondem visões de mundo e que ainda incorpora, por tudo isso, as experiências ética, jurídica e religiosa. Deve ser pensada, portanto, em sua unidade com a história. A própria “diversidade dos sistemas filosóficos” é compreendida “como desenvolvimento progressivo da verdade” (FE, § 2, p. 26)²⁷.

Hegel analisa o modo como o absoluto é concebido numa filosofia de caráter teológico, bem como o concreto é pensado numa filosofia realista, e tenta apontar

26- Assim, diz Hypollite, “o saber fenomênico será o saber progressivo que o Absoluto tem de si mesmo” (2003, p. 23).

27- Nas palavras de Karl Löwith, o sentido desta unidade reside em que: “Cuando el espíritu, por este camino del progreso, alcanza *finalmente* su *pleno* ser y saber, es decir, la autoconciencia, se *consume* su historia. (...) Y puesto que la esencia del espíritu es la libertad del estar siendo em sí mismo, con el acabamiento de su historia alcanza también la consumación de la libertad” (Löwith, 2011, p. 56).

contradições que as revelam como pensamentos abstratos, não-conceituais. E ainda, opõe-se às duas formas tradicionais de considerar o conceito: como abstração do universal nos múltiplos singulares (consideração teórica), ou como descrição definida de propriedades extensionais (consideração empírica). Para ele, ao contrário, o conceito é algo iminente prático e “a verdade só no conceito tem o elemento de sua existência” (FE, § 6, p. 28).

Todas as figuras do espírito têm sua realidade primeira no Conceito. No aparecer de uma nova figura do espírito, seu Conceito implica que venha a ser o que é. “Na figura que acaba de aparecer, a consciência sente a falta da expansão e da particularização do conteúdo; ainda mais: falta-lhe aquele aprimoramento da forma, mediante o qual as diferenças são determinadas com segurança e ordenadas segundo suas sólidas relações” (FE, § 13, p. 32). Esse movimento é tanto histórico quanto conceitual. O aparecer imediato do mundo novo é o seu conceito. Por ser ainda simples, sua efetividade consiste no processo pelo qual suas figuras se tornam momentos e se desenvolvem (Cf. FE, § 12, p. 31).

A substância viva é o ser, que na verdade é *sujeito*, ou – o que significa o mesmo – que é na verdade efetivo, mas só na medida em que é o movimento do pôr-se-a-si-mesmo, ou a mediação consigo mesmo do tornar-se outro. Como sujeito, é a *negatividade* pura e *simples*, e justamente por isso é o fracionamento do simples ou a duplicação oponente, que é de novo a negação dessa diversidade indiferente e de seu oposto. Só essa igualdade *reinstaurando-se*, ou só a reflexão em si mesmo no seu ser-Outro, é que são o verdadeiro. (FE, § 18, p. 35)

Esse movimento consiste em tornar-se um Outro para em seguida recuperar em si esse desenvolvimento. “A *negatividade* é nesse movimento o diferenciar e o pôr do ser-aí” (FE, § 53, p. 57). Assim a reflexão é um momento positivo do absoluto. A efetividade do Conceito é seu automovimento e, em seus sucessivos momentos, “a mediação não é outra coisa senão a

igualdade-consigo-mesmo semovente” (FE, § 21, p. 36). Isso implica, naturalmente, que o conceito se dê no tempo²⁸. Em Hegel os próprios conceitos são temporais e o próprio saber é processo.

O percurso da FE descreve então o caminho que cada consciência deve trilhar para ao fim alcançar o saber que se sabe processual, e que revela ao homem ser ele próprio o criador de seu próprio mundo. Essa possibilidade é ela própria também histórica e foi aberta à humanidade na modernidade, sendo que etapas importantes desse processo de formação da consciência correspondem a grandes aquisições teóricas da história do pensamento e da cultura.

O tema que será central em nossa investigação, a religião, corresponde igualmente a uma etapa neste processo. Na “experiência da consciência” encontramos na abordagem da questão do trabalho (na célebre passagem da “dialética do senhor e do escravo”) o movimento que fornece os enquadramentos gerais para o desenvolvimento subsequente das questões relativas à religião: por criar um mundo a partir do trabalho, que se dá em função de algo pensado, o escravo é levado a crer que também o mundo é movido ou produzido por algo ideal, suprassensível, que aparece ao entendimento como uma realidade essencial (*Wesen*) transcendente e independente do sujeito.

Isso não é ainda teologia, pois para o entendimento trata-se da realidade essencial do mundo natural, isto é, um não-eu, uma realidade que não é consciente de si, não é espírito (*Geist*). Mas a atitude cognoscente do entendimento fornece, a partir da figura de um *Wesen*, os enquadramentos que serão em seguida preenchidos pelo pensamento teológico. Tal preenchimento dar-se-á pela atitude emocional frente à noção de transcendência. O que caracteriza inicialmente a religião é então o ato da consciência indagar e pensar sobre a totalidade do universo material e espiritual, que aparecerá como a representação de Deus.

28- Para um estudo acerca da problemática do tempo em Hegel, ver Arantes, 1981.

“o conceito de Deus nos conduziria à religião como tal, sempre que este conceito for tomado em sentido verdadeiramente especulativo, e não no sentido da antiga metafísica – como mera determinação do entendimento. O conceito de Deus é sua ideia, de chegar a ser e fazer-se objetivo a si mesmo. Isto está contido em Deus enquanto Espírito.” (LFR, p. 90)

Como é característico de seu pensamento, para chegar a sua formulação do Conceito de religião, Hegel apresenta e se contrapõe a duas outras posições diametralmente opostas de encarar o problema. Uma delas representando um ponto de vista puramente objetivo, onde a religião seria explicada pela doutrina de Deus e suas propriedades, que Hegel chama de “teologia natural”. A outra constitui o ponto de vista puramente subjetivo, onde a religião se explica pela fé, cujo expoente seria o pietismo de Jacob²⁹.

A superação dessas duas concepções limitadas passa por compreender que a representação de uma substância imanente à totalidade do universo conduz a subjetividade a experimentar uma contradição interna, por representar-se de um lado como pura particularidade isolada e oposta a essa universalidade, e por outro como consciência virtualmente idêntica a ela. O sentimento dessa contraditoriedade leva à representação de um espírito divino consciente de si, como unidade das posições opostas.

Para chegar a essa unidade, Hegel percorre os elementos estruturais da religião: a fé, a comunidade, o culto, a prescrição dos deveres e a doutrina da imortalidade da alma. Demonstra assim que a religião é a consciência do absoluto, do verdadeiro em-si-e-para-si, sob a forma de representação, onde o espírito finito aparece em unidade com o absoluto através da doutrina da imortalidade da alma, e expressa essa consciência de sua unidade no culto, cujos momentos são a fé e o dever³⁰.

O movimento que se segue nas LFR é precisamente aquele antecipado pela

29- Philip Jacob Spener (1635-1705) foi um teólogo luterano, considerado o pai do Pietismo Protestante.

30- Para uma análise pormenorizada da problemática da religião em Hegel, ver Aquino, 1989.

Fenomenologia: o Conceito é inicialmente algo simples; deve objetivar-se e só ao fim deste processo vem a ser o que é em verdade. Hegel se propõe então a expor o caminho da Religião enquanto figura do Espírito desde a religião natural até o que entende ser a religião consumada³¹.

Esse caminho explicita a unidade deste tema com outros temas centrais no sistema hegeliano, especialmente a história³². Assim como ocorre com a religião, todas as “figuras do espírito” (arte, direito, etc) manifestam-se, cada qual a sua maneira, por um automovimento de seu Conceito. Outro aspecto importante do pensamento hegeliano é a não separação entre as esferas teórica e prática. Essa unidade justifica-se tanto porque a busca pelo conhecimento é uma atividade intencional, quanto quaisquer atividades práticas (ou as operações da vontade) só podem ser bem sucedidas se conhecerem adequadamente o mundo. Some-se a isso que ao contrário de assumir o ponto de vista de uma consciência isolada, abstrata, dotada de antemão de todo um aparato cognoscente e moral, Hegel entende que a realidade essencial do existente é a humanidade em seu conjunto espaçotemporal, que aparece em sua filosofia

31- Assim, a 'Religião Natural' é aquela praticada por sociedades pré-estatais, e por isso expressa fundamentalmente a relação que o homem estabelecia até aí com o mundo natural, cujos objetos eram divinizados. O segundo momento do processo de desenvolvimento da religião se dá com o aparecimento da *pólis* grega, cidade-estado que aparece como obra autoconsciente. É a 'Religião da Arte', onde importa para Hegel muito menos a teologia pagã do que as formas artísticas da antiguidade clássica (a escultura, a arquitetura, o teatro), pois nelas o homem volta-se para si próprio, sendo estas obras expressões da consciência de si do espírito como humanidade finita. O cristianismo aparecerá como o momento final no vir a ser da religião, como 'Religião Consumada', pois a encarnação de Deus em Cristo expressa a unidade entre Deus e homem. Nas palavras de Löwith (2011), “Sólo el Dios cristiano es verdaderamente 'espíritu' y, al mismo tiempo, Hombre; la sustancia espiritual se subjetiviza em un hombre histórico-individual. De ese modo, la unidad entre lo divino y lo humano llega, finalmente, a ser consciente; y al hombre, entendido como imagen de Dios, le fue posible la reconciliación” (p. 58).

32- É importante sublinhar a importância que essa atenção ao processo histórico concreto tem para Hegel. Num modo de analisar a religião corrente até então, que aparece por exemplo em Kant e que Hegel irá chamar de “visão moral de mundo”, a religião aparecia como um prolongamento da vida moral, e seu estudo deveria ser capaz de, abstraindo suas particularidades e sua efetividade, traduzir seus preceitos na forma de imperativos morais (cf. Hypollite, 2003, p. 557). Para Hegel, ao contrário, a religião de um povo traduz uma visão de mundo e seus elementos positivos e históricos não podem ser negligenciados, o que naturalmente não implica em fazer a história das religiões substituir seu conceito.

sob a figura do *Espírito do Mundo*.

É precisamente o processo de manifestação ou objetivação do *Espírito do Mundo* o que Hegel chama de “história universal”, cujo fim é “que o espírito chegue a saber o que é verdadeiramente e faça objetivo este saber, o realize no mundo presente, se produza a si mesmo objetivamente” (LFH, p. 58). Assim, as LFH pressupõem que “está *demonstrado*, mediante o conhecimento especulativo, que a razão (...) é a substância; é, como *potência infinita*, para si mesma a *matéria infinita* de toda vida natural e espiritual” (p. 20). Essa razão, que é seu próprio suposto, seu fim e fim último absoluto, se atualiza e se produz no universo espiritual, na história universal.

A filosofia especulativa apresenta a liberdade como a verdade do espírito e a *filosofia da história* nada mais é do que a exposição dos meios pelos quais a liberdade se desenvolve no mundo. Mas que liberdade é essa de que fala Hegel? Este é também o ponto de partida da FD, onde Hegel pretende demonstrar que “o sistema do direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo” (§4, p. 12). Essa pressuposição deve-se tanto a uma característica do método hegeliano, que recusa o método das deduções a partir de definições, quanto ao fato do conceito de liberdade só poder ser extraído em relação com o todo, isto é, sua demonstração está dada ao longo do sistema.

Entretanto, a introdução à *Filosofia do Direito* oferece mais elementos para uma aproximação a essa questão, quando apresenta a gênese do conceito de “vontade livre”. O primeiro momento da gênese deste conceito é a consideração da vontade como absoluta abstração ou *universalidade*, onde “se esvanece toda a limitação, todo o conteúdo fornecido e determinado ou imediatamente pela natureza, as carências, os desejos e os instintos, ou por qualquer intermediário” (FD, §5, p. 13). O segundo momento é o da *particularidade*, onde “o Eu é a passagem da indeterminação indiferenciada à diferenciação, a delimitação e a posição de uma determinação específica que passa a caracterizar um conteúdo e um objeto” (FD, §6,

p. 14), isto é, a consideração da vontade como a vontade de um sujeito determinado que quer um objeto determinado.

Mas para Hegel tratam-se de dois modos unilaterais e insuficientes de se considerar a vontade. O primeiro porque uma vez esvaziada de qualquer conteúdo determinado, essa vontade perde também o sujeito. O segundo porque se a vontade for identificada ao “Eu desejante”, ela própria irá se perder no momento de sua satisfação. A possibilidade de superação das limitações desses momentos opostos reside em perceber que

A vontade é a unidade desses dois momentos: é a particularidade refletida sobre si e que assim se ergue ao universal, quer dizer, a individualidade. A autodeterminação do Eu consiste em situar-se a si mesmo num estado que é a negação do Eu, pois que determinado o limitado, e não deixar de ser ele mesmo, isto é, deixar de estar na sua identidade consigo e na sua universalidade, enfim, em não estar ligado senão a si mesmo na determinação. (FD, §7, p. 16)

É importante assinalar que esse movimento analítico não é meramente lógico. A esses momentos correspondem também distintas posições de predecessores na história da filosofia, aos quais Hegel se contrapõe e pretende superar³³. Mas o transpassamento do Conceito da universalidade à individualidade através da particularidade não constitui propriamente o argumento hegeliano para contrapor-se às referidas posições. Apenas antecipa seu argumento, que é formulado em meio a uma análise mais detida da vontade considerada como particularidade, também chamada de vontade natural ou imediata.

33- Hegel aponta como expoentes dessas posições as teses de Kant e Hobbes sobre a liberdade. Para o primeiro a liberdade se define essencialmente como agir conforme a racionalidade, e reside justamente na resistência aos desejos e inclinações num agir segundo uma lei geral. Já Hobbes entende como o agir livre aquele que não encontra nenhuma oposição a si, de modo que um “homem livre é aquele que, naquelas coisas que graças a sua força e engenho é capaz de fazer, não é impedido de fazer o que tem vontade de fazer” (Hobbes, 2014, cap XXI).

O que caracteriza a vontade natural é, para Hegel, que nela sujeito e objeto encontram-se ainda separados, isto é, o objeto desejado é para o sujeito desejante o totalmente outro. Nessa relação temos a forma mais primitiva de autoconsciência, na medida em que o sujeito desejante, ao refletir sobre si mesmo enquanto deseja um objeto do mundo exterior, reconhece a si mesmo como tal, a saber, como sujeito desejante. Entretanto, o conteúdo de sua vontade segue sendo concebido como um dado externo. Hegel caracteriza essa situação como a de uma separação entre forma e conteúdo da vontade natural: a forma desta é dada pelo próprio sujeito desejante; o conteúdo é o objeto, que aparece para esse sujeito enquanto agente como um “fim” (seja o fim ainda proposto, seja ele já realizado).

O conteúdo da vontade natural é então agora o “fim” que almeja o sujeito desejante. Mas dada a multiplicidade de impulsos que caracterizam o sujeito da vontade natural, este deve ser capaz de ordenar quais de seus desejos deverão ser satisfeitos primeiro e como deverá proceder para isso. Mas, segundo Hegel, nenhuma propriedade reconhecida como dado próprio do objeto exterior determina esse passo, isto é, as escolhas que o sujeito fará com relação a seus desejos são determinadas através de uma absoluta abstração frente aos mesmos. Assim, essa decisão aparece como a forma mais imediata de autodeterminação. Essa vontade que decide é o que Hegel chama de *arbítrio*. Mas se por um lado essa vontade é “a livre reflexão do Eu”, ou seja, é livre na sua forma, por outro o conteúdo é dado exteriormente³⁴.

É importante notar que no arbítrio, através da reflexão do Eu que conduz à consciência de si como Eu desejante, a dimensão formal da vontade retorna à universalidade, na medida em que se funda a partir de uma abstração frente aos conteúdos do desejo. Mas trata-se de uma universalidade ainda limitada, pois como já foi apontado, essa vontade não tem a si mesma como conteúdo e fim, donde Hegel conclui que o arbítrio é um modo de manifestação

34- O conteúdo da vontade “não é concebido como produto do sujeito, ele é dado pela natureza; ou melhor, o indivíduo considera não ter escolhido os desejos que o assolam. Sendo assim, Hegel pode concluir que o arbítrio é uma concepção de vontade que é livre na forma, mas não livre no conteúdo” (Gallego, 2008, p. 98).

da vontade livre 'em si', mas não 'em si e para si'.

A reflexão, a universalidade e unidade formais da autoconsciência, é a certeza abstrata que a vontade tem da sua liberdade, mas essa não é ainda a verdade, pois ela ainda não se tem a si mesma como fim e como conteúdo e o aspecto subjetivo ainda é diferente do aspecto objetivo. O conteúdo dessa determinação ainda está, por conseguinte, simplesmente limitado; longe de constituir a vontade em sua verdade, o arbítrio é antes a vontade enquanto contradição. (FD, §15, p.22)

Se o conteúdo da vontade segue sendo uma determinação externa é contraditório esperar que a vontade escape da fronteira dos desejos, onde a satisfação de uma carência converte-se em insatisfação pela necessidade de se satisfazer os desejos que aparecem em seu lugar, e assim indefinidamente. Ainda assim, qualquer ordenação e classificação de uma série de desejos é produto de algo externo a eles, a saber, da universalidade da forma da vontade. A possibilidade de superar a 'má infinitude' em que caiu a vontade natural passa, portanto, por superar a separação entre forma e conteúdo da vontade, para o que é necessário que o sujeito possa inserir um conteúdo propriamente seu naquela série de desejos, alcançando assim uma autodeterminação. Para isso é necessário, segundo Hegel, uma “purificação dos instintos”, que deve “os libertar de sua forma de determinismo natural imediato, da subjetividade e da contingência do seu conteúdo, para os referir à essência que lhes é substancial” (FD, §19, p. 24). Esse afastamento das determinações naturais e consequente purificação dos instintos se dá através da *Cultura* (formação, Bildung):

Aplicada aos instintos, a reflexão dá-lhes a forma da universalidade, representando-os, medindo-os, comparando-os uns com os outros, também com as suas condições e suas consequências e ainda com a satisfação total

deles (felicidade). Assim os purifica de sua ferocidade e barbárie. Ao produzir-se esta universalidade do pensamento, a cultura adquire um valor absoluto. (FD, §20, p. 25)

Essa cultura da qual fala Hegel é tanto a educação enquanto processo de formação do indivíduo, como também o processo histórico de desenvolvimento da humanidade, desde a *pólis* grega até a modernidade, no qual podemos observar, segundo o próprio Hegel, a progressiva incorporação do princípio de liberdade no sistema ético, social, jurídico e político (cf. FD, §187)³⁵.

Através da cultura, que implica num reconhecimento das regras morais e das instituições sociais como encarnações do princípio da liberdade, o conteúdo da vontade torna-se produto da própria vontade. Ela é agora a “vontade livre que quer a vontade livre” (FD, §27, p.30). Ou seja, “a partir do momento em que o querer passa a ter por conteúdo, objeto e fim ele mesmo o universal, como forma infinita, o querer deixa de ser apenas a vontade livre em si, para ser também a vontade livre para si: é a Ideia em sua verdade” (FD, §21, p.25).

Portanto, “liberdade” não consiste nem no arbítrio de vontades particulares, nem na absoluta abstração frente às necessidades, desejos e instintos, mas sim no reconhecimento e adoção de objetos substanciais universais, na "unidade da vontade subjetiva e do universal" (LFH, p. 88), o que no plano da vida humana e social só é possível no Estado, onde se reconciliam o querer subjetivo e o objetivo³⁶. Por trás do pensamento que entende o Estado

35- Segundo Gallego (2008, p. 101) “o entendimento hegeliano da cultura implica em um processo de libertação dos indivíduos com relação aos elementos imediatos da vontade. Essa libertação, por sua vez, só é alcançada mediante a criação de instituições às quais os indivíduos se submetem e por meio das quais atingem um grau cada vez mais elevado de racionalidade”.

36- Essas considerações revelam mais uma diferença substancial entre as filosofias de Kant e Hegel, resultante mais uma vez dos distintos métodos adotados por tais pensadores. Enquanto Kant concebe, na figura do sujeito transcendental, um ser racional isolado, que guarda nas determinações de sua própria natureza o 'princípio da moralidade', para Hegel, ao contrário, a moralidade é dada ao indivíduo apenas enquanto membro de uma comunidade.

como uma reunião de indivíduos com suas liberdades limitadas reside uma concepção *negativa* de liberdade. Só no Estado o homem encontra a possibilidade de uma existência racional, que é a finalidade interior da vida espiritual. Já a lei, a moral e as instituições são a realidade e acabamento positivos para a liberdade. "O Estado é o orbe moral e a realidade da liberdade e, portanto, a unidade objetiva destes dois momentos [moralidade e liberdade]" (LFH, p. 98).

Segue-se dessa concepção hegeliana do estado que a forma como este deve se relacionar com as diversas religiões praticadas pelos diferentes grupos de cidadãos é completamente diferente das que até então eram majoritariamente defendidas na filosofia política. Segundo Hegel,

Para que o Estado chegue à existência como a realidade ética do espírito consciente de si, é necessário que se diferencie da forma da autoridade e da fé. Essa diferenciação só se realizará se no domínio eclesiástico se der uma intrínseca separação. Só assim, acima das igrejas particulares, o estado atinge a universalidade do pensamento, que é o seu princípio formal, e o realiza. (FD, § 270, p. 243 – com alterações)

A interpretação dessa seção da FD como sendo a proposição da *laicização do estado*, somada a uma leitura das LFR que compreendesse a verdade expressada na religião como uma forma limitada de se alcançar o saber, e que deve por isso dar lugar à filosofia, levaram o conjunto dos setores conservadores da sociedade alemã a uma oposição direta à filosofia de Hegel.

A problemática editorial das *Lições de Filosofia da Religião* de Hegel

Vimos que religião foi, senão o principal, um dos pontos centrais das polêmicas filosóficas travadas no *Vormärz*, e definitivamente o mais relacionado a este trabalho, especialmente no que tange à interpretação da abordagem hegeliana do tema. Embora já presente tanto na *Fenomenologia* quanto na *Enciclopédia*, um tratamento detido e pormenorizado da religião em Hegel apareceu somente na obra póstuma “*Lições sobre filosofia da religião*”. O estabelecimento deste texto esteve, contudo, às voltas em polêmicas diversas, algumas com implicações diretas em nossa pesquisa. Tornam-se portanto necessárias tanto algumas palavras que deixem claro o tratamento que tal obra recebeu de nossa parte, quanto também alguns esclarecimentos sobre essa problemática mais ampla.

Hegel ditou o curso de *filosofia da religião* em Berlim, nos verões de 1821, 24, 27 e 31. Para o primeiro destes redigiu um manuscrito de 104 folhas, preservado integralmente, e que constitui a principal fonte das edições das *Lições*. A este se somam: 1) um segundo manuscrito de Hegel, largamente utilizado da 2ª edição e descrito por Marheineke³⁷ como “um considerável cartapácio de reelaborações”³⁸, que foi inteiramente perdido; 2) duas pequenas passagens de um outro manuscrito de Hegel, que desdobram a abordagem ao cristianismo em 1821, cuja concepção foi posteriormente abandonada; 3) anotações de diversos alunos que assistiram a seus cursos; 4) um manuscrito de David Strauss sobre a lição de 1831.

Como várias das fontes utilizadas nas 3 primeiras edições se perderam, tais edições se

37- Philipp Marheineke (1780-1846), teólogo, procurou em suas obras conciliar as doutrinas ortodoxas do cristianismo protestante com o sistema hegeliano, utilizando este como instrumento de interpretação e explicação daquelas. Após a morte de Hegel, tornou-se um dos mais influentes defensores da filosofia de seu mestre, sendo uma espécie de diretor da “Associação dos Amigos de Hegel”, organização que reuniu manuscritos do filósofo que permitiram a edição de suas obras póstumas, tendo sido ele o responsável pela primeira edição das LFR, bem como pela decisão de empreender uma segunda edição, a qual delegou a maior parte do trabalho a Bauer.

38- Citado por Ricardo Ferrara, no Prefácio Editorial a LFR, p. xv.

tornaram fontes secundárias das *Lições*, que foi ainda objeto de mais duas configurações editoriais. É precisamente aí que aparece um dos pontos mais delicados para a presente dissertação: foi justamente Bruno Bauer quem produziu a segunda edição das *Lições*³⁹, e na medida em que vários dos manuscritos dos quais ele se valeu se perderam (provavelmente em meio à revolução de 1848-49), os editores seguintes sempre se enfrentaram com a questão de saber se as passagens que não podem mais ser verificadas em suas fontes seriam de fato palavras de Hegel ou, ao contrário, intervenções de Bauer, que poderiam expressar mais suas próprias posições do que as do mestre. Essa suspeita seria agravada pela conversão de Bauer ao ateísmo, que teria se dado mais ou menos próxima à publicação da edição em questão⁴⁰.

Apesar de estudos sérios sobre tal problema afastarem com relativa segurança tais desconfianças, tomaremos aqui um cuidado. Na medida em que a 5ª edição valeu-se de uma metodologia que identifica as passagens com suas respectivas fontes, todas as citações das *Lições* de Hegel extraídas de passagens da edição baueriana sem fonte preservada serão identificadas em notas de rodapé⁴¹. A suficiência desse procedimento se justifica pelo objetivo aqui ser expor e avaliar a pertinência da interpretação que Bauer propõe da *filosofia da religião* de Hegel, e não comprová-la frente às que dela divergem.

39- Embora tenha sido publicada como editada por Marheineke, é comprovadamente sabido que este confiou a Bauer o trabalho de edição. Os especialistas nas LFR discordam, no entanto, quando se trata de apontar qual o nível de supervisão a que Bauer estava submetido, e em que medida outros colaboradores influenciaram a forma final com a qual foi publicada a edição W2.

40- Ernst Barnikol aponta a conversão de Bauer ao ateísmo como tendo se dado em fins de dezembro de 1839. Ele trabalhou na edição de W2 desde meados de 1839 até março de 1840, mas Barnikol ressalta (assim como outros especialistas), com base na correspondência de Bauer, seu esforço por seguir as diretrizes do trabalho.

41- Para isso utilizaremos a sigla “W2”, que é precisamente a nomenclatura padrão utilizada pelos especialistas para identificar a 2ª edição das LFR.

Considerações adicionais

Temos então dadas as questões históricas, teóricas e filológicas pertinentes. Posto esse amplo conjunto de problemas, este estudo estará focado na articulação entre três das mais importantes obras de Bruno Bauer, todas publicadas no período de sua mais intensa produção intelectual como também de sua maior influência enquanto propositor de uma filosofia que procurou resolver os dilemas teóricos e práticos da época.

Veremos que em *As Trombetas do Juízo Final contra Hegel – o ateu e anticristo* (1841) Bauer formula sua releitura do sistema hegeliano, conhecida como *filosofia da autoconsciência*, que servirá de base para sua crítica à religião. A crítica à religião em geral, enquanto estágio da consciência que ainda não se elevou à autoconsciência, libertando-se, desdobra-se primeiramente na crítica à religião cristã em *O Cristianismo Exposto*⁴² (1843), onde aparece também mais claramente a propositura de uma *filosofia crítica*, que ultrapassa o limite de um saber do mundo para converter-se em prática revolucionária. Por fim, a crítica à religião reaparece em *A Questão Judaica* (também de 1843), agora desdobrando-se sobre o judaísmo, texto que ademais pretende formular uma solução ao problema da exclusão política em virtude da religião de Estado.

Pela análise detida da articulação conceitual do pensamento baueriano espero contribuir para o reavivamento dos estudos sobre esse período da história da filosofia, cujo conjunto de autores desempenhou um papel decisivo para uma virada do pensamento ocidental a partir da segunda metade do século XIX.

42- Esta obra foi apreendida pela censura prussiana ainda na editora, tendo sido salvos apenas alguns poucos exemplares, provavelmente aqueles impressos anteriormente para prova e revisão. Foi dada como perdida por muitos anos, até que Ernst Barnikol, em suas pesquisas sobre este período da filosofia alemã, encontrou um livro esquecido e, depois de minuciosa investigação, provou se tratar de um exemplar autêntico. Foi então republicado em 1927, como apêndice a um trabalho desse mesmo estudioso, *Das entdenckte Christentum im Vormärz*.

CAPÍTULO 1

AUTOCONSCIÊNCIA

1.1 – Retórica e ironia em “*As Trombetas do Juízo Final*”

Mencionamos na introdução o percurso intelectual que levou Bruno Bauer a abandonar sua proximidade e colaboração com importantes intelectuais hegelianos de posição conservadora para tornar-se um dos expoentes da linha contrária, isto é, ateu, liberal e elaborador de uma leitura radical da obra de Hegel. O cerne de sua interpretação da filosofia hegeliana é a tese que ficou conhecida como “filosofia da autoconsciência”: Bauer propõe que a figura hegeliana do Espírito Absoluto deva ser entendida como uma metáfora que representa a autoconsciência humana, e que esta seria a chave para a compreensão do “Sistema”, que ele trata de percorrer em seus diversos aspectos a fim de não apenas demonstrar essa tese como ainda explicitar suas amplas consequências.

Essa leitura de Hegel, que talvez seja a que melhor caracteriza o “movimento dos jovens hegelianos”, foi formulada por Bauer na obra “*As trombetas do juízo final contra Hegel: o ateu e anticristo – um ultimato*”, cuja análise detida representará o primeiro momento desta exposição, sendo antes necessárias algumas considerações quanto ao estilo desse livro.

Publicado anonimamente em 1841¹, a voz do texto é a de um cristão ultraconservador, um pietista que se opõe frontalmente à filosofia de Hegel, acusando-a de ateísmo e de querer destruir a igreja e o Estado, na medida em que se configuraria como um chamado à revolução. Trata-se, portanto, de uma estrutura textual essencialmente irônica, onde a voz

1- A opção por uma publicação anônima se deve, naturalmente, ao contexto de perseguição e censura. O artifício do personagem que se apresenta como um cristão ortodoxo foi igualmente usado para ludibriar os censores. Sobre esse episódio, há um fato interessante. Bauer já estava na época em correspondência com vários intelectuais de orientação política liberal, entre eles Arnold Ruge (1802-1880), que exerceu um papel importante no movimento intelectual em questão, mais por ter viabilizado com recursos próprios uma série de periódicos do que por suas elaborações teóricas. Antes que o livro começasse a circular, ficou acordado entre eles que poucas semanas depois do lançamento Ruge publicaria um artigo como “resposta” ao pietista, defendendo o hegelianismo dos ataques sofridos no livro. Isso, naturalmente, como uma forma de distrair a censura. A estratégia deu tão certo que mais de 100 anos depois continuou a enganar muitos leitores. Uma boa abordagem dos aspectos retóricos de TJJ foi feita por Moggach, 2006.

ultraconservadora deixará transparecer a fragilidade de sua posição dogmática. Para isso Bauer destila toda sua erudição bíblica, recorrendo a passagens do texto cristão para compor a fala de seu personagem, que acusa a filosofia hegeliana de ser uma “obra demoníaca” e faz ameaças ao destino daqueles que se tornarem seguidores de Hegel. Os adversários dos jovens hegelianos são também alvos frequentes, tanto os opositores diretos da filosofia hegeliana quanto os velhos hegelianos. Caberá à nossa análise, então, não apenas expor a linha argumentativa que sustenta a “filosofia da autoconsciência”, mas também apontar para os níveis em que opera a ironia estrutural do texto.

Cumprindo o papel de estabelecer esta encenação, o Prefácio – a mais caricata das sessões do livro – exhibe um eloquente fundamentalismo religioso. Os seguidores da filosofia hegeliana são tratados como “os maus”, que “insultam e caluniam o Nome de Deus”. “Eles estão em vantagem e, assim, aproxima-se o tempo em que contaminarão o próprio Templo Sagrado” (TJF, p. 59). Mas mais ameaçador que o total de seus discípulos é o mestre ele mesmo: “Em Hegel o Anticristo apareceu e foi revelado” (TJF, p. 60). Deixando para as páginas seguintes explicarem por que a filosofia hegeliana é a própria encarnação do Anticristo, o anônimo pietista justifica seus propósitos ao mesmo tempo em que apresenta a todos os “verdadeiros cristãos” esta imposição moral:

“É o dever do verdadeiro crente fazer o mau ser conhecido por todos, acusá-lo aberta e sinceramente, prevenir cada um sobre ele e frustrar sua astúcia. (...) devemos nos voltar para os governos cristãos, e dar testemunho perante eles, para que eles finalmente compreendam o perigo mortal que ameaça tudo existente, sobretudo a religião, a única base do Estado, se eles não erradicarem a raiz do mau.” (TJF, p. 60)

No contexto político alemão, em que o Estado prussiano perseguia os jovens

hegelianos (e demais intelectuais de orientação política liberal), censurando seus periódicos e afastando-os das universidades, enquanto os velhos discípulos deste mesmo filósofo mantinham seus cargos e status acadêmico intocados, pôr na pena de seu personagem ultraconservador esta cobrança aos governantes por uma censura irrestrita à filosofia de Hegel é o artifício através do qual Bauer logrou colocar todos os seus adversários sob ataque. Não apenas os opositores diretos da filosofia de Hegel e o Estado prussiano (agentes dessa perseguição), mas também os velhos hegelianos (criticados por sua omissão frente às perseguições políticas em curso no país). O eixo comum que permite esta crítica em bloco é a atitude dos mesmos perante o sistema filosófico hegeliano. “O erro primordial de todos os anteriores oponentes desta filosofia – também os oponentes filosóficos – reside no fato de não terem reconhecido o profundo ateísmo do sistema original” (TJF, p. 61).

Por assumirem declaradamente uma posição ateísta, “os jovens hegelianos são os autênticos e verdadeiros hegelianos” (TJF, p. 66), e se acaso declaram que suas posições diferem das de seu mestre, isso não passaria de um artifício para ludibriarem a todos. Sendo assim, todas as atenções devem ser voltadas para “aqueles que ainda lutam contra Satã com medidas imperfeitas e parciais” (TJF, p. 63).

“Em primeiro lugar entre aqueles que até agora têm tomado meias medidas na batalha contra Satanás estão os velhos hegelianos. A história perversa deste grupo é a seguinte: eles são tidos como os seguidores, na verdade, como os seguidores mais fiéis do sistema de Hegel – especialmente agora que os jovens hegelianos proclamaram amplamente que eles foram os primeiros a libertar o princípio hegeliano de seus estreitos limites – mas, no entanto, são precisamente estes velhos hegelianos que estabeleceram uma doutrina que não se sustenta perante o próprio princípio do sistema.” (TJF, p. 64)

Não somente a versão conservadora do pensamento hegeliano (onde a fusão entre o Estado e a Igreja aparecia como o acabamento perfeito para a vida política) será radicalmente recusada, como também a honestidade intelectual daqueles que propõem tal leitura será questionada por meio de uma indagação provocativa: teriam os velhos hegelianos inadvertidamente “caído nas obras do mal” (TJF, p. 66), ou estariam eles defendendo tal doutrina destoante da de seu mestre deliberadamente a fim de preservarem seus cargos? Através deste personagem ultraconservador, que desconfia da boa-fé dos velhos hegelianos, Bauer denuncia o silêncio e cumplicidade destes intelectuais para com a censura que perseguia os mais jovens, dentre os quais ele próprio. Entretanto, tal grupo só pôde até então se esconder deste modo porque “o verdadeiro sentido deste sistema não tinha ainda sido apreendido, e, portanto, nem a diferença monstruosa entre ele e os ensinamentos desses velhos hegelianos...” (TJF, p. 64). No entanto o autor anuncia que ao fim de sua exposição estará claro a todos o princípio ateuista da filosofia de Hegel, restando ao Estado um dilema de outra ordem:

Se a estrita observância aos princípios hegelianos é o mandado que garante a aceitação destes princípios por parte das autoridades governamentais, então deveria se seguir imediatamente que a todos os jovens hegelianos fossem garantidos seus cargos e status, e os velhos hegelianos deveriam ser dispensados de seus cargos e postos de ensino, pois estes velhos hegelianos efetivamente desviam muito mais dos princípios de Hegel que os jovens hegelianos. (TJF, p. 66)

O pano de fundo que viabiliza tal descrição do sistema hegeliano invertendo os papéis exercidos pela ortodoxia, de um lado, e os jovens hegelianos, de outro, é a ideia de uma oposição radical entre fé e razão. Não apenas o hegelianismo, mas a filosofia ela mesma é descrita pelo pietista em que Bauer se disfarça como sendo o terreno demoníaco da razão, que

por princípio recusa todos os dogmas da fé. Como agravante, a filosofia de Hegel seria ainda herdeira do Esclarecimento francês, cujo espírito anticlerical e ateu seria inegável. Se a fé demanda que os homens “acreditem em certas coisas nas quais em um determinado ponto de vista da cultura não podem mais, a fé então exigida é a fé em um conteúdo finito e contingente, que não é o conteúdo real. O Esclarecimento (Aufklärung) ganhou domínio sobre essa fé” (TJF, p. 172).

Assim o texto que se apresenta como a obra de um fundamentalista religioso cristão denunciando e combatendo o ateísmo de Hegel desenvolverá, passo a passo, uma crítica à religião em geral, que só será recusada na voz de um personagem dogmático, que por força da ironia estrutural do escrito não será capaz de contrapor argumentos, mas somente a certeza cega de sua fé.

1.2 – A aparência de devoção como fundamento da crítica a Schleiermacher

Nas LFR Hegel se refere recorrentemente a “Deus”, de modo que “parece que ele entende o termo “Deus” como significando o mesmo Deus vivente que já era antes do mundo ser, e a quem toda a realidade pertence” (TJF, 96). Mas Bauer pretende provar que não é do Deus cristão que Hegel fala, e nas palavras de seu devoto pietista estamos aqui diante de um artifício forjado não apenas para ludibriar as autoridades de Estado, mas também para atrair ao seio de sua filosofia estudantes que serão em seguida convertidos ao ateísmo hegeliano.

Hegel quer acabar com a religião, mas para disfarçar esse seu propósito “colocou sobre seu trabalho de destruição um duplo invólucro, que só a lâmina crítica de fé pode remover” (TJF, p. 96). Muitos se deixaram enganar por essa aparência de devoção, e não perceberam que por trás da asserção de que a filosofia e a religião coincidem – na medida em que “o objeto da religião, assim como da filosofia, é a verdade eterna em sua objetivação,

Deus, e nada além de Deus e a explicação de Deus” (LFR, p. 60) – está a ideia de que a religião não é a revelação da verdade divina, a qual o fiel acata pela fé, mas sim “a autoconsciência do Espírito Absoluto”. No caminho para demonstrar ser essa a natureza da religião, tal “aparência de devoção será destruída pela dialética negativa do próprio princípio do hegelianismo” (TJF, p. 97).

Quais seriam, então, essas duas cascas que cobrem o núcleo do sistema? A primeira consiste em dizer que sua filosofia aponta para o conhecimento da mesma verdade que a religião, Deus, que é por ela conhecida apenas de forma distinta que na religião. Isso seria apenas uma forma de encobrir seu ateísmo, uma vez que por “Deus” Hegel não denota uma entidade dotada de personalidade, que é como o cristianismo ou mesmo as religiões em geral. O entendem.

Aqueles que defendem o caráter cristão da filosofia de Hegel tratam sempre de apontar que nesta o cristianismo aparece num lugar de destaque, descrito como “consumação” da religião. Mas é precisamente no aspecto que lhe confere este lugar – o de representar uma unidade do homem com Deus através da figura de Cristo – que se fundamenta a segunda casca desenhada por Hegel para esconder seu verdadeiro objetivo.

a religião deve ser tomada como uma relação substancial dialética, em que o espírito individual está relacionado com o universal, que como substância/Ideia Absoluta é aquilo que tem poder sobre ele. O espírito individual vai abandonar a sua singularidade particular e fixar-se em unidade com a ideia absoluta. (TJF, p.97)

Na unidade do espírito individual com o Absoluto delineia-se a dimensão *panteística* do pensamento hegeliano: a ideia de uma totalidade plena, a qual toda particularidade pertence enquanto momento de um automovimento deste Absoluto, em contínuo e inefável

autodesenvolvimento, que adquire a cada passo uma determinação finita que será em seguida suprassumida. Mas para Bauer essa imagem do Absoluto é apenas uma espécie de disfarce, pelo qual Hegel dá a impressão de que acredita numa Substância. Por trás deste aparente panteísmo encontra-se o verdadeiro núcleo do Sistema, qual seja,

a compreensão da religião como sendo nada mais do que uma relação interior da autoconsciência consigo mesma, e que todos os poderes, que existem como substância da ideia absoluta, são apenas aparência diferenciada da autoconsciência, meras imagens religiosas objetivadas da autoconsciência. (TJF, p.97)

A religião então não é o reconhecimento de uma realidade substancial, mas nas formas concretas em que aparece na história seria apenas um modo pelo qual uma dada comunidade representa-se a si mesma e sua relação com o mundo. Quaisquer imagens religiosas – desde a representação de uma *gênese* do universo, passando pela descrição dos poderes divinos e chegando à prescrição dos deveres – são formas de expressão da autoconsciência humana.

A demonstração dessa tese tem dois momentos em certo sentido sobrepostos. Primeiramente aparece na forma de uma polêmica contra a *Teologia do Sentimento* de Schleiermacher, que será criticada por representar uma posição subjetivista perante a religião. Bauer retoma a *gênese* do *Conceito* de religião no interior das LFR², exposta aqui como uma contraposição, passo a passo, à filosofia schleiermachiana. Após extrair ao longo da obra as consequências da consideração do Espírito Absoluto como metáfora da autoconsciência, todo o percurso que conduz a tal interpretação é revisado³, mas agora sob o ponto de vista fenomenológico, isto é, na forma de uma experiência da consciência religiosa. Esta tem como ponto de partida o “pensamento do infinito”, passa pela compreensão do universal como

2- TJF, capítulo 1: A relação religiosa como relação substancial.

3- TJF, capítulo 11: A religião como produto da autoconsciência.

essência de si para ao fim chegar ao conceito de religião como autoconsciência do Absoluto.

Segundo a exposição baueriana, Schleiermacher pretende chegar a Deus a partir da ideia de um ser finito que através de seus sentimentos reconhece sua condição de dependência em relação a uma totalidade infinita. A base da religião seria então o sentimento do infinito, que despertaria no homem uma atitude passiva de contemplação, a partir da qual seria possível reconhecer sua verdadeira essência como infinita, em oposição a sua condição finita, e portanto em unidade com a essência divina.

É importante assinalar que retomar a exposição do Conceito de Religião segundo as *Lições* como se esta se desenvolvesse por oposição direta à teologia de Schleiermacher é mais um recurso retórico da parte de Bauer. Em seu propósito de não apenas demonstrar sua interpretação da filosofia hegeliana, mas também de atacar seus opositores, era natural que a escola schleiermachiana aparecesse como um alvo particularmente importante, uma vez que seus membros desempenhavam um papel importante na perseguição aos jovens hegelianos. Nesse sentido coube não apenas atacar os princípios filosóficos da teologia do sentimento, mas também fazê-la aparecer como contrária à verdadeira fé cristã, na medida em que ao fazer do sentimento o fundamento da religião, a existência de Deus como entidade dotada de individualidade e objetividade será negada.

Se alguém diz “a fé em Deus é dada a nós no sentimento”, então Hegel explicaria essa proposição e compreensão do *sentimento* assim: A certeza da fé, da qual se vangloriam, repousa sobre o fato de que duas formas de ser (Eu sou e Este é Deus) são postas em reflexão como Um Ser. "Eu sou" é a certeza que é imediatamente certa, porque não posso duvidar da minha própria existência. Ser, portanto, pertence a mim, e assim se afasta do objeto, de modo que as duas formas de ser desaparecem. Agora, o objeto só existe em mim como a minha determinação interior, e a reflexão sobre ele, como se fosse uma entidade autossuficiente, desaparece. (TJF, p. 101)

O argumento aqui é que tentar fazer da fé (um sentimento, portanto algo subjetivo) subsídio suficiente para a certeza da existência de Deus significa uma tentativa de transpor para a figura de Deus a certeza do *cógitio*. A base para esse movimento seria a unidade do Eu⁴ com Deus, que no entanto trás como consequência (ignorada pelos propositores de tal concepção) a supressão da figura divina como “entidade autossuficiente”, convertida agora em pura “determinação interior” da consciência.

Noutras palavras, para Hegel, segundo Bauer, fazer da certeza da fé a base da religião implica numa concepção puramente subjetiva desta, onde “o divino é visto não como um poder independente sobre e contra mim, mas apenas como uma determinação de mim mesmo” (TJF, p. 101). A unilateralidade desta visão subjetivista da religião revelar-se-ia não apenas insuficiente, como ainda incorreta, se analisássemos, sob seu ponto de vista, o *culto*. “Este seria impossível se Deus não fosse realmente pressuposto como um objeto independente” (TJF, p. 101). Considerar o culto apenas sob o ponto de vista subjetivo implica, segundo Hegel, em esvaziá-lo, pois aí a “atitude perante deus”, que o culto representa, seria um “visar a nada”. O culto só pode ser compreendido enquanto unidade entre a fé e o dever, e este último momento só adquire sentido se Deus é reconhecido como objetivo.

Porém em Schleiermacher a base da religião não é o *sentimento* pura e simplesmente, mas o “sentimento do infinito”. Essa advertência entretanto, muito longe de resolver a questão, apenas explicitaria a consciência de um problema inerente à teologia do sentimento:

Em si, no entanto, esta atividade meramente subjetiva é inconsequente, e deve resolver a sua própria inconsistência. Ou seja, se eu sou de alguma forma determinado, então devo, como um espírito necessariamente consciente, saber dessa minha determinação. Devo diferenciá-la do Eu puro e simples, de modo que através da reflexão ela se torne para mim um objeto

4- Forma substantivada do pronome pessoal em primeira pessoa do singular, “das Ich”. Seguimos aqui a tradução de Paulo Menezes para a edição da FE.

da consciência. Agora o sentimento religioso deve tornar-se infinito, pois quanto mais eu sou determinado, mais rico e universal será o seu Objeto, pois foi desde mim e minha interioridade projetado para a reflexão e minha contemplação. (TJF, p. 101-102)

Pretende-se que o sentimento religioso seja absoluto sem que, contudo, possa superar a condição de ser mero “acidente” de uma subjetividade particular. Mas aquilo que pretendemos apreender como substancial deve, para Hegel, necessariamente ser reconhecido como independente de nosso sentimento e experiência. “É o objetivo, que existe em si e para si”. De acordo com o hegelianismo, assegura o pietista de Bauer, “o substancial não deve e não pode permanecer no coração, pois como o que está definido sobre e contra o Eu, como o Ser-mais-elevado superior a esta entidade contingente, deve ser expressamente reconhecido e declarado como infinitamente transcendente a mim” (TJF, p. 102). Do contrário, compreender o substancial como sentimento implicaria em conceber Deus como algo também subjetivo.

pode ocorrer que o Eu tenha a intenção de proceder além do ponto de vista da subjetividade, e por isso fala de um infinito ao qual irá elevar-se, ou a quem seu anseio se prolonga – mas este ser universal reconhecido é pura e simplesmente uma entidade indeterminada: “estas linhas que estão a ser desenhadas de acordo com tal reconhecimento, não possuem suporte, nenhum elemento de ligação derivado do que é objetivo, mas são e permanecem apenas o nosso ato, as nossas linhas – algo subjetivo”⁵. (TJF, p. 102)

Se a correta compreensão da religião exige, segundo Hegel, o reconhecimento de Deus como uma entidade infinita, objetiva e independente de qualquer subjetividade, a exposição

5- W2.

do conceito de religião deve ser capaz de explicar o movimento pelo qual a subjetividade submete-se à substância universal, contanto que “o movimento de ascensão a um Superior, ao Infinito, não seja tomado como se isso se desenvolvesse enquanto eu permaneço fixo em mim, na minha finitude e em meu ser secular” (TJF, p. 102). Exemplo desse tipo de equívoco, a Teologia do Sentimento procura descrever o divino pelo uso de predicados como “todo o bem”, “todo poderoso” etc. Bauer assevera a nulidade de tal procedimento, uma vez que tais predicados têm significado apenas no Si, isto é, permanecem tendo um sentido puramente subjetivo. A tentativa de pôr o infinito a partir do finito, de descrever o divino com base no sentimento de um ser determinado, é fundamentalmente contraditória, e repousa sobre a ilusão de uma duplicação do Eu.

Gostaria de distinguir o si como finito do si como infinito, e mover-me na direção que vai além e assim se volta contra minha finitude, só para provar a minha natureza ilimitada como contrária a minha finitude. É uma ilusão jogada com espelhos. O infinito é de mim, e se parecer haver direções diferentes desde mim, uma interior em que eu me considero como finito, contra o infinito, e a outra para fora ao infinito, ainda assim mesmo esta última direção é apenas de mim mesmo, e há apenas um si. (TJF, p. 103)

Em suma, a unidade pretendida por Schleiermacher seria apenas uma ilusão, uma vez que em momento algum o Eu abandonaria de fato sua finitude. “É apenas uma farsa e hipocrisia se o finito meramente age como se fosse negar-se e transcender-se para, em seguida, ele se manter” (TJF, p. 104). O que deveria aparecer como atributo do divino está dado como essência do Eu finito. O golpe final contra a teologia do sentimento é desferido quando Bauer propõe analisar quais desdobramentos se seguiriam numa consideração do homem sob o ponto de vista moral que partisse dos fundamentos subjetivistas do pensamento de Schleiermacher.

eu permaneço em mim e tenho tudo – como possuído no sentimento – em mim mesmo, então eu não necessito de nada fora de mim. Assim como eu tenho o que eu deveria ter, eu também sou o que eu deveria ser – eu sou bom por natureza, e eu sou, enquanto o seja, simplesmente bom. Pode ser que eu caia em erro, mas isso só seria algo acidental, pois nada pode entrar ou perturbar a minha natureza interna, porque é boa. (TJF, p. 103)

Por esse raciocínio, não apenas a crença em Deus como uma entidade exterior objetiva fora negada, mas também a relação da subjetividade para com este infinito deixa de ser aquela que caracteriza a religião cristã, a saber, a crença numa divindade individual, que cria o mundo por um ato de sua vontade e faz do homem criatura de sua imagem e semelhança, cuja existência é marcada pela “queda” e, portanto, por uma dependência insuperável de Deus. Mas “agora que Deus está longe de ser encontrado no meu sentimento do infinito – uma vez que o sentimento infinito é para mim mesmo – Deus não tem nada mais a ver com a remoção de minhas faltas” (TJF, p. 103). Em tom ameaçador, o pietista expressa seu espanto com que tenha sido preciso um filósofo esclarecer teólogos cristãos quanto a questões dessa natureza, mas imediatamente em seguida manifesta sua desconfiança frente aos objetivos que teria Hegel ao chamar corretamente a atenção para um fundamento da fé cristã. Para desmascará-lo é preciso então indagar pelo que Hegel entende como sendo “Deus”.

1.3 – A autoconsciência como superação da consciência religiosa

A colocação dessa questão nos conduz para o momento fenomenológico do escrito baueriano. Nas *Lições* Hegel define o objeto da Religião, que é Deus, como “a verdade absoluta, o universal, a verdade que é em si e para si, que se determina absolutamente a si

mesma” (LFR, p. 108). Mas essa definição é seguida de uma advertência: “porém, essa verdade que se determina absolutamente a si mesma existe somente como Ideia” (LFR, p. 108). A consequência dessa colocação não repousa implícita nas entrelinhas do texto hegeliano, mas, ao contrário, está posta adiante no texto, quando o filósofo diz que “este universal ilimitado, Deus, é o Pensamento supremo (...), que Deus e a religião existem no e pelo pensar” (LFR, p. 110). Partindo de tais passagens do escrito hegeliano, Bauer recusa qualquer interpretação que afirme ser este “pensamento supremo” um objeto dado à consciência ou sentimento humanos.

Isto, no entanto, não pode ser entendido como se o Universal fosse para o pensamento um objeto externamente determinado e completo, mas antes que o Universal, como esta "unidade indivisível, contínua, autossuficiente" existe apenas na atividade do pensamento. O Universal é a atividade, elevação e essência da autoconsciência ela mesma. (TJF, p. 179)

No ato em que a autoconsciência “pensa sobre todo o universo natural e espiritual, e eleva-o à sua própria essência” (TJF, p. 179), temos o Universal, que abrange a tudo como estando contido em si mesmo, pois nada finito resiste ao pensamento que reúne cada objeto nesta totalidade pensada. “Todas as diferenças são abrangidas e subsumidas neste ato, mesmo a distinção entre o Universal em si e o Eu como sujeito pensante” (TJF, p. 179).

Trata-se aqui de uma retomada da questão da relação entre o sujeito particular e a substância universal exatamente do ponto em que se consolida a crítica a Schleiermacher. “O Eu, na sua individualidade, deve renunciar-se “em obras e em verdade”, de modo que, neste ato, “a subjetividade particular é supressumida” [aufgehoben]” (TJF, p. 105). Por isso o Universal aparece à consciência a princípio como universal abstrato, de modo que, neste primeiro momento, o próprio Eu nega sua particularidade e reconhece apenas o Uno. Trata-se,

portanto, da ideia de uma Substância que percorre todo o universo. Sendo unidade absoluta, o Universal não pode ser pensado como tendo origem em algo diferente dele mesmo, de modo que assim ele deve ser reconhecido ao mesmo tempo como fonte de qualquer diferença ou objeto particular e, ainda, como a essência do próprio Eu. “Como autocompreensão, todas as diferenças que desenvolve a partir de si mesmo permanecem fechadas dentro dele e, como a unidade auto abrangente, não há nada fora dele de verdade ou valor” (TJF, p. 180).

O Universal, a "Substância", não é vazio, mas sim "plenitude absoluta." Tudo, toda a particularidade, bem como o “Eu”, pertencem ao Universal. Ele compreende e inclui a mim, prova através de seu próprio movimento a finitude de mim mesmo, mas como eu sou finito, por isso ainda sou agora um “momento nesta vida, um momento que tem seu ser particular, a sua existência permanente apenas nesta substância e em seus momentos essenciais”⁶. (TJF, p. 106)

Todo o mundo do Eu pertence agora ao Universal, mas neste ato pelo qual vê o Universal como sua própria essência, o Eu experencia a si mesmo como “infinita transcendência e extensão”. À totalidade abstrata que caracteriza este Universal corresponde uma unidade abstrata entre este mesmo Universal e o próprio Eu.

Entretanto “a diferença deve se desenvolver neste Universal, pois ele contém em si Universalidade infinita, identidade consigo mesmo e as particularidades empíricas do Eu” (TJF, p. 180). O Universal indeterminado abrange o Eu, que deveria negar-se enquanto particularidade, mas não pode fazê-lo de maneira consequente após reconhecer a si como sendo este ser em cuja atividade de pensamento revela-se o Universal. Ainda assim não é possível permanecer neste ponto em que tudo se perde para uma totalidade única. Logo, a

6- LFR, 198.

diferença, que entretanto permanecerá sempre encerrada na universalidade do Eu, deve não obstante revelar-se, e assim sustentar a aparência de que o Eu – como uma consciência particular – está definido sobre e contra sua própria universalidade que agora foi tomada como um particular, com este Universal tornando-se então um objeto de consciência para o Eu. (TJF, p. 180)

A primeira forma de aparecimento da diferença repousa então sobre uma tautologia: o universal é pensamento, e o pensamento tem o universal como objeto. O Eu, em sua própria experiência de pensar o Absoluto, reconhece o Universal como um conteúdo do pensamento e que este conteúdo é, ademais, um existente. “No entanto, o seu ser tem objetividade só na minha consciência. Somente o Eu é, o objeto não é; ele existe apenas como conhecido” (TJF, p. 180). O Eu ele mesmo distingue-se agora como sendo por um lado o *sujeito* que se apropria do universo pela atividade de seu pensamento que dissolve a tudo e, por outro lado, como o *ser* que se relaciona com suas particularidades empíricas, que é este Eu empírico singular. Esta distinção de si próprio é dada ao Eu pelo sentimento.

Neste conhecimento o "ser duplo" não está ainda postulado, o caráter específico do objeto é de mim mesmo. A forma de aparecimento do Universal é sentimento. O “Eu”, que recebe o seu caráter determinado no sentimento, toma uma atitude imediata para com o Universal, e como eu sou este único Eu empírico, assim então a determinação do Universal pertence a esta autoconsciência empírica – portanto, a distinção está implicitamente contida no sentimento. (TJF, p. 181)

Para melhor compreendermos o argumento em questão é preciso lembrar que, em Hegel, a *sensação* se distingue da *intuição* e da *representação* na medida em que nestas temos

um conteúdo subjetivo e particular que possui a forma da objetividade, enquanto que na *sensação*, ao contrário, o conteúdo é inteira e puramente particular, determinado como totalmente subjetivo, sem forma alguma de objetividade. A sensação é portanto religiosa na medida em que possui um conteúdo peculiar, qual seja, o sentimento de uma distinção em si mesmo enquanto pensamento infinito do Universal, por um lado, e subjetividade inteiramente empírica, por outro, além da relação e luta entre ambas (cf. LFR, p. 116-117).

Na medida em que o homem é espírito, consciência, tudo o que sente será também representado. Aí temos a distinção entre o que está em mim como um conteúdo puramente subjetivo (sentimento) e o que está em mim enquanto objeto (representação). Mas na medida em que o conteúdo da relação religiosa é o pensamento do Universal, o sentimento religioso implica na realidade e efetividade da oposição interior.

Agora, se o sentimento é a atitude religiosa essencial, esta atitude é idêntica com o meu Eu empírico. Determinidade, representando o pensamento eterno do Universal, e eu como subjetividade inteiramente empírica, estão em mim compostas e compreendidas no sentimento. (...) Eu sou a reconciliação e resolução imediatas da luta entre os dois. Mas apenas porque, assim, encontro-me determinado por um lado como um sujeito empírico particular, e do outro elevado para uma região completamente diferente – e tenho a experiência de passagem para e de um para o outro, e tenho o sentimento da relação dos dois – eu me encontro determinado como contrário a mim mesmo, ou como distinto de mim mesmo. (LFR, p. 117-118. Citado por Bauer em TJF, p. 181)

A consciência chega agora à reflexão, isto é, à distinção entre sujeito e objeto. Mas “Esta passagem à reflexão e à diferença real não se fundamenta no caráter do sentimento religioso, mas esse caráter é em si a realidade da oposição, e, conseqüentemente, reflexão”

(TJF, p. 181). Noutras palavras, o que define o sentimento religioso é a duplicação do Eu e a consciência da luta entre os dois lados de sua existência, empírica e universal. Por isso no sentimento religioso estamos inevitavelmente alienados de nós mesmos. Afinal, no pensamento – que tem uma existência absoluta, que é o Universal – encontramos a negação de nossa existência empírica particular, ao passo que, enquanto sentimos o momento de nossa existência empírica, o Universal aparece a nós como uma determinação exterior. E se eu havia reconhecido nesse Universal a minha própria essência, encontro agora minha essência estando fora de mim.

A relação entre a autoconsciência empírica e o pensamento universal, se de oposição ou de unidade, é então o que vai caracterizar o conteúdo do sentimento religioso. Citando novamente as *Lições* hegelianas, Bauer aponta as possibilidades de configuração desta relação, e o sentimento religioso que é aí despertado. Se a consciência empírica está agarrada a sua existência positiva e separada do universal, e este aparece a ela como a substância da qual depende sua existência, que será então percebida como uma nulidade, o sentimento religioso daí decorrente será de *medo*. Se a consciência condena e rejeita sua existência empírica e coloca-se do lado do universal, temos o sentimento de *arrepentimento*. Quando a consciência sente sua existência empírica favorecida de alguma forma, mas atribui tal benesse não a sua própria atividade autônoma, mas sim a alguma força que se encontra fora de si e que representa como o universal, temos o sentimento de *gratidão*. A unidade entre a autoconsciência e o universal decorre da certeza da identidade entre ambos, cujo sentimento é o *amor* (cf. LFR, p. 121).

A importância desta passagem para Bauer está em mostrar que, ao analisar os conteúdos determinados do sentimento, revela-se à consciência que estes são constituídos pelo caráter determinado do próprio Eu, que é então “não apenas distinto do puro Eu, como também do Eu em sua atividade específica” (TJF, p. 183). No sentimento, enquanto essa contraditoriedade, o Eu encontra-se “determinado contra si mesmo”, isto é, sua determinidade

se opõe a sua universalidade, que por sua vez reside na atividade do pensamento. O Eu aqui ainda não é capaz de alcançar a unidade entre os dois momentos de sua existência, de modo que os conteúdos determinados de seu sentimento devem aparecer como distintos do próprio Eu, que então postula essa diferença “como sendo uma diferença real”, mas que, num primeiro momento, “permanece apenas uma no mundo da autoconsciência” (TJF, p. 183). Mas então

“aparece a atividade do Eu, que põe o seu próprio caráter determinado a distância, como se não fosse de si mesmo, e o faz então objetivo. Logo, o Eu está implicitamente estranhado de si no sentimento, e tem, na universalidade que o sentimento contém, potencialmente a negação de sua existência empírica particular. Agora, ao colocar sua determinidade fora de si mesmo, o Eu aliena-se, livra-se de fato de seu imediatismo, e entra para a esfera do Universal.” (TJF, p. 183)

A experiência dessa alienação faz com que o Eu situe sua própria determinidade fora de si. Esta aparece primeiramente, então, como um objeto exterior em geral, e adquire todo o caráter objetivo da externalidade no espaço-tempo. A consciência passa a ser agora *intuição* de um objeto sensível. Ora, a consciência que tem para si como objeto um objeto sensível que é objetivação de uma subjetividade será, em sua forma perfeita, intuição da arte (cf. LFR, p. 172).

Na medida em que a obra de arte está contida no espírito do artista, o seu aparecimento sensível é produto do espírito, de modo que na obra de arte temos a união entre o Conceito e a realidade. Na intuição artística o objeto aparece como a verdade, mas a obra de arte é essencialmente incompleta, pois não sabe a si mesma, não possui consciência. O momento autoconsciente está no “outro”, qual seja, o sujeito da intuição, que conhece o

objeto e o representa para si como a verdade substancial. O artista deu ao objeto a forma da subjetividade, mas esta está no objeto como pura externalidade. A subjetividade contida na obra de arte é um dado para a intuição, não é autoconsciente. Segundo Hegel, “à obra de arte lhe falta a subjetividade consumada” (LFR, p. 136)⁷. Ora, se esta forma completa da subjetividade pressupõe a autoconsciência, ela pertence inevitável e exclusivamente ao sujeito.

A obra de arte necessita, a fim de ser a verdade, de ser reconhecida pelo sujeito da intuição como produto da objetivação da subjetividade do artista. Em outras palavras, necessita da autoconsciência que o reconheça como idêntico a ela mesma. Este é o processo que desfaz a externalidade da obra e permite que a verdade apareça na arte pela anulação da imediatidade do objeto que “desperta no sujeito da intuição o sentimento consciente de ter no objeto a sua própria essência” (LFR, p. 136⁸). Com base nas considerações hegelianas, Bauer conclui: “Concebida no Espírito, criada a partir do Espírito, a obra de arte como a apresentação da definição essencial do Espírito é novamente levada de volta para a autoconsciência.” (TJF, p. 184)

A precedente análise do processo que se dá na intuição artística revela o estágio em que agora se encontra a consciência religiosa. Assim como a imagem artística intuída fora arrancada de sua sensibilidade e elevada à forma universal do pensamento, representações tomadas do mundo sensível e natural aparecem como o “Universal”, a verdade essencial do mundo:

Por isso o Universal é apresentado em formas pictóricas retiradas do sensível e natural: Deus é um pai, que gerou um filho. Ou ele é apresentado como tendo acontecido no passado, como uma história divina. Ou suas determinações são representadas simplesmente dessa forma, e essas

7- W2.

8- W2.

determinações independentes devem ser ligadas umas às outras de uma forma externa: Deus é sábio, bom, justo etc. (TJF, p. 185-6)

O processo religioso, isto é, o ato da consciência de pensar o Universal e refletir sobre si pensando o Universal, pertence agora ao sujeito da intuição, mas não completamente. O que caracteriza esse estágio da consciência religiosa é a recíproca dependência entre sujeito e objeto: o sujeito necessita do objeto dado aos sentidos e o objeto, por sua vez, depende, para ser a verdade, da autoconsciência que está fora dele. Mas Bauer adverte

Essa revelação da característica universal da autoconsciência é, no entanto, imanentemente defeituosa. De fato, a verdade é aqui não mais meramente subjetiva como no sentimento, e é apresentada em sua objetividade, mas ainda se mantém em independência direta e sensível, isto é, numa independência que – por causa de sua sensibilidade – não pode perdurar, e deve portanto mais uma vez cancelar-se. Por outro lado, esta revelação da verdade é produzida a partir do sujeito e é intrinsecamente dependente dele, de modo que a subjetividade e a autoconsciência repousam no sujeito da intuição. (TJF, p. 184-5)

A questão agora passa a ser analisar a relação da autoconsciência com o Mundo Divino e a História Sagrada. Tais representações configuram, segundo Bauer, uma “objetividade abstrata e imediata”, a qual a autoconsciência humana se conecta instintivamente. “A autoconsciência real se coloca sob a natureza e a forma da contingência, desproporção e externalidade em união com este mundo supostamente independente, de modo a compreendê-lo como seu” (TJF, p. 186).

A consciência se põe agora a pensar a sua relação com tais representações, a fim de encontrar uma justificação para o assentimento que fora oferecido a elas. Sabe que o instinto

em acatá-las como verdadeiras não pode cumprir esse papel, já que “o instinto humano não é infalível”. Mas teme que o mundo possa desabar se lhe for negado o suporte que a religião configura. Entretanto, a imagem de um mundo do qual não só a sua realidade como também a moralidade que guia o sujeito neste mundo dependem inteiramente da religião não é nada mais do que a imagem de uma “perfeição da religião”. Sendo assim a consciência defronta-se com uma mera circularidade, cuja aceitação seria “um ato de desespero, que outros, talvez mais fortes, não precisam necessariamente empregar a fim de compreender” (TJF, p. 186). Afinal, que quase todos antes de mim tenham encontrado “conforto e satisfação” na religião não pode tampouco assegurar-me de que tudo não possa ser diferente. E menos ainda os testemunhos acerca de milagres poderiam cumprir esse papel – milagres, antes de atestarem qualquer coisa, devem atestar a si próprios, e quando submetidos à crítica revelam-se falsos. Noutras palavras, mesmo que a consciência religiosa de quase toda a humanidade se encontre aquém deste passo, isto é, que tantos renunciem à sua capacidade crítica e acatem a história sagrada e os milagres como dados que impõem sua verdade, tal situação não pode deter o movimento próprio da consciência em submeter tais representações à crítica, nem tampouco deter o esforço da filosofia especulativa em descrever tal percurso da consciência. O “esclarecimento (Aufklärung) volta-se contra o próprio conteúdo, e dissolve as imagens mentais em suas próprias contradições internas” (TJF, p. 187). A experiência da intuição estética permite à consciência voltar-se agora para o mundo e compreendê-lo como “seu” mundo, recusando qualquer autoridade a um objeto que lhe apareça como independentemente exterior.

Em uma palavra, não estou apenas fortuitamente determinado a partir de fora, mas através de mim mesmo na medida em que eu sou, como pensamento, universal por excelência – eu sou a autodeterminação do pensamento em si, eu existo como o Conceito. Todo o conteúdo, que deve

existir para mim, deve ser a determinação do Conceito, e quando eu estou autoconsciente do Conceito então deve o conteúdo harmonizar-se com o meu Eu, de modo que toda a determinidade seja de mim mesmo, e aí tenha o espírito sua essencialidade como objeto. E então ergue-se agora a autoconsciência contra a autoridade positiva e, por outro lado, contra a exterioridade que tem o conteúdo em si mesmo. (TJF, p. 187)

É possível agora explicitarmos o sentido de todo este percurso analítico formulado por Bauer. Primeiramente a ideia de uma Substância (entendida enquanto universal abstrato) advém à consciência para livrá-la de sua particularidade. Para cumprir esse papel é necessário que a substância apareça à consciência como independente dela própria. Entretanto, uma vez tendo demonstrado à consciência particular, ao Eu, a necessidade de transcender-se, esta substância não pode tampouco reivindicar para si uma validade imediata.

Está claro que Hegel valoriza a relação substancial por apenas um momento, a saber, apenas como um momento dentro do movimento em que a consciência finita renuncia a sua própria finitude. Aqui, Substância é apenas o fogo momentâneo em que o Eu sacrifica sua finitude e limitação. A conclusão do movimento não é substância, mas autoconsciência, que realmente põe a si mesma como o infinito e assume a universalidade da substância em sua própria essência. Substância é apenas o poder que consome a finitude do Eu e depois cai vítima da infinita autoconsciência. (TJF, p. 111-2)

No argumento baueriano a filosofia de Hegel partiria da ideia de substância para ao final negá-la. Porém não se trata aí de uma renúncia à objetividade, mas sim de revelar a substância como um modo da universalidade, que ainda não se desenvolveu até chegar à

forma da individualidade. Ao final desse percurso a consciência alcança o reconhecimento de uma unidade entre o conceito e a objetividade, pela qual se revela a identidade entre o conhecimento de si mesma e o conhecimento do mundo. A “subjetividade não sabe mais o Universal como sendo externo a ela, como um objeto apresentado, mas como em si mesma. É a sua própria universalidade” (TJF, p. 187). Podemos dizer então que ao renunciar a sua finitude e particularidade, entregando-se à experiência reflexiva da consciência, o indivíduo se torna o meio pelo qual o universal alcança a forma consciente de si. Nas palavras de Hegel,

Eu sou eu mesmo a relação de ambos os lados da condição religiosa, os extremos da universalidade e da consciência em sua particularidade ou o sujeito de acordo com sua imediatidade. Eu que penso, que sou o que me ergue, o Universal ativo (efetivo), o Eu, o sujeito imediato, são um e o mesmo “Eu”. E ainda, a relação desses dois lados, que são tão acentuadamente opostos – a consciência e o ser absolutamente finitos por um lado, e o infinito do outro – existe na religião para mim. (...) Eu me ergo pelo pensamento ao Absoluto sobre tudo o que é finito, e sou a consciência infinita, e ao mesmo tempo sou a autoconsciência finita, apesar de toda a minha determinação empírica. Ambos os lados, assim como a relação entre eles, existem para mim. Ambos os lados procuram um ao outro, e os dois fogem um do outro. (LFR, p. 112-113. Citado por Bauer em TJF, p. 188)

O que resta então da substância ao final desse percurso? O universal abstrato é convertido em imagens que a autoconsciência “dissolve” ao apontar para suas contradições internas. Essas imagens são reconhecidas agora como fruto de uma relação interior da consciência com ela mesma. “Mas neste processo a autoconsciência se conduz através de toda a forma positiva de imagens mentais. Compreende-os como meros estágios e aparências de si mesma” (TJF, p. 188). Para Bauer

Isto implica dizer que no início o Eu tem de explicar a totalidade de sua diferenciação interna. Ele se coloca de fato como autoconsciência quando distingue a sua universalidade de sua individualidade, com ambos postulando-se como consciência. Mas finalmente, a autoconsciência se reconhece em suas diferenciações próprias, e assim se torna absoluta por si mesma, autoconsciência concretizada. (TJF, p. 187)

A subjetividade que assimilou em si a universalidade reconhece agora a substância como um momento de seu próprio devir. O conjunto de imagens em que se converteu a substância é reconhecido agora pela autoconsciência como o registro dos atos do espírito consciente. Aqui reencontramos nosso pietista, escandalizado com as revelações que “ele mesmo” faz.

Assim, a ira e a punição da justiça de Deus nada mais são que o Eu ameaçando a si, no espelho, com o seu punho fechado; novamente, a misericórdia e a graça de Deus nada mais são do que o Eu espelhado oferecendo sua mão. Religião toma essa imagem espelhada como Deus, a filosofia rejeita a ilusão e mostra ao homem que ninguém está por trás do espelho, que é apenas o reflexo do Eu com o qual, até agora, ele negociou, para o qual ele ofereceu orações, homenagens e sacrifícios. (TJF, p. 189-190)

Mas a consequência mais radical que Bauer extrai de sua análise é a total reconfiguração da relação sujeito-objeto. Outrora separados, uma vez tendo sido a subjetividade alçada à universalidade, o objeto revela-se como realidade intencional, isto é, produto da atividade deste próprio universal, que não está mais alienado na figura de um Deus, mas é sim a própria humanidade. As consequências dessa relação não ficam confinadas a uma experiência da consciência, pois a razão deve se realizar no mundo. A reconciliação

entre a razão e a religião, tão exaltada pelos velhos hegelianos, é apontada agora pelo pietista baueriano como o engodo que encobre a morte da religião.

Quantas pessoas de boa vontade não terá Hegel enganado (se eles permitiram-se enganar) com a frase tantas vezes falada "a reconciliação do espírito pensante com a religião?" Quantos foram lançados sob o feitiço das palavras mágicas – que, há alguns anos, eram um clichê na boca de todos – e então atraídos para longe do Deus verdadeiro e levados ao ateísmo? (TJF, p. 189)

Vemos então em que sentido Bauer aponta o Panteísmo como uma “casca” que encobre o verdadeiro núcleo na filosofia hegeliana. Não se trata de negar que exista um fundo panteísta nesse pensamento, mas de apontar que tal visão do universo cumpre um papel intermediário no caminho da consciência para alcançar o Saber Absoluto. “Esse panteísmo se explicita quando Hegel concebe uma substância que aperfeiçoa a si através de seu desenvolvimento interno. Isto é, quando o espírito finito é ele mesmo um momento do Universal” (TJF, p. 106). A ideia de uma substância infinitamente abrangente conduz a consciência particular à suprassunção, que devolve o universal à consciência.

Se então o espírito finito tem a essência absoluta como objeto, então a sabe como sua essência, e como consciência substancial é necessariamente autoconsciência. Se o Universal sabe a si na consciência finita, e o espírito finito encontra sua essência no Universal, este é um ato, um movimento. É uma e a mesma autoconsciência da Substância. (TJF, p. 107)

Essa elevação da consciência para além de sua particularidade conduz à reflexão pela qual a ideia de uma substância é negada, pois o Eu e seu objeto – o universal – não podem

continuar separados. A consciência é então “abrangida pelo movimento e desenvolvimento do próprio Universal”. Trata-se do

mesmo Universal que Hegel chama de "Espírito Absoluto", quando o seu curso é concluído e chegou a uma consciência de si mesma. É aquele Universal, revelado primeiramente à consciência finita, que eleva o espírito finito de sua finitude e o atrai ao movimento interior. É o Espírito Absoluto, que, no espírito finito, chama-se a si mesmo, isto é, refere-se a si mesmo. Em suma, a religião é a autoconsciência do Espírito Absoluto. Consciência finita é uma forma de aparência, que o Universal, a Substância, deu a si mesmo. É uma diferenciação interna, que o próprio universal postula e que deve postular, pois é somente através dessa consciência - do espírito finito - que se reconcilia consigo mesmo, e é só por essa anulação auto imposta que ele pode vir a si mesmo, e por isso irá chegar a um conhecimento de si. (TJF, p. 106-7)

1.4 – O Sistema hegeliano segundo a *filosofia da autoconsciência*

Se a consciência humana é o meio pelo qual o Espírito Absoluto pode chegar a um conhecimento de si, e se o Sistema hegeliano se funda (como dissemos acima) numa unidade entre lógica, ontologia e teoria do conhecimento, o Espírito deve também vir a ser efetivamente para se conhecer, e o processo histórico deve ser visto em conformidade com o processo de objetivação do Espírito. Por isso “Hegel fala muitas vezes do Espírito do Mundo (Weltgeist), e parece que ele o toma como um poder real. (...) Este Espírito do Mundo aparece para guiar a história a determinados fins” (TJF, p. 113).

Ao analisar a filosofia da história de Hegel nosso pietista encontrará a confirmação de

sua denúncia do ateísmo hegeliano, afinal o “Espírito do Mundo tem primeiro sua realidade no espírito humano”, ou, em outras palavras, “ele não é nada além do Conceito de Espírito, que se desenvolve e se aperfeiçoa no espírito histórico e na autoconsciência” (TJF . p. 115). A história universal é o vir a ser do Espírito do Mundo. Isso significa, segundo Bauer, negar qualquer poder de ordem divina atuando sobre a história humana. A “autoconsciência é o único poder do mundo e da história, e a história não tem outro sentido que não o vir a ser e o desenvolvimento da autoconsciência” (TJF, p. 115).

O Espírito do Mundo é apenas uma imagem que o Filósofo algumas vezes resgata e investe com os atributos divinos: com uma coroa, cetro e manto púrpura. Mas o Filósofo bem sabe que essa imagem apenas representa a autoconsciência, e ele não é avesso a devolver esses atributos divinos à autoconsciência, e colocar sobre a autoconsciência a coroa de Deus. (TJF, p. 116)

A reinterpretação do Espírito do Mundo como metáfora da autoconsciência traz consigo consequências para compreensão de conjunto do Sistema hegeliano, a começar pela forma com que a própria filosofia é entendida. A filosofia, afirma o pietista, é para Hegel o “Templo da razão autoconsciente (...). Os filósofos são os arquitetos desse templo, no qual o culto à autoconsciência é celebrado” (TJF, p. 125).

A história da filosofia, tal como narrada por Hegel, é ela mesma um processo de desenvolvimento da autoconsciência. Cada grande pensador teria contribuído com suas formulações para que a filosofia chegasse ao conhecimento de si como conhecimento do Absoluto. Esse processo não é, naturalmente, nem linear nem isento de contradições, mas realiza-se “sempre que a Ideia é apreendida e elevada à autoconsciência, e assim se desenvolve como o pensamento e conhecimento daquilo que é o espírito substancial de seu

tempo” (TJF, p. 127). Um sistema filosófico é uma forma de expressão do “espírito do tempo” do qual fala o filósofo.

Para desnudar esse lado do pensamento hegeliano, o pietista retoma os passos das *Lições de História da Filosofia*, e se escandaliza quando “nenhum filósofo entra em cena sem que Hegel o louve ou ridicularize conforme ele despreze a Deus ou o valorize” (TJF, p. 118). O ateísmo hegeliano poderia então ser mais uma vez demonstrado por sua estima a determinados filósofos, e especialmente pelo aspecto do pensamento de cada um deles que Hegel põe em destaque.

Nesse sentido, depois de lembrar Descartes como aquele que inaugura uma filosofia independente, fundada unicamente na razão, aparece Espinosa como “o ponto alto da filosofia recente (...), o começo de todo o conhecimento, no qual o homem se sacrifica para a substância e abandona sua particularidade, toda a importância, todos os princípios e de fato tudo o que, até agora, ele havia tomado como verdadeiro” (TJF, p. 118).

Após comentar o entusiasmo de Hegel para com a Moral espinosana, a polêmica contra Kant ganha destaque. Do ponto de vista do pietismo, apesar de Kant ter negado a possibilidade de afirmar teoricamente a existência de Deus, um “impulso de consciência” o teria despertado para seu erro, e ele ao fim “admitiu que a crença em Deus era necessária a fim de que a lei tivesse poder, e que o homem pudesse estar certo de que as contradições deste mundo seriam resolvidas no próximo” (TJF, p. 121). Mas seria justamente essa “conversão” que teria feito Hegel se voltar tão decididamente contra a filosofia kantiana. A recusa da filosofia moral kantiana se daria justamente pelo ponto que leva à aceitação de Deus, pois a concepção de que uma lei sagrada oferece uma reverência adicional à lei moral representa uma contradição direta com a proposição de que a moralidade consistiria precisamente numa reverência à lei simplesmente por seu próprio fim.

Mas a aversão de Hegel abrange, segundo Bauer, qualquer teoria apoiada sobre a existência de Deus e do mundo como sua criação, que configuram “apenas um esforço

desajeitado, e certamente não é uma visão filosófica” (TJF, p. 117). Seu incômodo frente a pensadores teístas só seria acalmado quando outro entra em seguida em cena apoiando pura e simplesmente na razão.

Finalmente, após Fichte ter destruído toda a realidade exterior à autoconsciência, o Filósofo chega ao seu lar, à autoconsciência. Agora Hegel está satisfeito, com Deus sendo total e completamente afastado, e não tendo sequer o valor de uma hipótese. O Eu tomou seu lugar, assim como tomou o lugar da substância. Se o Spinozismo é avaliado por Hegel como o começo necessário da filosofia, então a concepção fichteana do Eu a conclui. (TJF, p. 122)

A filosofia seria então para Hegel um modo de pensar que superou a esfera da representação, sobre a qual se assenta a religião. “Deus está morto para a filosofia, e só o Eu enquanto autoconsciência – “como autodiferenciação e oposição postas em si” – vive, cria, age e é tudo. O Eu é a verdadeira substância” (TJF, p. 122).

É importante notar o paralelismo entre, por um lado, a escolha de Bauer por quais pensadores destacar em meio a tantos analisados por Hegel nas *Lições de História da Filosofia* e, por outro lado, os momentos da experiência da consciência religiosa que alçam a autoconsciência humana ao plano da universalidade. Assim, Descartes seria representativo do momento em que o Eu encontra em si mesmo, na pura razão, o terreno sobre o qual deve se erguer toda consideração do mundo. Em seguida Espinosa aparece para conduzir a subjetividade a uma superação de sua particularidade por meio de uma visão panteísta do universo. Por fim, a filosofia de Fichte representaria um retorno ao Eu, agora dotado de uma universalidade que a identidade de si com a substância lhe confere.

Deste modo a história da filosofia não é mais vista como uma sucessão casual e arbitrária de visões divergentes, mas como uma disputa de posições apoiadas em diferentes

aspectos da realidade, que expressam dilemas inerentes ao Espírito e conduzem a autoconsciência humana a um conhecimento maior de si. Mas não apenas, pois “agora, uma vez que Hegel coloca o conhecimento e a teoria tão infinitamente alto, deve então afirmar que a filosofia, como o conhecimento do substancial, está em forma “acima de seu tempo” ” (TJF, p. 127).

Na interpretação baueriana aquilo que Hegel lê e valoriza numa filosofia precedente não é apenas a apreensão correta de um dado da realidade, mas sim a percepção de um movimento dinâmico que lhe é inerente, até porque a realidade para Hegel não é jamais estática. A filosofia expande o olhar do homem, mas este novo olhar não aparece descolado do mundo. Ao contrário, antecipa e aponta para uma transformação desse mundo. “Os filósofos são os Senhores deste mundo, e criam o destino da humanidade, e seus atos são os atos do destino” (TJF, p. 126).

Sendo assim, é de se esperar que Bauer aponte quê destino a filosofia hegeliana revela para a humanidade. Esse “sentido” não deve ser buscado num aspecto isolado do pensamento de Hegel. Sua colocação está tanto pressuposta ao Sistema quanto demonstrada ao longo do mesmo. Trata-se da *liberdade*, que, como vimos na introdução, Hegel apresenta como sendo a verdade do Espírito.

Filosofia é o berço interno do Espírito, que mais tarde caminhará para a forma real. Esse então é o ponto crucial ao qual a filosofia tem levado: que cada conhecimento não só desenvolve uma nova forma, mas um novo conteúdo também. Ao mesmo tempo a substância, afirmando-se, está na base da realidade, dominando-a diretamente e expressando-se em leis exteriores. Assim, o espírito não era radicalmente livre. Mas agora o conhecimento foi libertado, e o espírito e suas determinações relativas tomaram uma nova forma – a forma da liberdade e da autoconsciência. (TJF, p. 127-8)

CAPÍTULO 2

ALIENAÇÃO

2.1 – Da Crítica a Religião em geral à Crítica ao Judaísmo e ao Cristianismo

A reinterpretação baueriana da filosofia de Hegel está fundada na proposição de que a autoconsciência é a consumação do processo de autoreflexão da própria consciência, cuja exposição configura a *fenomenologia*, e que Hegel se refere a ela por meio de metáforas, que devem ser desvendadas a fim de permitir a correta compreensão do Sistema. O ponto sobre o qual Bauer insiste mais longamente é, como vimos, diferenciar a consciência religiosa da autoconsciência, mostrar como esta última supera a primeira e se caracteriza como consciência verdadeiramente humana, saber científico e filosófico, que revela ao indivíduo seu pertencimento a uma universalidade que é a própria humanidade, produtora de si mesma e de seu mundo.

Uma vez que a consciência religiosa fixa essa universalidade numa esfera transcendente, a universalidade da autoconsciência só pode vir a cena por meio de uma crítica a religião, que em Bauer encontramos tanto sob uma forma generalizada quanto dirigida a algumas de suas manifestações determinadas, especialmente o judaísmo e o cristianismo. Naturalmente a crítica a uma dada seita religiosa pressupõe e se apoia na crítica à religião em geral, mas esta não é mera reunião dos aspectos que seriam comuns a todas as religiões. Trata-se antes de apontar as consequências do aprisionamento, que se dá pela adesão dogmática a uma determinada fé, do Eu no plano da consciência religiosa, especialmente no que tange à maneira de encarar as outras religiões.

O primeiro elemento a destacar é então a pretensão de universalidade que cada religião carrega, que conduz inevitavelmente a uma tensão e conflito entre as seitas, já que a simples existência das demais prova a particularidade de cada uma, isto é, nega a sua universalidade.

Em todas as formas particulares de sua existência, a consciência religiosa quer ser importante e reinar exclusivamente. Assim, cada forma de religião

deve estar contra a outra em uma tensão fanática. Cada uma tem que odiar a outra. No entanto, a particularidade de cada forma só é possível por uma limitação com a ajuda da outra. Assim, cada forma tem um foco que a particulariza e que a assegura, não apenas em si, mas de um modo fora dela. (CE, p. 8)

No sentimento de insegurança que a existência de outras religiões desperta numa dada consciência religiosa, revela-se a dependência recíproca entre as seitas, na medida em que cada uma adquire forma determinada diferenciando-se das demais, negando todas as outras pela afirmação de sua pretensa universalidade. Mas essa dependência é também “um incômodo terrível para ela. Ela deve não apenas mobilizar-se contra este incômodo com o fogo do seu ódio, deve também erguer-se com a violência” (CE, p. 9).

A religião conduz então inevitavelmente a uma oposição de seus fiéis aos seguidores das demais seitas, e esta oposição não se limita ao plano teológico. “Cada seita deve abominar as outras como Satânicas” (CE, p. 9), e por serem manifestações de um mal devem ser combatidas com todos os meios. Toda a história das guerras religiosas, os absurdos e barbaridades cometidas pelos homens em nome da religião, expressam uma vez mais a impotência da consciência religiosa, sua incapacidade de demonstrar sua verdade.

Cada seita deve aparecer como a manifestação exclusiva da verdade divina, mas na medida em que a consciência religiosa é um estágio no processo interior à consciência humana que reflete sobre sua experiência (interior e com o mundo), não é de se surpreender que determinadas figuras religiosas se repitam mesmo em seitas surgidas isoladamente umas das outras.

Com orgulho os cristãos se deleitam na presunção de que a história sagrada do Antigo Testamento é uma profecia fatural do evangelista, um arquétipo antigo do futuro. No entanto, se o Deus pagão e histórias de heróis também

são analogias da história sagrada, e assim também são uma confirmação do sagrado, o orgulho da verdade privilegiada ainda está ameaçado, porque a verdade também é encontrada fora da revelação. Por exemplo, o conto de que Cristo nasceu de uma virgem é enfraquecido ao mencionar que Buda também nasceu de uma virgem. (CE, p. 49)

Assim, qualquer tentativa de afirmar-se sobre as demais conduz a consciência religiosa às mais flagrantes contradições. Por exemplo, os cristão eventualmente apontam aquilo que em seitas pagãs corresponde a um dogma cristão como sendo uma cópia criada pelo próprio Satanás para desviar o homem do caminho da verdadeira fé. Mas “quem então garante a vocês (cristãos) que ele (Satanás) não foi também o criador de sua revelação, seus milagres, e o Senhor da sua própria casa?” (CE, p. 50). Ou ainda, se as demais seitas não passam de “engano humano, por que não a sua também?” (CE, p. 50). Uma determinada seita não pode reconhecer em nenhum traço das demais (nem mesmo naqueles que correspondem ao que ela própria prega) uma manifestação equivalente da verdade divina, porque isso significaria abrir mão do privilégio do sagrado a que almeja. A consciência religiosa só pode responder a essas indagações com um dogmatismo cego, que é a renúncia à capacidade crítica da razão humana.

Seitas religiosas não rivalizam para um nivelamento teórico das diferenças, o que significaria um progresso em direção a uma consciência comum, como em debates científicos. Em vez disso, elas lidam com a questão prática da exclusão completa, o que implica uma questão que não deve ser completamente resolvida, pois nenhuma seita deve perecer – se não existir para as outras, a autoconfiança de autoridade exclusiva seria extinta em cada uma. (CE, p. 10)

Por um lado a consciência religiosa tem um papel a desempenhar no processo pelo qual o sujeito pode chegar à autoconsciência, pois é ela que permite a superação do particularismo onde o Eu se representava como estando em total isolamento. Uma vez cumprida essa etapa, o Eu poderia recuperar a si próprio, agora dotado de uma universalidade, posta pelo saber de seu pertencimento à humanidade criadora de si e de seu mundo. Entretanto, ao converter-se em uma dada religião, historicamente configurada, ela pretende ser a forma final de consciência, e conter uma verdade absoluta, que ela trata de traduzir em preceitos, ritos e dogmas. Ao fazê-lo, a religião se torna o maior obstáculo que o homem ergueu contra si próprio. “Deus é a barreira, ou melhor, a limitação do pensamento; a limitação e preconceito do pensamento objetivadas e elevadas a sua própria criação” (CE, p. 13). Mas o que leva o homem a recusar-se reconhecer o caminho ainda por trilhar em direção à ciência e à liberdade?

A depressão e o medo da escravidão, que não só desacreditam a humanidade, o gênero (der Gattung) e a autoconsciência, mas nem sequer têm a coragem suficiente para elevar-se à ideia de humanidade e da universalidade da autoconsciência, são o sofrimento que desconfia das leis da natureza e da história, e constituem a essência e a origem da religião. (CE, p. 12)

O fundamento da consciência religiosa é a ideia de uma substância universal, pela qual a consciência individual, o Eu, sacrifica sua particularidade. A consequência desse ato é, como vimos, a duplicação do Eu em uma consciência de si como ser por um lado empírico e por outro universal, em cujo enfrentamento reside a possibilidade de reconhecimento da unidade entre conceito e objetividade, que permite à consciência vir a ser forma autoconsciente do universal. A religião é, no entanto, o aprisionamento do homem naquela condição cindida, onde a universalidade é entregue a uma esfera absolutamente transcendente e o homem vive

em um constante pessimismo com relação a si próprio. Uma vez estando nessa condição, o homem

não quer nem saber ou ouvir que por sua verdadeira natureza ele é livre, que ele é o seu próprio legislador, mesmo quando fala a si mesmo em ter de submeter-se a uma lei estranha e despótica. Ele tem medo desta Boa Nova, que é a única verdadeira Boa Nova. Ele fecha seus próprios ouvidos antes desta mensagem, como se viesse de sirenes demoníacas. (CE, p. 14)

Por isso na religião o homem “entrega” todos os seus poderes a essa esfera transcendente: aos deuses ou a um único Deus. Daí o poder de resignação da religião. Assim como não é capaz de reconhecer a si próprio como criador de seu mundo, o homem religioso não reconhece sua capacidade de alterar as circunstâncias de sua vida, pois estas passam a depender sempre, em última instância, de uma vontade divina.

A religião é a passividade da humanidade (...). É o maior sofrimento que o homem foi capaz de infligir a si mesmo. É o medo da humanidade, a miséria e o vazio da mente, elevada a sua própria criação. É o desfortúnio do mundo que é contemplado, desejado e fixado como a sua criação. A religião perfeita é a perfeita desgraça do mundo. (CE, p. 13)

Mas mesmo sendo uma expressão do pessimismo do homem consigo mesmo, Bauer assegura que na religião a humanidade lida apenas consigo própria. “A humanidade não pode escapar de si mesma, porque ela é Tudo. Mesmo o Nada em que a humanidade se lança – na religião – é apenas o seu próprio ato, a sua própria fantasia arbitrária e sua própria miséria” (CE, p. 20). Por isso, tudo que é de interesse inevitável para a vida humana é tratado pela religião, embora sempre a seu modo. “Logo, amor, respeito próprio e reconciliação consigo

mesmo é um ensino e assunto da religião, e assim deve ser. Mas esse seu amor é arbitrário; o respeito próprio muda imediatamente de volta para o desprezo e desconfiança de si” (CE, p. 20). Mesmo quando proclama o amor como o seu valor mais elevado, “é absolutamente impossível que o amor possa realmente se desenvolver onde quer que a fé tenha a supremacia, porque nada é mais contrário ao amor do que o ódio, e o ódio é o que a fé impõe aos homens” (CE, p. 7).

Também a própria figura dos deuses está ligada aos assuntos humanos, especialmente à necessidade do homem em compreender os fenômenos do mundo. “Deus não é nada mais do que aquilo que os cientistas naturais empiristas chamavam, em seus galimatias, de um *poder oculto*” (CE, p. 105). As religiões buscam oferecer aos homens respostas a todos os seus anseios e indagações, além de servirem como guia moral, prescrevendo comportamentos compatíveis com a visão de mundo que elas conformam e ameaçando com punições “do além” aqueles que desobedecerem suas leis. “Suas crenças, seus dogmas, seus sistemas de crença são os extravios da fantasia que foi impregnada por alterações sensoriais” (CE, p. 105).

Ao enfatizar essa advertência contra as amarras da religião, Bauer nega a ela qualquer domínio especial frente a outros interesses humanos. A religião é antes “uma negação do mundo” (CE, p. 79). Vejamos então, agora com maior proximidade, as formas como a religião desempenha esse papel.

2.2 – O espírito popular judaico como isolamento à humanidade

A análise que Bauer faz do judaísmo aparece como um passo necessário para pensar adequadamente uma das grandes questões históricas de seu tempo: a situação política de exclusão das comunidades judaicas na Europa, e particularmente na Alemanha. Ele reivindica uma filosofia política alinhada com a *filosofia do direito* hegeliana, que, como vimos na

introdução, aponta no estado a realidade da liberdade do homem. Mas se uma Constituição política contém tanto a garantia de direitos quanto a prescrição dos deveres de seus cidadãos, a verdadeira liberdade política só pode existir se, por um lado, ao mesmo tempo em que as leis não contenham preconceitos religiosos, por outro os próprios cidadãos que professem essa ou aquela religião não deixem jamais de cumprirem, por isso, seus deveres para com o estado.

Frente a essa questão, Bauer começa por refutar a posição daqueles que defendiam a concessão de plenos direitos políticos aos judeus com base no argumento de que essa religião seria “o apoio mais firme para as virtudes civis e sociais” (QJ, p. 27), por estar fundada sobre a lei mosaica¹.

Mas o que é o “mosaísmo puro”? Essa constituição que prescreve o rito do sacrifício, o sacerdócio e relações de propriedade que somente são possíveis em Canaã com a soberania do povo como única condição, ou seja, coisas absolutamente impossíveis hoje. (QJ, p. 27)

Rejeitando qualquer tentativa de basear as virtudes civis com base na moral religiosa, Bauer afirma que as virtudes cultivadas pela lei mosaica são virtudes para um mundo que já não existe mais, que a história deixou para trás. Esse anacronismo seria um dos primeiros pontos da religiosidade judaica que precisa ser compreendido e criticado antes que possamos formular adequadamente o problema da libertação dos judeus. Assim,

A ideia do judeu que vive em obediência a uma lei que, na realidade, não executa nem pode executar é, no caso mais favorável e se expressando da maneira mais moderada, fantasiosa. É uma desonestidade intelectual e uma

1- A Lei Mosaica é a lei dada por Moisés aos homens. Trata-se não apenas dos 10 mandamentos que no Êxodo narra-se ter Moisés recebido de Deus no Monte Sinai, mas da Torá ou Pentateuco (os cinco livros do Antigo Testamento bíblico supostamente escritos por Moisés: Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio) e do Talmud, um extenso registro das discussões rabínicas acerca das leis, costumes e história do judaísmo.

ilusão (...). A lei mosaica tornada uma quimera, o mosaísmo idealizado, isto é, refinado ao extremo, que vive na cabeça de sofistas e que já não tem fundamento, é atualmente o único mosaísmo que existe. (QJ, pp. 28-29)

Os mais apegados à tradição falam ainda da necessidade de purificar o mosaísmo da influência do Talmud². Mas aqueles que pretendem defender o mosaísmo, diferenciando-o do Talmud, não percebem o descolamento desta lei com o mundo contemporâneo, e por isso não compreendem que o Talmud é justamente esse esforço impossível de desenvolver a lei mosaica. “O Talmud é o desenvolvimento da lei mosaica e do Antigo Testamento, mas seu desenvolvimento quimérico, ilusório e insignificante” (QJ, p. 29), e este é o único desenvolvimento possível da antiga lei, porque as condições de vida às quais ela se referia já não existem mais. “O verdadeiro mosaísmo tornou-se perfeitamente impossível. O judeu que pensa simplesmente obedecer a lei mosaica vive em uma ilusão. O Talmud é o mosaísmo que perdeu seu fundamento.” (QJ, p. 30)

Postas essas considerações, Bauer entende que a indagação a ser feita é se um povo que formulou para si uma lei como o mosaísmo pode possuir uma verdadeira moralidade. Afinal, “as leis religiosas são a expressão, surgida dos próprios povos, daquilo que consideram como sua verdadeira essência” (QJ, p. 38). Soma-se a isso o fato de que nas mais diversas culturas a iniciação religiosa constitui um momento importante do processo de formação dos indivíduos, de disseminação de valores e práticas. É preciso portanto, para Bauer, investigar os princípios do judaísmo, a fim de determinar a natureza do relacionamento religioso em seu interior, para aí então encontrarmos a forma como seus praticantes se relacionam com o mundo, onde reside a resposta que precisa ser encontrada.

2- Livro sagrado do judaísmo, que consiste na discussão e explicação da Torá, os cinco primeiros livros do Antigo Testamento bíblico, cuja autoria a tradição atribui a Moisés. É composto de duas partes. A Mishná foi composta entre os séculos III e II a.C, e é uma transcrição da Lei Oral judaica. Já o Guemará, escrito entre os séculos I e V d.C, é uma compilação das discussões entre os mais eminentes rabinos da época acerca do significado da Torá, de modo a dar forma à religião judaica, definindo com clareza suas leis, ritos e costumes.

Para Bauer, todos os preconceitos religiosos e toda a liturgia judaica são essencialmente arbitrários. Isso porque, no judaísmo, a lei é

uma determinação que nada tem em comum com as relações para as quais ela deve ser Lei. A lei é simplesmente o arbitrário, e são seus servidores aqueles que devem obedecê-la imediatamente sem saber por quê, e, conseqüentemente, sem autorização para fazer perguntas” (QJ, p. 38).

Somado à história sagrada do judaísmo, todo esse conjunto de arbitrariedades pressupõe a falta de liberdade do judeu, que acaba tendo conseqüências em outros planos da vida além do religioso. O resultado disso é que o judeu não se reconhece jamais como agente ativo em seu devir histórico. “Um espírito popular que se dá leis desta maneira e se relaciona com elas é interiormente obscuro e fechado. (...) Sua própria obra aparece a ele então como a vontade e a ação de uma potência estranha: a potência divina” (QJ, p. 38).

Aqui encontramos a característica fundamental do relacionamento religioso judaico: o temor ao Senhor. “Nele a relação da consciência para consigo própria, a autoconsciência, é totalmente cindida, e o Eu entendido apenas como uma consciência simples, crua e bárbara, fixado em isolamento mudo perante o poder infinito de Deus” (TJF, p. 151). Isto é, na consciência religiosa configurada pelo judaísmo o Eu representa-se em unidade abstrata consigo mesmo, sem inclinações para com o universo espiritual, que está inteiramente fora de si na figura de Deus, com quem jamais estará em unidade, pois apenas teme a ele. Esta consciência procura então “recuperar o seu ser perdido ao afirmar fins finitos e egoístas, confirmar a si através do egoísmo.”

Esta inculta e bruta autoconsciência, que ainda está sem a compreensão geral e a razão, tem o caráter de imediatismo e sensualismo. O fim e conteúdo

singulares deste Eu é o "eu" tomado como "este aqui", como fixado na particularidade imediata. (TJF, p. 152)

O egoísmo característico do judaísmo decorre de seu desinteresse para “com os interesses humanos em geral”, donde “o cuidado com seu benefício particular passa a ser seu único negócio” (QJ, p.15). O segundo elemento fundamental do relacionamento religioso no interior do judaísmo, e que decorre diretamente da consciência egoísta, é o retorno à consciência servil. Representar-se como estando a serviço desse Deus é a forma de justificar, religiosamente, o modo de vida e a cultura do judaísmo. Afinal, o Senhor é “senhor” unicamente em oposição ao servo.

Esse mesmo medo, em que o servo se considera nada, ainda serve para restaurar sua justificação. Então justificada, a consciência servil recua ainda mais sobre a sua própria particularidade e, portanto, encontra segurança em seu egoísmo obstinado. Agora, acreditando estar justificada em seu egoísmo, este *egoísmo exclusivo*, em razão de uma decisão de outro mundo, segue-se que o seu Deus é, então, o exclusivo Senhor e Deus de somente este único povo. (TJF, p. 153)

Curiosamente, é sobre a consciência servil que se funda o maior privilégio que o judaísmo reivindica para si: o de ser o *povo escolhido*. Esse exclusivismo, reproduzido na tradição judaica da maneira mais rudimentar possível, pelo controle da linha sucessória, que induz a um isolamento frente aos demais povos, desemboca na ideia de que aos hebreus está reservado um lugar especial no mundo.

O servo trabalha por um salário, por seu pão de cada dia e acredita-se no direito de reivindicar essa recompensa. Vida e bem-estar é o seu objetivo.

Ele quer preservar, tanto quanto possível, a sua vida e a de sua família. Assim, o total conteúdo e propósito deste ponto de vista é a existência da família, e para garantir a sua existência Jeová deu a seus servos a Terra Prometida. (TJF, p. 153)

Bauer questiona então como um povo que reivindica para si próprio um privilégio absoluto, pode pretender ser legítima sua reivindicação, apresentada a um Estado que professa outra religião como religião de Estado, em prol de uma igualdade de direitos com os demais cidadãos que, por sua religião, gozam de privilégios. Essa contradição demonstra que a moral da qual os judeus se orgulham é a tal ponto estreita que eles sequer puderam formular uma reivindicação coerente de liberdade.

A servidão é obediência abstrata, sem interioridade. Esta conduta legislada é, em si, indeterminada, isso é, essas ações prescritas não possuem mérito por si próprias, e por essa razão elas obtêm seu caráter determinado de uma forma totalmente externa e arbitrária. As leis não são como as determinações éticas ou morais, nem como as leis da razão, mas apenas comandos positivos (...). O judaísmo carece, como dizia Hegel, de um "propósito universal". (TJF, p. 154)

Por ser essencialmente estranha, dita manifestação da vontade divina, a lei nunca pode estar em unidade com a vida do povo judeu. “Os judeus são, portanto, na história mundial, o único povo que jamais pode colocar-se de acordo com sua lei, e que só a executou deixando de ser um povo, quando perdeu sua independência nacional” (QJ, p. 43).

Se o judeu se relaciona na religião com uma lei fantasmagórica, uma lei imposta arbitrariamente desde o plano divino, e que é incompatível com a vida no mundo real, qual relação poderá ele ter com uma “lei moral”? Por ser impossível pô-la em prática, a lei judaica

é incapaz de despertar no judeu um senso ético. Ademais, seu isolamento, somado à servidão e demais princípios do mosaísmo, impede que os judeus se envolvam na prática com as questões históricas das nações em que vivem.

Como está composta por disposições arbitrárias e não leva em conta a natureza das circunstâncias reais em que vive o povo, conferirá a este uma resistência excepcional e tornará possível que se mantenha sem mudanças em meio aos outros povos, mas só alcançará este fim impedindo o povo de integrar-se com os interesses desses outros povos, ou mesmo de adquirir uma opinião sobre o que movimenta a vida histórica destes (QJ, p. 45).

O respeito à lei é, portanto, a tal ponto impossível que se converteu em pura aparência hipócrita. A obrigação de não trabalhar aos sábados, por exemplo, só pode ser cumprida com a condição de colocar outros para trabalharem para o judeu neste dia, como se isso os tornasse menos responsáveis pelo que “seu servidor realiza por sua ordem e para o seu gozo” (QJ, p. 46). Esse tipo de contradição ocorre porque está na essência do judaísmo convencer seus fiéis a considerarem-se privilegiados. Mesmo quando almejam igual participação nos assuntos do estado, e por isso falam em igualdade, os judeus refutam seu discurso com seus atos quando, por exemplo, suas leis alimentares os separam de todos os demais e julgam aos outros “impuros”.

As normas religiosas que versam sobre a relação do judeu com seu próprio corpo ou com sua alimentação apontam “na natureza um inimigo espiritual, o mal e o império do pecado” (QJ, p.45), e em meio ao desenvolvimento histórico da Europa ocidental moderna não fazem o menor sentido. Igualmente incompatível com a modernidade europeia é a existência do sistema de castas e hierarquia entre os judeus. Para Bauer “existe hierarquia em todas as partes onde, para existir, o espírito do povo não tem, em nenhum de seus membros,

força, liberdade, mobilidade ou capacidade de desenvolvimento” (QJ, p. 41).

Todas as tentativas de reabilitar uma tal religião passam por colocar em destaque um elemento de sua dogmática que seja pretensamente universal. Mas o isolamento inevitável que é aí processado implica necessariamente em distorções. Por isso Bauer se coloca contra os “teólogos judeus e cristãos que insistem em afirmar que a lei do Antigo Testamento ensina o amor universal e a moralidade” (QJ, p. 33). Afinal, o antigo testamento retrata o judeu como o povo escolhido, de modo que, para o judeu, “somente o compatriota é o irmão e próximo do judeu, e todos os outros povos, fora o seu, passam aos seus olhos e devem aparecer segundo a Lei como injustificados e desprovidos de direitos” (QJ, p. 33). Sempre que o Antigo Testamento aparenta aproximar-se do amor humano em geral, os limites da nacionalidade excludente vêm anulá-lo. A representação de um amor universal está em constante contradição com esse princípio de exclusão inerente ao judaísmo.

A fé mais importante para os judeus é a fé em seu privilégio, motivo pelo qual cultivam um desdém pelos demais povos, com os quais não podem amalgamar seu destino. O judeu se considera membro de um povo “escolhido”, especial. “Todo outro povo, em comparação com este, não era realmente um povo; como povo escolhido, eles eram o único povo verdadeiro, o povo que deveria ser todo povo e apoderar-se do mundo” (QJ, p. 16).

Mas a representação do povo de Israel como sendo o “povo de Deus” implica numa contradição – afinal, esse povo único não é o que deveria ser, a saber, único – que culmina na atitude de oposição injustificada contra todos os demais povos (QJ, cf. pp. 41-42). Nem a condição milenar de exilados dos judeus abalou o princípio exclusivista dessa religião. Pelo contrário, o elevou ao mais alto grau. O judeu segue sendo sempre o membro do povo escolhido, e sua vida atual nada mais é que um tempo de provas até a chegada do messias.

Os defensores da emancipação (dos judeus) deveriam portanto proporcionar a prova absolutamente impossível de proporcionar, de que uma comunidade

que vê só no futuro e nos céus o tesouro caro a seu coração poderia contribuir para os negócios do estado e a história deste mundo com uma participação sincera e cordial. (QJ, p. 46-47)

Para Bauer “ao invés de admirar a resistência do espírito popular judío e considerá-la uma vantagem, cabe melhor perguntar o quê no fundo é ela e de onde provém” (QJ, p. 13). Toda a formação histórica das nações ocidentais passaram, cada qual ao seu modo, pela mescla de várias etnias, que em alguma medida abandonaram suas particularidades e modificaram seu próprio caráter, pois “a história exige essa mudança” (QJ, p. 13). Assim, Bauer afirma o caráter a-histórico do povo judeu, fundado em sua essência oriental, cujos povos têm em geral liberdades individuais extremamente limitadas, o que resulta numa incapacidade para a evolução histórica.

Os judeus não se engajam nas atividades que visam alcançar um interesse geral de um dado Estado, mesmo que vivam em seu território. Que sejam um povo “sem história” se prova, além disso, atentando-se para a falta de interesse e dedicação destes para com atividades fundamentais para que exista “história”. As grandes realizações da história da Europa ocidental não contam, afirma categoricamente nosso autor, com contribuições de judeus. Bauer se pergunta: “Pode o judeu, enquanto judeu, trabalhar pelo progresso da arte e da ciência, combater a hierarquia em nome da liberdade, interessar-se realmente pelo Estado e refletir sobre suas leis gerais?” (QJ, p. 12). Trata-se sem dúvidas de uma afirmação polêmica, que pode até mesmo despertar uma desconfiança quanto a possibilidade de estarmos diante de uma formulação preconceituosa, do tipo racista ou mesmo antissemita. Cabe, no entanto, esclarecer que muito distante dessas formulações (que já se proliferavam na época), Bauer é favorável a uma integração universal entre a humanidade, e um ataque dessa natureza ao povo judeu é para ele uma mera constatação empírica, cuja explicação encontra-se na educação com a qual essa religião forma seus seguidores.

O judeu não demonstrou aptidões para as artes e as ciências porque a seu espírito falta a liberdade e a extensão necessárias para estabelecer uma relação livre e humana com outros povos, e para ocupar-se teórica e livremente da natureza e dos interesses humanos. (QJ, p. 40)

A situação de exclusão social em que se encontram os judeus não poderia justificar toda essa situação, pois em alguma medida o judeu também se exclui a si mesmo. Na sociedade ocidental, ao contrário, multiplicam-se para Bauer os exemplos de grandes expoentes das artes e ciências que surgiram das camadas pobres e oprimidas da sociedade.

Quantos trabalharam na arte e na ciência, e adquiriram notoriedade nelas, que surgiram das classes mais baixas da sociedade e tiveram que vencer obstáculos excepcionais para abrirem caminho ao domínio da arte e da ciência? Por que os judeus não se elevaram a elas? Isso tem que ser devido ao fato de que seu espírito popular particular se opõe aos interesses gerais da arte e da ciência. (QJ, p. 12)

Por isso, para Bauer, é inútil ofertar-lhes a liberdade e a igual participação nos assuntos do Estado, pois eles mesmos tratariam de suprimir tais liberdades, já que sendo sua principal preocupação a preservação desse seu “status” diferenciado, não podem se “misturar” ou confundir com outros povos. Por fim, o Estado cristão que nega aos judeus os “direitos do homem e do cidadão” não faz mais que aquilo que os judeus gostariam de fazer, e fizeram no tempo em que existiu sua teocracia.

2.3 – O cristianismo como consumação das contradições da consciência religiosa

A abordagem baueriana do cristianismo é em grande medida uma revisão do sentido que guardava o lugar que lhe fora reservado nas LFR. Ao tratar do judaísmo, embora a preocupação central seja apontar as consequências ético-políticas da formação do indivíduo cuja consciência encontra-se aprisionada no relacionamento religioso judaico, fica preservado o fundamental da filosofia da religião de Hegel: o judaísmo segue no campo da religião natural, porque desconhece o *homem* em sua essência universal e supre apenas as necessidades do homem interessado no mundo externo, natural. Daí a importância imputada aos laços sanguíneos, familiares e de tribo/nação. Como consequência, o judaísmo é uma doutrina que exclui os demais povos, na medida em que o povo hebreu é dito o "povo escolhido". O cristianismo, por sua vez, seguirá sendo descrito como a religião consumada (ainda que com maior destaque para aquilo em que configura uma consumação do judaísmo), mas o significado atribuído a este lugar é radicalmente diferente. Se a religião é, para Bauer, um obstáculo para que a consciência se eleve à verdadeira universalidade, o cristianismo é a maior violência praticada pelo homem contra si próprio e a consumação desse empecilho.

O primeiro aspecto dessa abordagem crítica é um paralelo extremamente irônico com o paganismo antigo. O simbólico nas religiões pagãs se torna "história sagrada" no cristianismo. Na antiguidade, o essencial ao mito é aquilo que ele ensina, e não que o que ele narra tenha de fato ocorrido. Mas aquilo que os pagãos narravam cientes de ser algo impossível, "para o cristão não apenas é possível, como também é uma realidade sagrada, uma história sagrada" (CE, p. 77). O cristianismo exige então que o homem reconheça como uma verdade essencial fatos que contradizem até mesmo suas atividades cotidianas corriqueiras.

O ser humano não exige água de uma pedra seca, nem mesmo de ninfas. Em vez disso ele obtém o seu frescor da nascente e do riacho. Se ele quer tomar vinho, ele não resmunga à água, nem evoca a Baco. Ao contrário, ele espera que o vinho provenha da parreira. (CE, p. 77)

Essa sacralização do impossível não é isenta de consequências. Quanto mais o homem é levado a crer numa realidade essencial descrita por fatos impossíveis, mais forte será o estranhamento que sente perante seu próprio mundo, e mais preso a uma expectativa do “além” viverá. Mais ainda, a contraditoriedade entre a experiência religiosa e a experiência empírica contaminará todo o sistema da religião, inclusive a representação da divindade todopoderosa em quem reside toda a verdade. Assim,

O politeísmo dos pagãos, que reverencia poderes individuais que os homens devem obedecer e servir em diferentes deuses, é um sistema claro e razoável em comparação com o monoteísmo cristão que agrega inumeráveis qualidades auto-contraditórias ao seu Deus único. (CE, p. 22)

Para Bauer os atributos divinos são puramente arbitrários. Ademais, “quanto mais um Deus se torna completo, mais se torna humano, mais encontra a humanidade dentro de si mesmo, e mais pura se torna a expressão de sua arbitrariedade. A conclusão da religião é a vitória absoluta da arbitrariedade” (CE, p. 23). Isso porque, como já dissemos, o homem relaciona-se apenas consigo mesmo na religião. Os atributos divinos são atributos humanos, representados com infinita potência. Entretanto, quais entre os atributos humanos a religião projeta em seu Deus, bem como qual é a pretensa realidade dos mesmos, é algo completamente arbitrário.

O Deus cristão é definido como absoluta perfeição, amor, onisciência, onipotência e onipresença. Mas “aqui neste mundo terreno Deus permite que o sol se levante igualmente

sobre os justos e os injustos” (CE, p. 24). Deus seria, portanto, cruel. O cristão responde que a bondade ainda é demonstrada aos justos. “Como se a separação entre uma casta privilegiada e seus opostos, que é necessariamente definida com isso, não fosse sempre prova de indiferença e arbitrariedade!” (CE, p. 24), responde Bauer.

O infinito amor de Deus, que o verdadeiro cristão deveria incorporar como seu traço mais distintivo, é a expressão mais clara da contraditoriedade imanente à consciência religiosa cristã. A verdadeira forma de manifestação do amor incondicional a todos os homens é o espírito de perseguição e a fúria destrutiva do cristianismo para com os seguidores de qualquer outra fé. No plano simbólico, “o inferno é a obra-prima do entusiasmo do amor cristão, revelado como a base da paz eterna” (CE, p. 27).

O inferno é a idealização cristã de um destino eterno, reservado a todo não-cristão, que seja análogo ao destino que, com a benção da Igreja, oferecem na prática a todos os infiéis, isto é, a fogueira, a espada, o chicote e todos os sofisticados instrumentos de tortura da instituição inquisitorial. E inseparável deste ícone do amor cristão está a representação de um “mal absoluto”, também personificado, assim como o seu Deus, agora na figura de um demônio – o Diabo ou Satanás. “O *Nada* é igual a Deus e tem sido seu companheiro rabugento por toda a eternidade. (...) No Diabo o *Nada* eterno e sua arbitrariedade apareceu para governar o mundo, porque o Diabo é a verdade do *Nada* eterno, ele carrega com razão o chicote de Deus” (CE, p. 27).

Em verdade, muito mais que Deus, é a figura do Diabo que está colada à representação que o homem faz de si próprio no cristianismo. Afinal, “se a religião acusa e calunia, e deve caluniar, a humanidade como vã, impura e perdida, obviamente é o Diabo quem mais abertamente dá voz interior ao coração do homem e quem faz a humanidade trabalhar mais puramente” (CE, p. 28). Toda a liturgia e todos os deveres prescritos, a promessa de uma redenção final eterna ou mesmo todos os ensinamentos de Cristo teriam pouco significado se não fosse pelo Diabo. Este é um sustentáculo ineliminável para a religião cristã, pois “se não

houvesse o Diabo é óbvio que não haveria nenhum pecado contra Deus. Onde não houvesse pecado contra Deus não haveria nada a dizer sobre a queda dos nossos imaginários primeiros pais e aquele tão rentável pecado original” (CE, p. 29).

A contradição é explícita. Deus criou o homem a sua imagem e semelhança, mas tudo o que a religião cristã enxerga no homem real é o oposto do seu criador: carência, pecado, fraqueza. A representação originária do homem é a “queda”, imagem da perda de sua natureza divina, que no entanto estava mais no mundo em que vivia e do qual foi expulso do que em si próprio. Mas essa contradição reverbera ainda mais:

O Deus todo-poderoso teve de criar a humanidade para o Diabo possuí-la. Ele deve suportar que a vontade do Diabo reine sobre ela. Apesar de toda sua intervenção Ele não pode fazer o Diabo se render na maioria das pessoas. Sim, mesmo nos corações onde os pastores pretendem ter ganho um lugar, Deus não pode proteger-se contra os ataques astuciosos do Diabo, e por isso na maioria das pessoas Deus deve render-se novamente, contra a sua vontade. (CE, p. 28)

O cristianismo precisa então mergulhar num mar de subterfúgios teológicos e volteios intermináveis para confundir seus fiéis a tal ponto que não sejam capazes de reconhecer tantos absurdos. Isso com a ajuda, é claro, da ameaça de que a simples indagação racional acerca de questões dessa natureza sejam já inspirações malignas.

Deus é o todo-poderoso. O Diabo, como seu oposto, não pode possuir nenhum poder real, sob pena de negar a Deus a essência divina. Entretanto, todo o significado cristão para a vida neste mundo resume-se a uma luta contra as influências diabólicas.

Parabenizamos o cristão pela coragem incrível com a qual luta contra um inimigo que possui 'inegável impotência'. Ao mesmo tempo, gostaríamos de

lembrá-lo que o Ser Eterno (do mesmo modo corajoso), que só pode preservar-se pela exclusão do seu oposto, não pode ser eterno neste caso, mas só intolerante e, em qualquer caso, ou fraco, ou estúpido ou mau Ele próprio. Vamos nos abster de tais palavras, falando de um Ser Eterno, e deixe-nos em vez disso examinar o único fato dado: que uma consciência pode suportar a contradição de que uma pré-condição continua a ser necessária, mas não é para ser utilizada. Então, podemos perceber nisso apenas uma maldade que tenta sufocar o pensamento por uma impossibilidade imposta, e obscurecer o pensamento com uma passagem incerta para a mais alta sabedoria. Esta obstinação perversa e violenta da consciência vazia é o verdadeiro Diabo. (CE, p. 26)

Noutras palavras, se Deus é a verdadeira natureza humana e o Diabo é a sua negação, este último encontramos na religião, e em forma mais acabada no cristianismo, como a proibição do pleno exercício da razão, impossibilidade de reconhecimento de todos os homens como iguais membros de uma só generidade e imposição de uma negação total do mundo. Ao nos aprofundar na questão dessa tripla negação do homem – negação de sua faculdade racional, de seu ser genérico e do mundo empírico como seu mundo – podemos compreender melhor a essência contraditória do amor cristão.

Como para o cristão não existe salvação fora de Cristo, a doutrina do amor ao próximo deve ser posta em segundo plano, e suportar mais essa contradição. O reino dos cristãos “não é deste mundo”, isto é, “este” mundo é um mundo de falsidade e pecado, e o verdadeiro mundo é o mundo do além. Igualmente, a essência do homem não é sua humanidade, mas sim sua alma a ser salva. O não-cristão é então para o cristão um ser absolutamente estranho, e o amor cristão não é amor humano a tudo aquilo que é humano. Ao contrário, trata-se de um amor que se oferece àquilo que está fora da humanidade, e disso se alimenta; “não é amor humano, é sobrenatural, e a igualdade a que tende é uma igualdade maravilhosa, que só pode

formalizar-se com desigualdades neste mundo” (QJ, p. 54). Desse modo, apesar de receber em seu seio todos aqueles que se convertem, representando assim uma aparente superação do exclusivismo judaico, o que o cristianismo tem a oferecer à humanidade propriamente dita é apenas seu ódio e aversão.

Sob o cristianismo a humanidade se unificou em uma santa irmandade. (...) Mas esse amor ainda não era amor verdadeiro, porque não era o amor da humanidade para consigo mesma. O cristianismo não reconhece a humanidade, mas unificou as pessoas apenas pelo estranho intermédio de um foco sobre-humano, de outro mundo. Assim, o seu amor era de mentalidade estreita e violenta. Foi muito mais uma criação exclusiva. É o ódio contra o laço humano universal, a mania de perseguição contra aqueles que iriam investigar a substância, os caminhos e os meios de preservar o amor pela própria humanidade. Assim, o enigma do amor religioso é desvendado reconhecendo-o como ódio. (CE, p. 32)

A contraditoriedade do amor cristão não é encontrada apenas no ódio que cultivava aos “infiéis”. Já se manifesta antes disso quando “dizem ao crente para amar o ser-supremo que primeiramente e acima de tudo ele deve temer” (CE, p. 20). Só se é verdadeiramente cristão sendo temente a Deus, pois aos olhos do senhor seremos todos julgados. O cristão é então intimado a amar um ser que está além de sua experiência e compreensão, e que ele deve antes disso temer. O amor cristão é portanto uma forma de amor que o próprio crente não reconhece em sua vida natural como amor. E a maneira de tentar resolver essa contradição é fazer com que o “medo – a alma da religião – encontre a verdadeira expressão de si mesmo e de sua matéria no Diabo” (CE, p. 26).

O amor que o homem reconhece em sua vida terrena como amor é inseparável da

satisfação de suas carências (físicas, afetivas ou intelectuais) que a pessoa ou objeto amado proporciona. Mas o cristianismo ensina o homem a temer a presença diabólica em todos os prazeres de sua vida, os quais ele deve então negar e renunciar. Deve em primeiro lugar renunciar a suas faculdades intelectivas, pois a razão não pode jamais se saciar com as verdades da religião. Assim, “se a religião é a sepultura da razão, o inferno é o ponto mais profundo nesta cova em que a humanidade está sendo enterrada viva” (CE, p. 27).

A irracionalidade da ideia de um Deus perfeito, que cria o homem a sua imagem e semelhança para uma vida efêmera num mundo imperfeito e cheio de tentações (um mundo em última instância falso, porque o mundo verdadeiro é o mundo do além) após a qual será condenado ao sofrimento eterno no inferno, é uma das expressões maiores da desumanização do homem promovida pela religião.

A auto-criada miséria da vida real é a prova de que desta forma o homem conhece apenas o negativo para aconselhar-se. Em meio a todos os seus medos e preocupações para que se abstenha de sujar-se, ele não tem tempo para se lavar e mostrar sua cara para o mundo do modo como foi criado pela natureza e animado pelo espírito livre. Seu medo de si próprio dissolve todo verdadeiro autoconhecimento, autoestima e amor pela humanidade. (CE, p. 19-20)

Uma vez capturado pelas amarras da consciência religiosa cristã o homem está condenado a uma existência miserável e repleta de culpa. “De onde deve vir a paz interior quando a todo momento que nos veem felizes e contentes nos acusam de violação do nosso primeiro dever cristão?” (CE, p. 18). O dever maior do cristão está em ocupar-se com os cuidados para com sua alma, em encontrar os caminhos que levam à salvação. Sempre que se dedicar a desvendar os mistérios da natureza, ocupando-se da ciência, ou entregar-se às mais

diversas formas de saciar os mais diversos desejos carnis, estará se afastando da religião e colocando em risco o destino de sua alma. Essa absoluta renúncia é o preço a pagar por um lugar no paraíso.

A promessa de bem-aventurança futura é como a pregação da reconciliação. Para sermos abençoados no futuro temos de nos considerar miseráveis na vida real: para nos reconciliarmos temos que nos considerar primeiro como perversos, ou melhor, pecadores irremediáveis e incuráveis. (CE, p. 18)

É verdade que a igreja cristã proclama alguns homens como “santos”, mas isso não significa que ela espere a santidade de todos os seus fiéis. Pelo contrário, a reverência a uma vida que é a negação de toda vida é um meio de atrair os homens ao seio dessa instituição. Afinal, “se ele já foi fraco e se esqueceu de que sua alegria deve ser apenas pelo senhor, então ele deve condenar a si mesmo como pecador” (CE, p. 63), e a igreja cristã monopoliza sua única saída, o perdão divino por intermédio da confissão. O sadismo desse sacramento acentua o sentimento de depressão do cristão por sua condição mundana, reforçando a recusa de sua vida terrena.

Neste mundo, ou em qualquer outro mundo, o cristão é um estranho e peregrino onde não tem um lar permanente. O cristão ao invés disso procura por um lar futuro e despreza a existência deste mundo, uma vez que, tendo nascido de novo, ele será chamado para uma herança eterna, imaculada e sem desvanecimento, assegurada no paraíso. (CE, p. 57)

O cristão se sujeita à repressão de toda sua existência pela espera dessa recompensa futura. “Entretanto”, ironiza Bauer, “ele já tem a sua recompensa: a sua inutilidade é seu verdadeiro céu e seu coração vazio e morto é o seu tesouro sem lugar. O cristão é perfeito

quando ele suprimiu toda autoestima e perdeu todo o respeito próprio” (CE, p. 59). O catecismo é precisamente o processo que deve resultar no esvaziamento do homem.

O vazio interior pelo qual o cristão deve se esforçar, a remoção de todos os desejos e a extinção do fogo interior, resulta ou em completa indiferença e indolência para com as relações mundanas, ou em covardia, ou numa hipocondria com a qual a pessoa acéfala tortura a si mesma e a seu ambiente.

(CE, p. 61)

Se a única coisa preciosa para o cristão é sua alma, e o único mundo verdadeiro é o paraíso, “por que a ciência? O que pode interessar a um cristão neste mundo? Para ele, a única coisa interessante sobre o mundo é a sua destruição, destino pelo qual ele não pode rezar mais fervorosamente” (CE, p. 60). Não se pode esperar que alguém se dedique ao aperfeiçoamento de algo que ele foi convencido, pela religião, a enxergar como um mal, uma afronta à justiça divina. “De fato, se se proíbe o meu desejo por uma coisa, como posso lutar por ela? E se eu não lutar por ela, o que será da sociedade?” (CE, p. 58). No cristianismo o homem é despojado de suas motivações subjetivas em prol do aperfeiçoamento da própria humanidade. “A virtude e salvação cristã é o fanatismo e entusiasmo do isolamento e da oferenda como sacrifício de todos os objetivos humanos” (CE, p. 67).

O cristão deve então passar toda a vida a espera de seu fim. E sabendo-se pecador estará sempre numa relação de negação e culpa com tudo o que lhe proporciona satisfação, alegria e prazer. O entusiasmo e a dedicação ao trabalho deixam também de fazer sentido, já que esta atividade visa atender a necessidades da vida humana. “Junto com o desejo e sentimento de autoestima que temos quando trabalhamos, e que nos dá satisfação em um trabalho concluído, a religião cristã proíbe o trabalho e a própria atividade” (CE, p. 59). Aqui aparece outra grande contradição dessa religião, pois só é possível haverem cristãos pela

negação cotidiana da consciência cristã.

uma vez que não é possível a todos os cristãos tornarem-se monges, então alguns deles ainda terão de trabalhar, e até mesmo trabalhar até a morte, para que os mosteiros dos monges possam existir. Como resultado, é necessária uma distinção jesuítica³ para a classe trabalhadora dos cristãos, e por isso um monastério só é possível através de uma consciência herética nas massas. (CE, p. 58)

A relação hipócrita que o judeu estabelece com as condições necessárias à reprodução de sua existência, quando se recolhe todo *sabbath*, é universalizada no cristianismo. “Guardar domingos e festas de guarda” é a reedição do *sabbath*. Mas não apenas quando dedica um dia à glória do senhor o cristão ignora a natureza profana das atividades executadas por outros, cujos produtos ele próprio consome. Nas diversas personagens que santifica, o cristianismo reverencia um modo de vida de afastamento do mundo, tanto dos prazeres da vida quanto do trabalho, indispensável para esta. Como não é possível que todos os cristãos vivam em “retiro espiritual”, é necessário introduzir um mecanismo que permita o trabalho que a massa dos cristãos realizará, e que irá sustentar o modo de vida “sagrado” dos membros do clero.

Se então um monge não trabalha ele mesmo, não será o pão que ele come maculado com o suor daqueles que o fizeram? Será que aqueles que realmente o mereceram não precisaram trabalhar seriamente? Assim como o monge não se preocupa com as origens maculadas de seu pão, da mesma forma abençoa o trabalhador com um subterfúgio jesuítico que permite o trabalho e proíbe apenas o desejo. (CE, p. 58)

3- Referência pejorativa à Companhia de Jesus, ordem religiosa católica que atuou fortemente na Contra-reforma. Aludindo ao estilo retórico tipicamente usado por seus membros, quer dizer tratar-se de uma dissimulação.

Tudo aquilo que o cristão almeja se resume à graça divina, à salvação, pela qual ele deve, no entanto, esperar e se sacrificar sem nenhuma garantia de que qualquer coisa que faça ou alcance por méritos próprios leve seguramente a ela. Em contraste, “benefícios mundanos são obtidos através do esforço próprio, através da diligência e entusiasmo do trabalho pessoal, ou através de um desejo instintivo que, por exemplo, busca satisfazer-se nas Ciências, nas Artes e no cultivo de um estilo de vida respeitável” (CE, p. 58). O cristão é ensinado então a valorizar acima de todas as coisas não apenas algo de que ele não tem nenhuma experiência e que nunca poderá estar seguro de conquistar, mas também algo que só pode ser obtido de modo diretamente oposto ao que o homem emprega em suas conquistas na vida.

Como se um tesouro pudesse ter valor para nós sem que fôssemos capazes de alcançá-lo através do nosso próprio esforço! Como se um tesouro só fosse nosso quando não é a satisfação e realização da nossa paixão e nossos impulsos! Que maravilhosa nação de santos deve ser, todos eles possuindo apenas bens presenteados. Quão frio e tedioso deve ser seu amor por seus bens celestiais! (CE, p. 58)

A estrita observância dos princípios do cristianismo tem como consequência mais grave para a vida humana o despertar de um profundo egoísmo. Afinal, se no trabalho o homem precisa necessariamente empregar seus esforços em cooperação com outros homens, se na ciência toda pesquisa começa dos resultados alcançados por investigadores pregressos, ou na arte toda nova proposta estética dialoga com as técnicas e escolhas de artistas do passado, na espera pela salvação, ao contrário, o homem se recolhe em sua interioridade. Em nenhuma relação humana encontramos apoio que nos leve à redenção final. Antes o oposto, nossos semelhantes são muito mais rapidamente vistos como distrações ou tentações que nos desviam do reto caminho, a tal ponto que até mesmo o mais natural de todos os atos, pelo qual

todos os seres vivos se reproduzem, é repreendido e representado como impuro e pecaminoso.

O selo mais puro do egoísmo cristão é o voto de abstinência e virgindade. O cristão deve distanciar-se de todas as relações mundanas e dos interesses comuns da humanidade, a fim de viver para a sua querida alma e para não ferir "a alma justa" pela visão do mundo e de suas forças motrizes. Ele vive apenas para si, mas não para a espécie, e sua animosidade para com os seus companheiros humanos vai tão longe que se a espécie dependesse do cristão, a possibilidade de autopreservação teria sido removida há muito tempo. (CE, p. 63)

No cúmulo de sua aversão e rejeição à vida humana, “o cristianismo prega o celibato e a virgindade, e os recomenda como estados de perfeição, como a verdadeira vida celestial” (CE, p. 64). Em sua maneira peculiar de submeter a uma constante tortura todo aquele que abraça sua fé, o cristianismo encontra desmascarada a universalização de seu ódio ao ser humano real. A condenação do sexo manifesta o ideal cristão de ver desaparecer a vida humana. “Habilitado pelo seu ódio com o qual persegue a espécie, o cristianismo pode tolerar o casamento apenas como algo provisório, como uma consequência inevitável e infeliz da fraqueza que primeiramente irá terminar na vida após a morte” (CE, p. 64).

Que as diversas seitas protestantes do cristianismo tenham passado a admitir o casamento para os membros de suas ordens – padres, pastores, bispos ou quaisquer que seja sua nomenclatura – em nada altera essa situação. Admite-se aí apenas que aqueles que são responsáveis por interpretar e divulgar as sagradas escrituras estão sujeitos às mesmas fraquezas que o conjunto dos fiéis. A vida celibatária continua a ser admirada, a virgindade exigida até que a igreja celebre o casamento, o sexo visto como um ato impuro e as práticas sexuais submetidas a uma constante censura e vigilância.

Toda essa visão negativa e condenatória do sexo é um forte instrumento de aniquilação

da autoestima individual e enfraquecimento das relações amorosas interpessoais. Afinal, como deve o homem reagir se o ato que é a consumação da maior intimidade que pode existir entre duas pessoas tem que ser encarado, segundo a religião, com um sentimento de culpa?

Este dever característico do verdadeiro cristão vai abrir nossos olhos para o modo como devemos entender os sermões cristãos contra o amor próprio: o orgulho do cristão perfeito a respeito de sua vantagem pessoal; sua alegria sobre a sua própria excelência; o cuidado egoísta para com a salvação de sua alma; seu dever de desrespeitar tudo e abrir mão de tudo, até mesmo dos relacionamentos que fazem os seres humanos propriamente humanos – se isso pode salvar a sua preciosa, a única coisa preciosa, sua alma nua, e conduzi-la à redenção. (CE, p. 66)

O cristianismo tira assim dos homens toda autoestima, pois impõe a seus fiéis a representação de si próprios como dotados de uma fraqueza essencial, que os levará inevitavelmente ao pecado. E é exatamente este mecanismo que explica porque a forma de manifestação do amor cristão é o ódio à humanidade. “Porque o amor nasce do amor, o amor começa com amor. Uma pessoa que não ama a si própria não é capaz de amar a seu próximo” (CE, p.71).

Em sua maneira peculiarmente contraditória de representar as relações humanas, o cristão considera-se humilde, caridoso e altruísta. Doutro lado, as pessoas dedicadas aos bens mundanos, à ciência, à política, à arte, ao trabalho, são ditas orgulhosas, soberbas, individualistas e egoístas. Na direção contrária, questiona Bauer:

Quem é o egoísta: o crente que abandona o seu interesse no Estado, na história e na humanidade, e sobre as ruínas da razão e da humanidade ocupa-se apenas com sua miserável e desinteressante alma, ou a pessoa que vive

com os outros e satisfaz seu zelo pelo progresso da humanidade na família, Estado, artes e ciência? Quem é o egoísta: o cristão, que se isola e deleita-se em seu isolamento, ou a pessoa que se lança na luta da história, mesmo com o risco de derrota, e quando cruzou a linha de batalha pelo avanço da humanidade, cumpriu a sua inimizade para com a estupidez e a mesquinhez e libertou seu entusiasmo pela justiça e pela verdade? (CE, p. 67-68)

O indivíduo que reconhece os desafios postos para a humanidade em seu próprio tempo histórico e se dedica a enfrentá-los pode, eventualmente, ser coberto por glórias mundanas, mas seus feitos serão herdados por toda a humanidade. Já o mais autêntico cristão, por sua vez, abre mão de todos os prazeres e glórias neste mundo, mas isso na exata medida em que se abstém de oferecer-lhe êxitos. E leva essa vida abstêmica visando precisamente o que considera o único verdadeiro bem, com o qual apenas ele será recompensado.

Este é um outro momento em que se manifesta a contraditoriedade da consciência religiosa cristã. Toda a esperança cega do cristão por uma vida maravilhosa no além resulta de seu apego a sua própria existência empírica particular. Sua religião expressa o ideário “no qual a certeza humana só se evapora em vez de encontrar na generalidade da autoconsciência seu ponto final da unidade” (CE, p. 89). Incapaz de reconhecer-se parte do gênero humano, e assim perceber que é apenas através do que ele deixa como legado para a posteridade que sua existência se prolonga para além de sua vida, o cristão só consegue encontrar sentido em sua existência particular, e por isso necessita acreditar que ela vai continuar após sua morte.

A religiosidade é essa forma de consciência que oferece ao homem uma universalidade ilusória, que lhe permite reconhecer um mundo além de sua particularidade, mas apenas para negá-lo em seguida como falso. E essa negação do mundo só é possível através da negação das “faculdades espirituais superiores” do homem, especialmente a razão e a sensibilidade estética, pelas quais ele se relaciona autenticamente com este mesmo mundo. Ao despojar o

homem de tais faculdades, a religião o conduz à animalização. Se quando o homem se relaciona livremente com seu mundo, a ciência e a arte despertam nele a confiança em si próprio, do contrário a religiosidade lhe enche de medo. E uma vez tomado pelo medo toda a produção humana, especialmente sua “produção espiritual”, deverá ser encarada como uma ameaça. “O medo na consciência religiosa tornar-se-á finalmente medo do inferno. A todo custo a Bíblia deve ser única e exclusivamente aceita como um documento do verdadeiro Espírito. Literatura em geral deve ser evitada como uma ilusão do espírito das mentiras” (CE, p. 43-44). O homem deve temer e negar, acima de tudo, o uso de sua faculdade racional para o exame da própria religião.

Outras religiões podem decretar a morte por infringir, insultar ou distorcer seus livros sagrados fundamentais, mas a religião cristã supera a todas em malícia e terror no seu mandamento de que não se encontre nenhum tipo de contradição em seu livro fundamental, a Bíblia. Nenhuma contradição com a realidade, com a história ou com a razão, nem as contradições mútuas em suas próprias declarações podem ser encontradas. Acima de tudo, nenhuma contradição pode ser encontrada na harmonia geral do mandamento do sacrifício humano. Os seres humanos devem ser prioritariamente sufocados em lições sobre Deus antes que a consciência religiosa alcance a perfeição, de modo que cada contradição, mesmo a mais chata, mais repugnante e mais crua, possa ser vista como pura harmonia e defendida da razão. (CE, p. 40)

O cristianismo guarda uma única “carta na manga” para defender-se de quaisquer acusações de contradição ou inconsistência: a ideia de Deus. A afirmação da infinita sabedoria, onisciência e onipotência divinas deve, para o cristão, afastar toda dúvida quanto a seus dogmas. Em última instância, tais atributos do senhor são ditos ultrapassar nossa capacidade de compreensão.

Bem, então, não poderia a onisciente sabedoria do criador prever quais tipos de contradições e descrença despertariam dentro da pobre humanidade, se não fossem providas testemunhas irrefutáveis para confirmar esses eventos que eram tão importantes que deveriam ser do interesse de toda a raça humana? (CE, p. 39)

Os episódios da história sagrada, que deveriam cumprir esse papel de comprovação da verdade da religião, contradizem toda a experiência empírica do homem. De modo que antes de provarem qualquer coisa precisam eles mesmos serem comprovados. Mas os fiéis seguidores de uma religião não exigem provas, menos ainda os cristãos. Que um relato seja transmitido em nome da fé já é suficiente para que os seguidores desta seita se relacionem com a narrativa como se eles mesmos a tivessem presenciado.

O ressuscitado apareceu somente perante aqueles que creem (para evitar a frase perigosa que isso aconteceu apenas *para* os que creem), de modo que a sua ressurreição serviria como doutrina apenas para os fiéis. Para estes, no entanto, tal evento é uma experiência, e aí daquele que não pode compartilhar essa visão e por causa de sua teimosia caia nas mãos do tribunal de crentes. (CE, p. 39)

A própria história do cristianismo já deveria servir de prova de sua completa inconsistência. Afinal, dificilmente um grupo grande de seguidores de Cristo consegue pôr-se de acordo quanto aos mistérios de sua religião. Nenhuma outra religião dividiu-se, e continua a se dividir, em tantas seitas rivais como o cristianismo. A hierarquia, o terror e a violência são os meios de convencimento com os quais os cristãos estão mais familiarizados. As dissidências são tantas que foi preciso reuni-las sob uma classe, que é encarada como um mal particularmente ameaçador: “um herege é exposto como um monstro maldito do inferno”

(CE, p. 94). Algumas destas vertentes surgem da tentativa de, ainda dentro do cristianismo, recuperar ao homem algo de si que lhe fora negado nas configurações anteriores. “Com tudo isso, deve-se sempre ter em mente que existem motivações humanas nos hereges, incluindo tentativas de humanizar a religião, e estes são condenados por aqueles no poder.” (CE, p. 94).

Por outro lado, essa impossibilidade de se alcançar uma unidade e coesão internas no cristianismo deu origem a uma classe de intelectuais que Bauer trata com desdém e ironia. Esses investigadores dos mistérios da religião são antes de tudo agentes da perseguição generalizada, que faz parte do cristianismo desde seus primórdios. “O teólogo aprende muito cedo quem ele deve considerar seus inimigos. Seus ouvidos são sensíveis e facilmente perturbados por qualquer coisa que ele não pode controlar. Ele julga tudo imediatamente em relação a se é sagrado ou profano” (CE, p. 93).

Ao contrário do espírito investigativo da ciência, que se funda no livre debate de ideias, a investigação de um teólogo se funda na dogmática. “Quem quer que o contradiga é mal” (CE, p. 92). A teologia espera alcançar respostas definitivas. Não sabe que, em uma verdadeira investigação, uma resposta deve ser encarada como um resultado parcial. Ao contrário de encerrar a questão, torna-a mais complexa e subsidia a continuidade do trabalho. Mas quando debatemos com um teólogo, “Nossa dúvida ou até mesmo nossas provas não são objeto de discussão para ele, mas uma 'ofensa' que o irrita profundamente” (CE, p. 92).

Submeter as próprias crenças a um exame crítico, considerando a possibilidade de ter se equivocado em algum passo, é a primeira e indispensável atitude do verdadeiro intelectual. Mas “nenhum milagre é monstruoso o suficiente, nenhuma contradição é louca o suficiente, para fazer um teólogo confessar que o objeto sobre o qual ele meditou por toda a sua vida pode ser sem sentido e sem valor” (CE, p. 90). Sempre que lhe falta suporte, o teólogo recorre às palavras estritas pelos fundadores de sua Igreja ou por seus reformadores (que têm se multiplicado desde a modernidade).

Nós não devemos dizer-lhe que a sua profissão, por qualquer motivo, é apenas uma pretensão ao refinamento, que a sua pobreza é uma tautologia mal escondida, ou que o seu apelo à divindade é apenas a obstinação de sua ignorância, ou que não só o milagre, mas também as “condições” que deveriam torná-lo incontornável, devem ser submetidas à crítica. (CE, p. 91)

Parte estrutural do mar de contradições em que se afoga a teologia cristã deriva de sua tarefa de conciliar-se com sua origem judaica. O fato de que as visões de mundo derivadas dos dois Testamentos bíblicos seja significativamente distintas precisa ser compatibilizado com a crença de que sejam ambos revelações do mesmo Deus.

A doutrina cristã considera então o judaísmo uma “preparação do cristianismo”, este sendo, por conseguinte, a realização e acabamento do anterior. Ora, o judaísmo fixou-se o ideal da vinda do messias. Para que seja o judaísmo acabado não basta que o cristianismo declare que o messias já chegou, e que todo o objetivo tenha sido alcançado, mas deve também ser capaz de converter-se em uma cópia do processo de espera infinita que caracteriza o judaísmo. A espera pela chegada do messias converte-se assim na espera por seu retorno. “O messias veio, por certo, mas sua verdadeira revelação, aquela em que se manifestará em sua verdadeira magnificência e entrará em seu reino universal, está no entanto por vir” (QJ, p. 48).

Segundo o judaísmo, o homem não pode escapar da natureza que é sua inimiga e lhe convida a diversos pecados; o cristianismo universaliza a impureza da natureza ao tornar o próprio homem impuro. O judaísmo distingue os alimentos impuros dos alimentos puros; o cristianismo autoriza todos os alimentos, mas apenas para contrapô-los ao único verdadeiro alimento, que se oferece no momento da comunhão (eucaristia). As leis judaicas isolam os judeus dos demais povos; o batismo e a comunhão isolam o cristão de todos os demais homens. O isolamento que está na essência do judaísmo teve de ser consumado pelo cristianismo: agora cada fiel está isolado de toda a humanidade, na medida em que sua

primeira e principal preocupação deve ser a de velar por sua própria alma, e até mesmo tudo o que é estimado entre os homens deve ser sacrificado em benefício da alma. O judeu vive numa constante hipocondria, preocupado para que nada na natureza o macule; para o cristão a natureza da vida humana é ela mesma o pecado, e sua preocupação única é a pureza de sua alma, saber se ela será ou não salva. Em nome deste isolamento hipocondríaco definitivo, o santo e maravilhoso povo cristão não é nenhum povo, e só está presente na imagem de Cristo, o messias salvador (cf. QJ, p. 50-51).

O cristianismo sobrepassou as barreiras entre os povos e fundou a comunidade universal, mas consumou o judaísmo igualmente sob o aspecto da perfeição e generalização do particularismo e do exclusivismo. O judaísmo não fez mais do que excluir os outros povos do povo único: a comunidade cristã, ao contrário, exclui todo caráter popular, toda particularidade nacional, e dirige seu zelo contra todo povo que queira crer em si mesmo e dar leis para sua própria fé em si mesmo e na confiança em sua justificação. Finalmente, exclui todo aquele que se atenha a si mesmo, aos direitos que possui enquanto homem, portanto aos direitos da humanidade. Não quer possuir o homem real, mas sim o homem expulso de sua verdadeira humanidade (...). (QJ, p. 49-50)

A incredulidade que o judaísmo dirige contra todos os povos e suas relações é fundamentalmente inconsequente, porque deve preservar essa fé exclusiva e arbitrária neste único povo. Já “o cristianismo ultrapassa esta inconseqüência. Torna universal a incredulidade aos povos, tampouco poupa o povo único de sua incredulidade e dirige sua revolução contra todas as relações estatais e populares” (QJ, p. 48).

O cristianismo fez o que o judaísmo só fez de modo imperfeito e sem lógica. Expulsou o homem de sua casa, de sua condição laica e de suas relações, tanto para com o Estado como para com o povo, e isso para devolver-lhe tudo o que perdeu em nome do evangelho sob uma forma maravilhosa. (QJ, p. 49)

Se a ética consiste na capacidade de um ser racional orientar o seu agir em conformidade com um princípio universal, decidindo em cada situação particular o que fazer levando em consideração não apenas as especificidades do contexto e suas capacidades próprias, como também e especialmente as consequências de seu agir para com o conjunto da humanidade, então no cristianismo se desfaz toda eticidade, pois afinal

as disposições morais universais constituídas neste povo prodigioso não derivam seu valor do fato de que tenham recebido adesão popular e que o povo veja nelas sua própria vontade, nem tampouco do fato de que sejam verdadeiras em si mesmas e que devam necessariamente governar em seu nome, senão que regem unicamente porque são prescritas e reveladas por “Aquele”, o único que pensa e decide por todos. (QJ, p. 51)

O cristianismo logrou êxito em expandir-se quando os povos perderam a fé em si mesmos. É a expressão religiosa da incredulidade da humanidade com respeito a si mesma, sua condição de vida e suas relações políticas. “Em suma, se a nova lei é o judaísmo consumado e o cumprimento da antiga, é também o cumprimento da contradição em que esta se achava em relação ao mundo e suas verdadeiras relações” (QJ, p. 52). Por isso, afirma Bauer citando um teórico cristão, o cristianismo não se opõe à emancipação laica do judeu enquanto homem, mas combate a emancipação de qualquer homem que, enquanto judeu, pretender afirmar a verdade de sua religião fora de Cristo. (cf. QJ, p. 53). O judeu se

considera um povo em particular. O cristão não conhece outra nacionalidade que a dos seguidores de Cristo.

2.4 – A consciência religiosa como autoalienação humana

Subjacente à compreensão baueriana do fenômeno da religião, exposta precedentemente, encontra-se a categoria de *alienação*, mobilizada para explicar o estado ao qual a consciência humana é conduzida pela religiosidade. Como já foi dito, “cada facção acredita ser ela própria eterna, e assim deve excluir qualquer outra da eternidade” (CE, p. 5). Logo, a religião isola o indivíduo do conjunto da humanidade, de todos que não professam a sua mesma religião.

As diferenças entre as religiões são eternas e não podem ser conciliadas. Cada partido (Partei) acredita ser a verdadeira expressão da natureza humana. Portanto, cada um deve repudiar o outro e declará-lo desumano, e essa alienação (Entfremdung) deve continuar até que se tornem tão estranhos para cada um quanto uma espécie animal é para outra. (CE, p. 5)

A pretensão à universalidade é inescapável à religião. Mas para Bauer a verdadeira universalidade do homem é a humanidade em sua totalidade espaçotemporal. Vimos no primeiro capítulo que para reconhecer-se como elemento singular em unidade com esta universalidade humana, o indivíduo deve percorrer um processo de “formação”, ao fim do qual alcança a autoconsciência. Vimos igualmente o papel da religião nesse processo, de permitir à consciência a superação de sua particularidade, reconhecendo uma realidade a ela transcendente.

Entretanto, a superação da religião e a elevação à autoconsciência implicam ao mesmo tempo um retorno à existência empírica do homem e uma renúncia definitiva ao ideal de uma vida após a morte: para reconhecer o mundo como uma criação histórica do próprio homem, no qual este próprio Eu irá interceder, de modo que poderá ser agente consciente de seu devir, é preciso também aceitar a inevitabilidade da morte. Do mesmo modo em que reconhece em sua realidade histórica concreta todo o legado das gerações anteriores, e nas grandes realizações humanas (na ciência, na arte, nas lutas históricas e obras do trabalho) a única forma de imortalidade a que se pode aspirar, este Eu sabe serem seus os dilemas e desafios de seu tempo. Dedicará então sua vida a enfrentá-los, conforme sejam suas possibilidades e capacidades, não se deixando imobilizar pela aspiração ilusória a um paraíso pós-morte.

Este é um passo que os espíritos demasiado apegados a sua existência particular, tomados por um egoísmo inesgotável, são incapazes de dar. A religião é então simultaneamente expressão desta incapacidade e obstáculo a sua superação. A existência de uma dada religião depende de inviabilizar ao homem sua elevação à autoconsciência, devendo, para isso, introduzir uma oposição a todas as outras formas de religião.

Por esta razão, cada particularidade da consciência religiosa se apresenta como a própria religião. Esta auto-ilusão não dura muito tempo porque é muito superficial e pode ser refutada em cada aspecto da vida humana. A luta entre visões religiosas e formas de crença permite que cada particularidade da consciência religiosa sinta que é apenas uma particularidade. Cada particularidade limita a outra. (CE, p. 6)

O primeiro traço característico da alienação religiosa é, portanto, a separação à qual o Eu é conduzido para com o conjunto da humanidade. Enquanto e porque falsa, a universalidade da religião só pode ser vivenciada com uma ineliminável contradição, uma vez

que afirma na realidade a sua particularidade ao se contrapor às demais seitas.

A consciência religiosa não pode declarar reconhecer livremente esta contradição, porque ela mesma é em si essa contradição. Por enquanto ela tem apenas um pressentimento da contradição (...). Ao amaldiçoar, é amaldiçoada. Ao decretar a miséria e condenação eterna, declara a sua própria miséria. No entanto, ela tem apenas a intenção de condenar uma particularidade da consciência religiosa diferente de si mesma. Mas ainda assim, não é ela mesma uma particularidade diferente da mesma consciência daqueles que condena? Apesar disso espera estar autorizada a pacificar-se pela condenação da outra facção, porque ela mesma é hostilizada por aquela. (CE, p. 6)

Se a oposição entre duas ou mais seitas religiosas assume a forma de uma luta aberta, então cada uma deverá disseminar entre seus fiéis o ódio a suas rivais e, conseqüentemente, o ódio aos fiéis seguidores das outras religiões. “Junto com o ódio resta um sentimento de dependência e insegurança pessoal. Este sentimento produz as dores do inferno em alguém para quem o ódio é essencial” (CE, p. 8). Afinal, não é possível amaldiçoar o destino de todo aquele que não segue estritamente os desígnios de sua fé sem temer para si o mesmo destino caso incorra em grave erro.

Da oposição à generidade do próprio homem, a alienação religiosa avança para a oposição às realizações humanas. “Tudo humano é suspeito para ela e deve ser punido” (CE, p. 11). E isso naturalmente, pois é pelo engajamento no desenvolvimento de suas capacidades humanas que reside a possibilidade do indivíduo elevar-se à autoconsciência. Toda atividade que pode potencialmente conduzir o Eu ao reconhecimento de si como produtor de seu próprio mundo deve ser proibida. “Conseqüentemente, a seita grita para os suspeitos sua palavra-chave favorita: vocês são pecadores, pecadores, pecadores!” (CE, p. 11).

Ao contrário de promover um engrandecimento do homem, de despertar-lhe um sentimento de autoconfiança, a religião afirma sua fraqueza e impotência perante poderes que ele sequer pode compreender, mas que deve acima de tudo temer e obedecer. Assim, “as atrocidades das seitas surgem do medo e da escravidão; de um medo que teme seu próprio apaziguamento, e de uma escravidão que teme a liberdade” (CE, p. 12). E não é preciso ir muito longe para afrontar uma religião. Basta ao homem se comportar como si próprio, isto é, como ser racional, e indagar sobre as inúmeras contradições entre os dogmas ou demandar provas dos eventos fantásticos narrados nas histórias sagradas.

O sacrifício humano é algo com o que a religião em geral está bastante familiarizada, mas “para aqueles que são levados à rebelião aberta através do pensamento, ela inventou uma nova morte sacrificial – a morte por meio da censura” (CE, p. 12). E ela não se limita a tentar calar os “infiéis”. Trata também de fechar os ouvidos dos crentes, ameaçando o destino de todo aquele que der atenção aos que falam contra suas verdades. Assim, a religião promove uma desumanização tão profunda, que os homens a ela entregues são capazes das maiores barbaridades. “Basicamente, ira e fúria contra o pensamento surgem da perversidade do pensamento passivo, que ao fim, em sua tirania despótica, se torna uma paródia de suas vítimas abatidas” (CE, p. 16). Mesmo uma seita que apresente inicialmente como seu ideal uma comunidade de todos os homens não pode deixar de condenar aqueles que professam outra religião. Como agravante, por suprimir a autonomia de pensamento de seus fiéis, desperta neles o instinto de violência contra aqueles outros homens. Por isso

Não é que uma seita apenas demande de outra um tributo obrigatório de vítimas humanas. O que é pior, cada uma sacrifica seus próprios seguidores para seus princípios, ordenando-os a sacrificar a única coisa que os torna humanos – a razão. Quem quer que queira ser humano, pensar, ser livre, comete a pior traição a sua seita. O motivo pelo qual ele pensa é o de querer

se comportar de uma maneira verdadeiramente universal, ir além das prerrogativas de uma seita especial e as suas limitações. Assim, toda seita tem que existir com medo permanente de seus próprios seguidores, como o tirano de seu inimigo interior. (CE, p. 11)

Por temer os seus próprios fiéis é que a religião se esforça tanto em tornar suas vidas miseráveis. O terceiro elemento estrutural da alienação religiosa aparece por isso na cisão imposta à relação do homem com o mundo, tanto o mundo natural imediato quanto o mundo histórico.

Assim, o fiel deve alienar seu coração do mundo, das relações humanas e da história. Ele deve se afastar dos prazeres deste mundo, incluindo os ídolos conceituais da ciência e arte. Ele deve abominar as vitórias concretas da história e pregar o fogo do inferno em sermões sobre seus triunfos. Ele deve odiar todo o contentamento. (CE, p. 56)

Tudo que pode proporcionar satisfação ao homem deve ser taxado de um perigo pecaminoso, porque é efetivamente uma ameaça à religião. Desde os mais imediatos objetos naturais, passando pela forma com que estes são modificados pelo homem com base na cultura e chegando aos mais elevados produtos espirituais, a arte e a ciência. Tudo aquilo no mundo humano que proporciona prazer ao homem e desperta sua autoestima pode potencialmente afastá-lo da religião e trazê-lo para mais próximo de si mesmo. Assim a religião deve suportar a contradição de afirmar que toda criação divina é uma ameaça à pureza dessa criatura especial que é o homem.

A contradição desta revelação torna as pessoas internamente miseráveis e infelizes. Sua insegurança é a desgraça da humanidade e o sinal de uma

atitude que, basicamente e por todos os tempos, não pode ser bem intencionada para com o homem. Esta revelação é o auto-engano do homem sobre a sua natureza. (CE, p. 17)

A alienação do homem para com o seu mundo é completada pela ideia de um mundo celestial. É claro que esta varia de uma religião para outra, mas guardam todas em comum o fato de serem apresentadas aos homens como a imagem do verdadeiro mundo, pelo qual devem esperar. “Quando a crítica demonstra uma contradição entre essas promessas esperançosas e o comportamento contemporâneo real daquela revelação, ela exprime as dúvidas secretas, mas inevitáveis e urgentes sobre a fé” (CE, p. 16). A tarefa da crítica à religião é então despertar nos homens o sentido de suas próprias capacidades, para que em cooperação uns com os outros possam fazer deste mundo, o único mundo real, o paraíso pelo qual até agora apenas esperaram. Entretanto, “é muito fácil assustar almas desesperadas, mas difícil fortalecê-las e fazer brutos tornarem-se pessoas melhores” (CE, p. 83).

Para Bauer, a antiguidade clássica foi um momento da história em que podemos reconhecer um lampejo de consciência da humanidade a respeito de sua própria natureza, que se expressava em alguns aspectos da vida naquelas comunidades. Mas o percurso histórico levou o homem a recolocar a fé como seu guia. “A fé é o terror da antiguidade sobre o declínio do seu estado, arte, ciência e sua humanidade. É ela própria este declínio, e não o maior renascimento desses bens e poderes” (CE, p. 83).

Acima de tudo a fé leva o homem a suspeitar de si próprio e de seus próprios interesses. “Mas então, não é o interesse que eu, pessoalmente, promovo e satisfaço para a minha pessoa o interesse de toda a humanidade?” (CE, p. 69). A dedicação ao aperfeiçoamento de si próprio enquanto indivíduo não é distinta da dedicação ao aperfeiçoamento da humanidade. Mas essa dedicação exige antes de tudo autoestima. “Certamente o amor-próprio é a primeira e mais importante característica da pessoa real e

efetiva” (CE, p. 69). Só assim, acreditando em suas capacidades como capacidades de todos os homens, é possível perceber que “o indivíduo não pode existir sem a espécie e a espécie não pode existir sem o indivíduo” (CE, p. 69).

Nada deveria despertar mais admiração no homem do que seus próprios poderes. “Mas a fé não compreende isso, e se recusa a louvar o poder espiritual humano pois ela suspeita e teme que isso deve em verdade finalmente revelar que o poder humano era todo o poder do espírito” (CE, p. 85). Por isso todos os verdadeiros poderes devem pertencer aos deuses (ou ao Deus único) e deles emanar. Toda capacidade humana de compreensão e criação é descrita na religião como mera concessão limitada de um poder divino, pela qual devemos ser gratos. Encontramos aqui o elemento definitivo da alienação religiosa e aquele que melhor a sintetiza e descreve: na religião o homem se aliena de todas as suas virtudes, potencialidades e capacidades, para reencontrá-las como propriedades de um outro ser, criado por sua própria fantasia, mas que deve enxergar como seu criador e senhor. “Então Deus é apenas o ser humano alienado da humanidade e, como tal, não pode se livrar da humanidade” (CE, p. 103). Nenhum Deus pode se livrar da humanidade, e em todas as religiões o homem é uma criatura especial em meio a toda criação divina, simplesmente porque a religião não é nada mais do que uma forma alienada do homem se relacionar consigo mesmo.

Em todo caso, um ser humano fantástico, quimérico! Um ser humano em que a infinitude da autoconsciência, que só se realiza na história, é reunida num mesmo ser humano que desde o início pode fazer tudo, ou seja, nada; um ser humano como o todo-poderoso personificado não pode fazer absolutamente nada. Essa é a auto-deificação do ser humano religioso e do teólogo. (CE, p. 103)

Na mesma medida em que o homem religioso renuncia a todos os bens mundanos e às tarefas históricas da humanidade, projeta no além a sua imagem e semelhança um ser que é idealmente capaz de tudo, mas que efetivamente não produz nada. Mas essa autoalienação é também de uma convicção enorme, e todos que a ela não estão sujeitados reúne sob o adjetivo supostamente pejorativo de “ateus”, aos quais assegura estarem reservados os piores destinos no além. Mas se “Deus” deve significar toda a sabedoria, poder de criação, amor, verdade etc, então são os teólogos, padres, pastores, bispos etc os maiores ateus, pois são eles quem, apegados a dogmas estranhos aos princípios mencionados, combatem as manifestações desses “atributos divinos” no mundo. “Eles são aqueles que desejam fervorosamente negar e suprimir o verdadeiro ser, a razão e o desenvolvimento humano em nome de sua preferência por um fantasma misantropo” (CE, p. 54). Para lidar com essa contradição, a religião cria uma infinidade de dualismos artificiais, a fim de poder seguir afirmando, por exemplo, que o conhecimento que a ciência revela do mundo natural é distinto do divino, revelado pela religião.

Os contrastes sobrenaturais da religião (Deus e humanidade, espírito e corpo, graça e liberdade), são por si sobrenaturais? Eles são antinaturais e contradizem a natureza da humanidade. Pode haver algo mais contraditório do que um ser livre fechar-se fora de seu próprio ser e entregar sua própria existência a um sujeito estranho, de cujo escravo depravado ele se torna e para a graça de quem ele vive? (CE, p. 73)

O que caracteriza o estado de alienação da consciência é, portanto, que algo pertencente a ela, originária e essencialmente, não seja por ela reconhecido como tal, mas, ao contrário, encarado como estranho, exterior, a si oposto. No caso da alienação religiosa, “o milagre do poder da fé foi a criação de um mundo invertido; foi, portanto, um ato de

consciência, ou melhor, de inconsciência” (CE, p. 83). O resultado prático da alienação é a inércia. O homem alienado se torna espectador de sua própria existência. Por isso, indaga Bauer:

Deveria a crítica moderna voltar a idolatrar a humanidade, isto é, alienar-se e ensinar as pessoas a orar a sua imagem quimérica, inflada e distorcida? Ela provou, ao contrário, que especialmente na religião o ser humano idolatra a si próprio, e isso significa que ele se perdeu e reza para sua própria perda. (CE, p. 102)

Veremos então a seguir que promover o reencontro do homem consigo mesmo é o objetivo daquilo que Bauer entende por *emancipação*.

CAPÍTULO 3

EMANCIPAÇÃO

3.1 – O sentido da história e o lugar do Estado para a emancipação humana

A filosofia hegeliana da história implica, na leitura baueriana, numa processualidade negativa inexorável, isto é, cada configuração histórica do mundo representa uma manifestação do Espírito em sua inefável busca por si mesmo, e como manifestação finita do Espírito, que em si é infinito, deverá ser inevitavelmente negada e revolucionariamente transformada. E nesse processo a filosofia ocupa um lugar de destaque, pois é a consciência antecipada do anseio do Espírito pela mudança.

Mas não só quando um avanço está para ocorrer têm filósofos mãos no caso, mas sempre que a ordem estabelecida está para ser perturbada, e suas formas positivas, as instituições, a constituição e os estatutos religiosos, estão para entrar em colapso e cair. Os filósofos são em verdade de um perigo singular, pois são os mais consistentes e implacáveis revolucionários. (TJF, p. 126)

Antidogmática por natureza, a filosofia recusa não apenas as formas engessadas de pensamento, que buscam prescrever ao homem normas de conduta contrárias ao princípio universal da liberdade, mas combate necessariamente as formas positivas de conformação da sociedade, quais sejam, suas instituições, na medida em que elas representem formas superadas de manifestação do Espírito. “Hegel não só põe-se contra o Estado, a Igreja e a religião, mas se opõe a tudo firme e estabelecido, pois – como afirma – o princípio filosófico tem nos últimos tempos se tornado geral, abrangente e sem limites” (TJF, p. 129).

Assim, se o aparecimento do estado na história incorpora uma universalidade, por representar, segundo Hegel, a “possibilidade da liberdade”, isso não significa que suas manifestações históricas (este ou aquele Estado) tenham incorporado plenamente a forma e os princípios que lhe permitem desempenhar tão importante papel.

Aqui Bauer dá início a um ataque direto ao Estado prussiano de seu tempo, especialmente focado em sua unidade com a Igreja cristã. Na tessitura irônica das *Trombetas*, esse ataque aparece sob a forma de uma denúncia (sarcástica, como já assinalado anteriormente) contra a *filosofia do direito* de Hegel, cujo texto, em seu parágrafo § 270, trata precisamente das relações entre o Estado e a religião, onde Hegel diz que para realizar o seu princípio formal é preciso que o Estado esteja intrinsecamente separado das Igrejas.

Ao referir e analisar essa passagem o pietista procura caracterizá-la como uma ameaça à ordem estabelecida, pois só pela separação entre o Estado e as Igrejas pode, de acordo com Hegel, o primeiro alcançar o seu fim enquanto “entidade racional e ética autoconsciente” (TJF, p. 167). Em coerência com o estilo retórico de sua obra, Bauer procura associar essa concepção hegeliana do Estado com as passagens das LFH elogiosas à Revolução Francesa, que é ali descrita como o primeiro momento em que o homem demonstrara reconhecer que sua existência centra-se em si próprio, pois em harmonia com uma concepção de *Direito* foi criada a Constituição e demais instrumentos jurídicos, pelos quais os revolucionários franceses pretendiam assegurar a reconfiguração da sociedade francesa de acordo com seus ideais (cf. TJF, p. 130).

Em verdade, Bauer, em vários de seus escritos, situa a si próprio na linha sucessória do *Iluminismo* e da Revolução Francesa, e considera sua tarefa teórica concluir aquilo que seus predecessores não puderam consumir: a destruição da religião. Aliás, é precisamente o ateísmo dos radicais franceses que os coloca, para Bauer, a frente dos pensadores iluministas britânicos.

O Iluminismo inglês teísta e o Iluminismo francês ateísta diferem tanto quanto as Revoluções inglesa e francesa. Na Revolução Inglesa o fanatismo religioso era a ferramenta do movimento. Ela procurou pela liberdade no passado e viu em pergaminhos amarelados a proteção dos seus direitos. Na

Revolução Francesa a liberdade emancipou-se do jesuitismo religioso e não procurou seus direitos na noite do passado, mas no direito eterno. Este direito não tinha sido conhecido no passado e só a ciência independente foi capaz de descobri-lo. (CE, p. 2)

O primeiro motivo pelo qual o *Esclarecimento* do século XVIII não alcançou o seu objetivo final é de ordem teórica. A crítica à religião setecentista cometeu um erro ao limitar seus esforços à comparação entre os diversos sistemas religiosos, esperando, pela demonstração de suas conexões, tornar impossível qualquer pensamento sobre um privilégio particular a qualquer seita. Já “a nova crítica tem mostrado que a história sagrada do Antigo Testamento é uma tradução das histórias dos deuses e heróis dos pagãos, enquanto a história sagrada do Novo Testamento é uma tradução da história dos feitos heroicos de Jeová e seus mensageiros” (CE, p. 51-52). Demonstra assim não apenas as conexões históricas entre cada uma das religiões, mas também e principalmente em que medida todas elas configuram uma forma de negação da humanidade.

O segundo fator que atuou contra o trabalho do *Esclarecimento* foi a interrupção, pelas forças da repressão, do movimento histórico revolucionário que ele havia desencadeado. A velha ordem política pôde erguer-se novamente não apenas por sua aliança com as diversas forças reacionárias, especialmente as Igrejas, mas também porque o próprio povo oprimido não havia ainda alcançado as condições espirituais que os levasse à luta pela liberdade.

A restauração foi capaz de suprimir totalmente a luz por um certo tempo, mas isso apenas porque as pessoas não esperavam qualquer outra coisa, isto é, pela combinação do seu medo em comum da liberdade. Não para sempre! A mente oprimida se levantou com elasticidade reforçada para completar o que o ateísmo francês não foi capaz de realizar. (CE, p. 2)

Pode-se aqui notar a forma como Bauer compreende a filosofia da história hegeliana: embora tal concepção de história apresente uma forte teleologia, ao mesmo tempo Bauer recusa qualquer mecanicismo ou linearidade. E ainda, mesmo quando passos importantes foram dados e verdades decisivas tenham sido reveladas nesse percurso histórico, este processo não implica uma reconfiguração imediata do mundo e das relações humanas. O processo histórico é marcado por “idas e vindas” e, ademais, por mais que aponte para uma finalidade, cada indivíduo terá que percorrer o processo interior de sua formação para alcançar esse saber.

É uma lei eterna e imutável que rege a humanidade. A lei que ordena que ela saiba a si mesma e que certamente e sem falhas a leva ao seu objetivo, que é o seu próprio ser. Mas essa lei deve desistir de sua imutabilidade dentro da história, e a fim de evitar o abandono da humanidade em sua errância, ela própria deve primeiro tornar-se e experienciar uma história, e deve junto com a época cristã vir a ser uma lei de insanidade, arrebatamento e crueldade. (CE, p. 74-75)

Vimos que Bauer reivindica a posição de Hegel que considera o cristianismo a consumação da religião, pois contém a revelação da essência humana como criadora de si e de seu mundo de forma religiosa, isto é, alienada, pela unidade do homem com Deus dada na figura de Cristo. Assim, as relações sociais configuradas na era cristã reproduzem a contraditoriedade dessa alienação. “A igualdade que a antiguidade foi incapaz de criar e que o cristianismo introduziu é a igualdade do barro, em outras palavras, a desigualdade absoluta” (CE, p. 31). Nesse sentido, os requisitos impostos ao cristão como condição para a salvação de sua alma levam à condenação de sua vida, donde a insanidade da era moderna.

Acreditem na mensagem santa, o sacerdote tropeja para nós, ou serão condenados para sempre. Como se nós realmente não nos condenássemos quando deixamos essa ameaça ser imposta a nós, deixando-nos influenciar por uma crença em fatos tão mal garantidos que tal crença só pode ser produzida em mentes fracas e através de ameaças. (CE, p. 37)

É importante notar que a *formação* (bildung) da qual fala Bauer não se circunscreve à esfera escolar, mas é muito mais ampla, estando dada na relação com toda a produção espiritual humana, inclusive e indispensavelmente aquela que molda nossa vida material. Isso explica a atitude dos membros das estruturas eclesiais perante os escritos de crítica à religião. Provam com a sua incapacidade de interpretar os argumentos desses trabalhos e os seus resultados “que a proibição, o confisco, a supressão destes livros satisfazem seu anseio mais íntimo, exprime a sua verdadeira relação para com esses livros: que para eles estes livros não existem” (CE, p. 114). Não falta aos clérigos a educação escolar necessária para que leiam e compreendam os escritos críticos, ou para que possam rejeitar as explicações religiosas da origem do mundo ou dos fenômenos naturais; o que lhes falta é justamente a vivência humana.

Quão duramente pressionada é a humanidade para acreditar, por exemplo, na Ressurreição de Cristo. Se Jesus não ressuscitou, dizem-nos em tom ameaçador, você vai morrer como gado. Esta é uma consequência necessária na boca daqueles para quem a verdadeira humanidade da vida permaneceu desconhecida, que desprezam ou procuram minimizar todos os interesses da vida e que não sabem que a humanidade pode e deve provar a sua liberdade, mesmo na hora da morte. (CE, p. 37)

Mostramos no capítulo 2 que para Bauer a consciência religiosa formula uma contradição entre os elementos da vida humana e aquilo que ela afirma ser sua essência, ou a verdade que o homem encontrará após sua morte. Essas contradições artificiais, entre Deus e homem, misericórdia e liberdade, alma e corpo, paraíso e terra etc, conduzem o homem a uma auto contradição, na qual ele se vê como escravo dessa esfera imaginária. A dependência que daí decorre conflita os ideais de liberdade e conduz a uma animalização, por estimular o temor, a submissão, a perda da autonomia racional, o sacrifício da personalidade, passividade, espiritualidade, ignorância, insignificância. O homem religioso não acredita em si mesmo nem em seus poderes. “O cristianismo é então uma ilusão da humanidade num certo estágio sobre si mesma e seu destino geral” (CE, p. 80). Sobre esse ponto, Bauer faz uma advertência que ajuda a elucidar sua compreensão da história:

Por mais que contradigam o ser da humanidade, da mesma forma são ainda um resultado necessário do ser da humanidade. São contradições dentro dos próprios seres humanos, pois reside na natureza e determinação dos seres humanos que, em seu desenvolvimento histórico, eles devem contradizerem-se a si próprios e conduzirem essa contradição a extremos, antes que eles sejam capazes de atingir a harmonia própria. O ser humano enquanto humano não é um produto da natureza, mas o trabalho de sua própria liberdade. (CE, p. 73)

Aqui encontramos um dos pontos mais delicados do pensamento baueriano. Por um lado ele afirma que as contradições religiosas não são arbitrarias, mas são o resultado do ser da humanidade em um dado estágio de seu desenvolvimento histórico. Por outro é forçoso reconhecer que esse “ser da humanidade” se define sobretudo por suas atividades “espirituais”, especialmente a arte e a ciência. Não que as demais atividades e momentos da vida humana estejam excluídos de seu ser essencial. Em diversas passagens Bauer aponta para

a importância do trabalho, das relações familiares ou da dedicação aos assuntos do Estado como fundamentais para revelarem ao homem sua própria natureza. Mas há uma superioridade da arte e da ciência frente às demais, que reside no fato de que ao mesmo tempo manifestam e revelam a liberdade própria do homem.

Voltando ao ponto anterior, Bauer afirma que ao longo de seu desenvolvimento histórico o homem formula representações de si próprio, de sua natureza, e as expressa nos mais diversos âmbitos da cultura. Aquela dada pela religião se destaca por ser a última etapa que a consciência deve percorrer antes que o homem possa encontrar a si mesmo. É esperável, portanto, o aparecimento da representação de Deus como demiurgo do real e do próprio homem.

Os seres humanos não nascem, mas são realizados através da educação. Agora, se o ser humano essencial se tornasse conhecido, descoberto por um projeto de observação, se ele se tornasse completamente desenvolvido, apresentado e explicado em detalhe, e se a pessoa que se esforça neste projeto estivesse ainda mais ativamente animada para apropriar-se dele, então tal ser deve aparecer para ela como um ser exterior, divino, perante a humanidade. (CE, p. 74)

Este ser humano puro e perfeito evidentemente não está e jamais estará dado no mundo, mas é projetado por uma determinada cultura como a incorporação numa entidade transcendente dos traços que lhe são essenciais. “Para se tornar um verdadeiro ser humano o homem deve primeiro superar o não-humano, assim primeiramente deve conhecê-lo. Na religião ele próprio tornou-se o não-humano e tem adorado este não-humano como o seu próprio ser” (CE, p. 74).

Parte desse estranhamento consigo próprio é uma consequência insuperável da consciência religiosa, motivada pelo sentimento de um isolamento originário do indivíduo frente a todos os demais. Ele se considera ser essencialmente algo que veio ao mundo já pronto, uma alma que habita um corpo. Igualmente o mundo no qual ele vive já estava aí dado, e o que rege seu destino será sempre, em última instância, os desígnios do senhor.

Mesmo a *Reforma*, sendo “a etapa final e decisiva pela perfectibilização da consciência religiosa, ainda não conseguia produzir ideias sobre o Estado e a sociedade humana” (CE, p. 81). A sociedade sempre aparecerá à consciência religiosa como uma reunião casual de multidões, e não uma característica distintiva da humanidade, que é insuprimível para que o homem realize seus fins próprios. Da mesma forma, jamais irá alcançar a compreensão da verdadeira natureza do Estado. “De acordo com o seu princípio apenas um ponto de vista é possível: que o Estado cria leis para a proteção física das pessoas que, por gratidão pela graça dos dons espirituais, seguem a Igreja” (CE, p. 81). Por isso as seitas religiosas sempre irão tentar se apropriar do Estado, convertendo suas leis em mero instrumento de proteção a seus fiéis. A deturpação da finalidade própria do Estado é tamanha que as autoridades passam a reivindicar a concessão divina para que exerçam o poder de forma arbitrária, justificando pela religião a supressão das liberdades.

Se agora aquela autoridade evoca seu grande propósito final e age de acordo com ele, então o sujeito deve, como um verdadeiro cristão, viver na convicção de que Deus inspirou essa autoridade e, como uma influência especial a seu lado, dirige e governa o julgamento dessa autoridade ao fazer a legislação. Isso significa que o sujeito nunca deve permitir vir a sua mente que, em última instância, ele também tem voz nos assuntos públicos, ou ainda, que ele poderia ser dono de suas próprias convicções. (CE, p. 81)

Dessa forma, quando se deixa guiar pelas diretrizes de uma determinada religião, o Estado reproduz as contradições da consciência religiosa, e assim como as leis de Deus aparecem ao crente como verdades injustificadas que devem ser acatadas com devoção, as leis e a constituição aparecem como imposições exteriores, que são vistas como limitações à liberdade que ele acredita ter.

As distorções que as capacidades humanas sofrem ao serem alienadas na figura de Deus são fundamentais para que o homem as vivencie na religião como esse conjunto de contradições. No entanto, como vimos, nem mesmo o homem religioso ideal pode cumprir as leis religiosas à risca, e só acredita que o faz por hipocrisia. As necessidades reais da vida humana são inelimináveis e a todo o momento levam o homem a lidar com sua própria essência. E ainda, para se dedicar às mais importantes atividades da vida é preciso, mesmo por um instante e que não o perceba, afastar-se da consciência religiosa.

Sim, em todas as grandes áreas da vida humana agimos com uma essência universal, mas esta é a nossa essência. Ela é a nossa essência uma vez que a reconhecemos como tal, e para com a qual não podemos de forma alguma nos comportar de uma maneira religiosa. Ela é a nossa essência, que só pode existir através de nossa atividade livre, quando entramos em certo estágio do ser. (CE, p. 35)

Todas as religiões reconhecem que seus fiéis seguidores não se comportam sempre religiosamente. Mas no cristianismo, por exemplo, o homem é considerado essencialmente imperfeito, fadado ao pecado, ao passo que na religião ele encontra o caminho da salvação. Para Bauer, ao contrário, o homem encontra a sua própria essência quando se reconhece parte da humanidade enquanto produtora de si mesma, e uma vez tendo alcançado esse saber ele se engaja nas tarefas históricas de seu tempo, dedicando-se, conforme suas próprias

particularidades, à ciência, às artes, à política etc. Somente nesse encontro consigo mesmo, que apenas é possível fora da religião, o homem é capaz de amar verdadeiramente seu próximo. Mas enquanto não encontrou essa sua essência real, o homem degrada todos os demais homens a meios de alcançar seus objetivos egoístas, se afasta dos interesses universais da humanidade, cultiva o ódio e pratica a violência. Estando nessa condição degradada, a religião é precisamente a celebração de sua perda e seu aprisionamento na desumanidade.

A emancipação do homem pressupõe incontornavelmente a superação da consciência religiosa porque esta impõe interdições a que ele se dedique aos grandes interesses da vida e porque a pessoa religiosa só pode encontrar a verdadeira satisfação no além.

No entanto, a pessoa genuína satisfaz a si mesma quando trabalha para a humanidade e tenta satisfazer suas necessidades. Uma pessoa promove sua fome natural por autoafirmação quando ela promove a fome da humanidade por autoafirmação. Meus interesses caracterizam a mim quando eu me dedico à minha família, trabalho para o Estado, trabalho nas artes ou faço pesquisa científica. O que eu faço é o meu próprio propósito, o que eu alcanço levanta minha autoestima. A obra de arte que eu aprecio ou crio, refina a forma de minha alma, purifica e aumenta a graça do meu espírito. A descoberta científica inflama meu fogo interior ao nível em que meu olho se torna mais brilhante, o meu passo mais livre, meu peito mais amplo. (CE, p. 68)

É claro que essas atividades essenciais ao homem são desempenhadas, de diferentes formas e em diferentes níveis, desde quando existem homens. O homem não pode deixar de se dedicar a elas nem de gozar de seus frutos, porque não pode deixar de ser humano. Mas o que a modernidade inaugura é a possibilidade do homem reconhecer-se produzindo a si mesmo no exato momento e na exata medida em que o faz. Uma série de condições históricas

teve que ser atendida para que se abrisse essa possibilidade. Mas mesmo revelada, a autoconsciência não se impõe imediatamente aos que a ela ainda não se elevaram.

A autoconsciência chegou à certeza de sua liberdade e no momento decisivo permitirá até mesmo aos não-livres a liberdade de permanecerem sem liberdade. A autoconsciência não forçará a liberdade sobre eles. Ela vai cobrir o mundo com a liberdade. Após a crise, a história não será mais religiosa, não será cristã, mas para aqueles que permanecerem de pé à margem do mundo civilizado e quiserem manter os seus deuses para si, ela vai praticar a brandura de desprezo. (CE, p. 117)

Essa emancipação proporcionará ainda a unificação da humanidade numa verdadeira irmandade, que a religião é incapaz de alcançar, porque “a religião provoca retrocesso por sua agressividade, e amargura por suas pretensões, até que o espírito se liberte o suficiente para não se enfurecer com suas afrontas e reconhecê-las como ridículas” (CE, p. 36). A religião isola os homens uns dos outros porque nela a tarefa de cada um é a sua salvação, e esta é uma tarefa puramente interior. Mas uma vez autoconsciente, o homem é capaz de reconhecer não apenas em seu agir, mas também na ação de todos os demais e na combinação de seus esforços a autoprodução do mundo humano.

Bauer reconhece que muitos entre aqueles que “lutam pelo progresso” preservam a ideia de “religião” para designar qualquer atividade a qual um indivíduo é profundamente dedicado. Responde, todavia, que essa analogia só é possível se essa dedicação se dá igualmente com uma consciência alienada de seu fim. Quanto àqueles que demandam “que o entusiasmo por ideias universais, a liberdade, o Estado, arte e ciência, tenham que assumir a forma de religião ou se tornarem a religião da humanidade” (CE, p. 34), ele contesta:

é verdade, a religião é a essência do Estado, da arte, e assim por diante, mas é uma essência incompleta e quimérica de um Estado ainda incompleto e quimérico. É uma essência unilateral de arte unilateral. Tão logo o Estado e a Arte se completem, a sua essência incompleta deixa de ser a sua alma, o seu princípio. (CE, p. 34)

3.2 – A Questão Judaica e a capacidade de se alcançar a liberdade

A posição que Bauer assume ao analisar a chamada “questão judaica”, que se refere à demanda de liberdades políticas por parte das comunidades judias, é sem dúvida um dos pontos mais polêmicos de seu pensamento. E especialmente delicado é o recurso a aspectos teológicos para fundamentar suas conclusões.

Os defensores da causa da emancipação dos judeus são de saída criticados por Bauer porque atacam o Estado cristão por seus preconceitos frente a outras religiões, especialmente o judaísmo, sem contudo submeterem ao mesmo crivo os preconceitos do judaísmo. Isto é, Bauer considera contraditório que os judeus lutem contra os privilégios outorgados pelo Estado cristão a seus súditos cristãos, reivindicando a própria emancipação e a igualdade nos assuntos políticos, sendo que eles próprios se consideram um povo privilegiado (cf. QJ, p. 4).

Assim, o engajamento pela libertação dos judeus se dá sem que considerem se os judeus estão aptos à emancipação. Bauer, ao contrário, pretende apontar a relação existente entre a falta de liberdade dos judeus e a situação política europeia, sem deixar de apontar para a religião judaica o mesmo olhar crítico dirigido contra o Estado cristão.

Já os adversários da emancipação dos judeus trataram de apontar para a situação contraditória em que se encontravam os judeus em relação ao Estado cristão, colocando nas próprias comunidades judaicas a responsabilidade pela opressão sofrida. Como se a

marginalização dos judeus fosse simplesmente uma escolha deles próprios para não se misturarem aos demais súditos do Estado. O erro aqui “estava em supor que o estado cristão fosse o único verdadeiro, e não submetê-lo à mesma crítica que dirigiam ao judaísmo” (QJ, p. 5). Assim,

se a atitude do Estado cristão para com os judeus tem como fundamento sua própria essência (do Estado), a emancipação dos judeus só é possível com a condição de uma mudança total desta essência (...), isto é, que a questão judaica não é mais que uma parte da grande questão universal que nosso tempo se empenha em resolver. (QJ, p. 5)

Bauer recorre a uma larga série de exemplos históricos, das distintas condições em que os judeus se encontraram em diferentes nações europeias, em diferentes épocas e contextos. Considera ao fim que foi o empenho dos judeus em preservar sua nacionalidade que teve como resposta dos Estados nacionais a repressão aqui em questão, o que naturalmente não a justifica, mas apenas acentua um traço dessa religião que ele caracteriza como uma aversão ao movimento da história.

Quando analisa casos de Estados que entraram em declínio concomitantemente à perseguição que praticavam contra os judeus, Bauer afirma que a questão não é conjecturar se os judeus poderiam, caso não fossem perseguidos, ter contribuído para evitar tal declínio, mas sim perceber na falta de liberdade geral a causa desse mesmo declínio, e indagar sobre em que medida poderiam os judeus contribuir na luta pela emancipação geral (cf. QJ, p. 8).

Após um longo percurso de exegese sobre os dogmas e textos sagrados tanto do judaísmo quanto do cristianismo¹, Bauer retoma a questão propriamente política partindo de uma comparação entre a situação dos judeus na Alemanha e na França. Enquanto na

1- Já abordada no capítulo 2.

Alemanha a Restauração tratou de revogar a maior parte das leis progressistas promulgadas na era napoleônica, suspendendo vários direitos que haviam sido reconhecidos aos judeus e até mesmo revogando alguns dos quais eles gozavam muito antes da Revolução Francesa, por outro lado, na França

A Revolução de Julho² sobrepassou a religião de Estado enquanto tal, emancipou-se da Igreja de Estado, o libertou de toda influência religiosa e concedeu a participação em todos os direitos civis e políticos independente de toda profissão de fé religiosa ou eclesiástica. Como consequência, os judeus franceses são cidadãos perfeitamente livres e, por exemplo, passaram a estar aptos a representar seus concidadãos sem distinção de religião no parlamento. (QJ, p. 66)

Com essa colocação, parece que Bauer entende que toda a questão se encerra com a fixação de todo um arcabouço jurídico-constitucional laico. Mas essa está longe de ser sua opinião. Imediatamente adiante ele acrescenta que assim, em comparação com a Alemanha, a questão parece ter sido resolvida na França, “mas verdadeiramente não está, todavia, nem na lei, nem na vida” (QJ, p. 66). Em tese, ele afirma, o judeu deveria ter “deixado de ser judeu” quando, por exemplo, cumpre suas obrigações de cidadão mesmo quando lhe é demandado tal empenho aos sábados. O monopólio ou privilégio de uma dada Igreja deveria ter sido suprimido mesmo que a maioria dos cidadãos continuassem a acreditar que estão obrigados a cumprir deveres religiosos, pois isso seria tratado como “assunto privado” apenas.

2- Referência ao movimento que derrubou o governo do Rei Carlos X, da família Bourbon (que havia sido reconduzida ao trono pela Restauração, após a derrota de Napoleão). Apesar da insurreição popular que levou à abdicação do monarca anterior ter uma inclinação marcadamente republicana, as elites econômicas foram hábeis em conduzir o desenrolar do conflito na direção de um acordo, que por fim colocou o primo do rei deposto, Louis Philippe d'Orléans, no trono. O governo deste, por sua vez, ficou conhecido como “monarquia de julho”.

Mas na França a liberdade geral não é uma lei, a questão judaica não está resolvida, porque a liberdade legal (isto é, a de que todos os cidadãos são iguais) está limitada na vida, que no entanto está dominada e fragmentada por privilégios religiosos, e porque essa falta de liberdade na vida faz surtir seus efeitos sobre a lei, pois essa lhe força a sancionar a distinção entre os cidadãos, livres em si, em oprimidos e opressores. (QJ, p. 67)

Sendo assim, a laicização que encontramos na França tem resultado puramente formal, uma vez que pela pretensa justificação de representar a religião da enorme maioria dos cidadãos, diversos privilégios são concedidos aos cristãos. Nas páginas que se seguem Bauer trata de apontar exemplos prosaicos que ilustram essa situação, além de criticar os autores que consideraram legítima a referida imposição de convicções e práticas religiosas pela maioria.

Bauer volta a atacar os defensores da causa judaica que se valem de argumentos sobre a “excelência” dessa religião. Falar da excelência moral de sua religião como argumento para dizer-se capaz de ser bom cidadão é como um escravo desejar tornar-se senhor, ao invés de desejar abolir a escravidão. Aliás, essa é a mesma situação em que se encontram os lordes no Estado absoluto. No caso da Alemanha, os privilegiados por nascimento ou posses têm um lugar assegurado na Dieta³, mas seguem sem direitos civis e sem qualquer voz para influenciarem os rumos do Estado (cf. QJ, p. 90).

Aqui aparece o ponto ambíguo e polêmico da teoria baueriana. Por um lado ele afirma ser “impossível explicar a opressão que sofrem os judeus mediante motivos religiosos ou puramente religiosos” (QJ, p. 96). Mesmo na era medieval, em que a oposição religiosa esteve mais acirrada e faltava aos homens a revelação moderna de sua verdadeira natureza, mesmo aí não era “só em interesse da religião que excluía ou perseguiam aos judeus”, mas os opressores atuavam

3- Termo que designava a Assembleia que reunia representantes dos vários estados alemães no início do século XIX, e que nessa época só tinha membros da alta aristocracia.

no interesse de suas corporações e confrarias. O preconceito religioso era, ao mesmo tempo, o preconceito da corporação, o privilégio religioso não era mais que a confirmação supraterrena do privilégio burguês, e a exclusividade religiosa era pressuposição, modelo e ideal das exclusividades burguesas e políticas. (QJ, p. 96)

Mas ainda assim a solução da questão passa, para Bauer, por retomar aquilo que a análise de cunho teológico revelara. Para isso, o primeiro ponto fundamental é a oposição a que o fiel seguidor de uma religião é levado a encontrar frente à humanidade. Como já foi afirmado, “o judeu é circuncidado e o cristão é batizado para que não vejam sua essência na humanidade, para que renunciem à humanidade e se declarem servos de outro ser e se comportem como tais por toda vida, em todos os assuntos de suas vidas” (QJ, p. 109). Mas isso não significa que ambos, judeus e cristãos, estejam nas mesmas condições na luta pela emancipação.

Quando dizemos que ambos têm que coincidir e unirem-se no desejo de emancipação, (...) unicamente queremos dizer que a obra da emancipação (da emancipação enquanto tal) só será possível e sem dúvida será levada a cabo uma vez que seja reconhecido universalmente que a essência do ser humano não é nem a circuncisão nem o batismo, mas sim a liberdade. (QJ, p. 109-110)

Mas apesar dessa necessidade de reconhecerem na luta um do outro a mesma luta da humanidade, judeus e cristãos não estão em iguais condições de serem livres. Aqui Bauer leva às últimas consequências a análise de cunho hegeliano da religião. “O judaísmo satisfaz somente ao ser humano que tem a ver com o mundo exterior, com a natureza, e satisfaz de maneira religiosa sua necessidade quando diz que o mundo exterior está submetido à

consciência, isto é, que Deus criou o mundo” (QJ, p. 113). Já o cristianismo “satisfaz ao ser humano que quer ver a si mesmo em tudo, como a essência geral de todas as coisas” (QJ, p. 113), mas expressa essa verdade de maneira religiosa, ao dizer que apenas um homem, o Cristo, é esse ser humano que é tudo.

Por trás de uma dada religião existe aquilo que ela representa ser essencial ao homem, e foi o cristianismo, enquanto religião consumada, que abriu ao homem a possibilidade de encontra-se a si mesmo plenamente. Porém, pela contraditoriedade própria à consciência religiosa, o conceito ilimitado de humanidade no cristianismo o conduziu, após a desconfiguração religiosa, à maior inumanidade. Ao passo que é o desconhecimento da essência geral humana que limita a desumanidade do judaísmo, circunscrevendo-o aos laços de família, tribo e nação.

Em QJ Bauer afirma ser o *Iluminismo* uma consequência do cristianismo, a forma puramente humana daquilo que o cristianismo revela sobre a humanidade (p. 117). Mas tendo a crítica iluminista cumprido seu papel, de demonstrar ser o cristianismo uma forma consumada de servidão da humanidade, não é possível ao judeu sequer aspirar uma emancipação pela conversão, pelo batismo, como fora séculos antes para tantos povos (cf. QJ, p. 125).

Essa é uma ilusão que já não é capaz de surtir efeito. A única emancipação verdadeira a que se pode almejar agora é a elevação do indivíduo à autoconsciência humana, e o cumprimento de seus desígnios na vida social. Por isso Bauer considera que o cristão está mais próximo da emancipação do que o judeu, porque o cristão deve apenas superar a forma religiosa de sua consciência, enquanto o judeu deve superar não apenas sua consciência religiosa, mas também toda a forma subsequente de desenvolvimento da mesma (cf. QJ, p. 126).

É nesse sentido que se resolve a ambiguidade que mencionamos: a causa da opressão e das perseguições religiosas nunca é meramente religiosa, mas é na crítica à religião que reside a possibilidade do homem superar sua forma limitada de consciência, tornando-se capaz de ser plenamente livre. Para isso, é fundamental o papel que deve ser exercido pela *filosofia crítica*.

3.3 – A Crítica como prática filosófica

Vimos até aqui que a consciência religiosa tem por expressão a fé, que Bauer caracteriza como renúncia à razão e, portanto, àquilo que torna os homens humanos. “A fé é o sacrifício intelectual humano completo. É a passividade, elevada ao status de uma lei humana. É a angústia que se tornou constrangimento” (CE, p. 14-15). Ao contrário, a autoconsciência se expressa na ciência e na arte, fundamentalmente, e é condição para que o homem alcance a verdadeira liberdade.

Nunca houve um povo livre, ainda não há povo livre. Direito e verdade ainda não têm o direito de se expressarem livre e simplesmente. Em outras palavras, a simples expressão de uma escravidão milenar e a falsidade que penetra todas as relações humanas, a crença em uma criatura quimérica, superior à humanidade, sempre teve autoridade geral e ainda tem. (CE, p. 14)

Bauer chegou a um ateísmo intransigente. Para ele, somente a renúncia à capacidade racional explica a aceitação dos dogmas religiosos. “Em linguagem clara: o homem não deve pensar – e sendo religioso e crendo ele realmente não pensa em reunir o conjunto das contradições de seu mundo de sonhos para reconhecê-las como contradições e resolvê-las. Ele

deve aceitá-las, cruas como elas são dadas” (CE, p. 16). Que as histórias narradas nos livros sagrados sejam completamente inverossímeis e mesmo assim sejam acatadas como verdadeiras sem nenhuma contestação já não é de se espantar, uma vez que até mesmo “contradições das quais todos os seres humanos deveriam se envergonhar são atribuídas ao *ser* que deve ser considerado o mais elevado e que a humanidade é obrigada a aceitar como a verdade eterna” (CE, p. 42).

Enquanto permanecer religioso, as leis do Estado aparecerão ao homem como exteriores e arbitrárias, sendo as leis de sua seita vistas como as únicas leis verdadeiras. Assim, emancipação humana pressupõe a superação da religião porque é o encontro pleno do homem consigo próprio e suas capacidades, ao passo que “o crente deve negar a razão, deve renunciar a tal atividade. Ele deve deixar de examinar, ele não deve duvidar. Por isso, ele ainda está por atingir a maior honra da humanidade, ou melhor, sua única definição: que com suas próprias mãos ele cria o que ele é e será” (CE, p. 15). Para reconhecer nas leis do Estado o acabamento positivo de sua própria liberdade, o homem deve antes ser capaz de reconhecer a si como parte de uma humanidade que cria a si própria por meio de sua atividade. Logo,

o crente deve, por assim dizer, esconder de si mesmo que sua crença, esta anulação da sua liberdade e atividade, seu não-pensamento, são sua própria obra, ou pelo menos o resultado de seu não-pensamento. Sua fé (que é como ele deve olhar para a questão) é parte dele, como o animal simplesmente é o que é. O animal não tem nem culpa e nem mérito pelo que é. Como puro sofrimento, a fé (esta primeira e necessária virtude da pessoa religiosa) é um presente do céu e o resultado da graça divina. Mas a vida torna-se uma tortura, a graça se torna intromissão e a bondade do criador torna-se violência quando a revelação divina se desenvolve em uma doutrina sistemática, em outras palavras, quando o não-pensamento irrefletido se expressa e se perde no labirinto de suas contradições fantásticas. (CE, p. 15)

Para combater as fantasias religiosas e ajudar a despertar no conjunto da humanidade sua autoconsciência, Bauer propõe que a filosofia deva ultrapassar o campo da teoria. “Assim, um princípio teórico não deve simplesmente desempenhar um papel de apoio, mas deve vir para a ação, a oposição prática, para transformar-se diretamente em práxis e ação. (...) E então a filosofia se torna crítica da ordem estabelecida” (TJF, p. 128). O *criticismo*, ou *filosofia crítica*, deve ser então não apenas apreensão da realidade, mas instrumento de sua transformação. “A filosofia deve ser então ativa na política, e onde quer que a ordem estabelecida contradiga a autoconsciência da filosofia, deve ser diretamente atacada e abalada. Servidão, tutela, é insuportável para o espírito livre” (TJF, p. 128).

A ideia de que o livre-arbítrio, incorporado pela teologia cristã, possa ser equiparado à liberdade da autoconsciência é radicalmente recusada por Bauer. A liberdade enquanto livre-arbítrio da alma encarnada é muito antes uma falácia e um instrumento de escravização do homem: é a liberdade para o pecado e, conseqüentemente, a condenação. Não será jamais a liberdade que o homem conquista com suas próprias mãos e por seus próprios desígnios

A liberdade cristã é uma liberdade concedida, que deve ser aceita com devoção incondicional, e por isso não deve ser criticada, julgada ou examinada de perto. Ela não pode jamais ser criticada porque todos os meios de crítica que oferece a ciência são proibidos e revogados. Assim, a crítica é escravizada incondicionalmente sob uma autoridade contra a qual não há possibilidade de apelação. (CE, p. 31)

Essa filosofia que chegou ao reconhecimento da autoconsciência humana como criadora do próprio homem e do mundo é convertida por Bauer numa figura espiritual, que tem como sua antítese o teólogo. A *Crítica* oferece ao homem sua plena liberdade. Já o teólogo “não liberta o infeliz a quem ele deseja livrar do mundo. Ele culpa o infeliz,

monopoliza-o completamente, obriga-o a ver em cada palavra da Bíblia a verdade absoluta e única, distrai sua visão da literatura mundana, em suma, pressiona a ele como um pesadelo e o enlouquece” (CE, p. 44). A tarefa do missionário religioso é retirar do homem sua autonomia racional, sua sanidade e autoestima, porque só assim a desfaçatez das escrituras sagradas pode ser aceita. O sustentáculo da religião “é a insanidade do temor de que a própria humanidade morreria se ela desistisse da quimera e passasse a se conhecer. Desta forma, a Bíblia tem ao medo e ao desamparo a agradecer por seu reconhecimento” (CE, p. 43).

Nesse sentido, a consumação da religião é também a consumação da insanidade mental do homem. Somente assim, enlouquecido, o fiel pode acreditar que o próprio Espírito Santo ditou a Bíblia, sem mencionar os absurdos dos milagres, da gênese do universo e as diversas contradições entre as diferentes partes da “revelação”.

Referindo implicitamente seus próprios escritos teológicos de análise dos evangelhos, Bauer afirma que “a crítica recente colocou a Bíblia em seu devido lugar na literatura da humanidade e deu um ímpeto à malícia dos teólogos apologetas para conjurarem as últimas reservas de hipocrisia e jesuitismo em defesa de seu ídolo” (CE, p. 41). Basicamente, as respostas da ortodoxia religiosa aos trabalhos de crítica do texto bíblico foram a censura, o confisco, a destruição.

Entretanto a intransigência dogmática da consciência religiosa não pode reverter o percurso histórico, e o próprio desenvolvimento da arte literária conduz à reconsideração do significado da Bíblia, na medida em que se consolida num movimento literário universal. “O verdadeiro significado da ideia de Literatura Mundial é uma revolta crítica contra a superstição de que um único produto, ou a literatura de uma única nação, poderia ter independência e significado clássico exclusivo” (CE, p. 41). Assim, a Bíblia deverá passar a ser apreciada como uma produção cultural datada, que expressa não uma verdade eterna, mas sim os anseios e as representações de uma cultura do passado.

Agora “a crítica moderna trouxe finalmente o humano para si mesmo. Isso o fez conhecer a si mesmo, libertou os seres humanos de suas ilusões e fez saber a autoconsciência como o poder único e criador do universo – como o próprio universo” (CE, p. 102). Essa libertação não é mera revelação intelectual a ser contemplada de maneira insípida. Para Bauer é de suma importância o efeito psicológico, por assim dizer, dos resultados que o percurso da crítica produz.

O que desperta a autoestima de forma mais enérgica e a purifica mais profundamente do que a ciência? Isso ocorre porque a ciência é reconhecida por aqueles em que a autoestima é a mais pura, na medida em que revela uma consciência do mundo e de suas leis. A ciência eleva a autoconsciência a um nível que é, simultaneamente, consciência do mundo e compreensão de si como o ser de tudo. Portanto, a ciência é a maior desconfiança contra a religião, e justamente por isso a ciência atrai as pessoas para longe do trabalho da salvação. (CE, p. 59)

Esse é então o grande traço distintivo da filosofia baueriana. Para ele a existência verdadeiramente livre será dada ao homem através de sua unidade com o “querer objetivo”, representado pelo Estado, que deve então incorporar o princípio da laicização. Mas o estabelecimento de leis laicas será meramente formal se os sujeitos da emancipação não fizerem a crítica de sua consciência religiosa, podendo aí então se engajar na autoconstrução de seu mundo e da própria humanidade. Afinal, “no pensamento, na escrita, na unidade impiedosa da crítica eu não vivo mais para uma seita e suas pré-condições limitadas, mas para a espécie e sua liberdade. Pensar é o verdadeiro processo que cria um ser humano intelectual, sim, até mesmo a própria humanidade” (CE, p. 12).

CONCLUSÃO

Expostos os principais elementos do pensamento baueriano nos limites propostos por esta pesquisa, será pertinente agora avaliá-los à luz da bibliografia existente sobre tais questões.

A filosofia da autoconsciência enquanto leitura pertinente de Hegel

O primeiro ponto que cabe aqui debater é seguramente o caráter teórico e a pertinência da *filosofia da autoconsciência*. Dada a peculiaridade da interpretação proposta por Bauer sobre a filosofia hegeliana, alguns autores trataram de contrapô-la ao *Sistema*, buscando encontrar seus pontos de sustentação e, na ausência destes, refutá-la.

Seguiu esse caminho Zvi Rosen (1977), que após se deter numa análise da obra de Hegel conclui que “Bauer cancela o primeiro elo na relação substância-autoconsciência e, assim, preserva apenas a autoconsciência. Ele faz isso em contradição com posições explícitas de Hegel” (Rosen, 1977, p. 65). Para esse autor, Bauer opera, em TJJ, uma seleção de passagens das obras de Hegel, ligando-as a contextos externos aos postos nas mesmas, a fim de sustentar a posição de que ele, Bauer, compreende a Hegel, enquanto outros foram incapazes de apreenderem seu pensamento. Assim,

A interpretação baueriana, errônea e enganosa, deriva da interpretação antitética de Hegel. No lugar da integração da substância e sujeito, da autoconsciência e do absoluto, Bauer prefere, por causa de suas considerações pragmáticas, proclamar a existência de apenas um lado e tratá-lo como uma força todo-poderosa. (Rosen, 1977, p. 76)

As ditas “considerações pragmáticas” seriam o ataque à religião, motivado pelo ateísmo radical ao qual Bauer teria se convertido durante o trabalho de edição das LFR, além

de sua oposição política à monarquia absolutista na Prússia. Essa posição parece correta se levarmos em consideração as conclusões as quais Bauer chega em seus trabalhos subsequentes. Tenho em vista aqui especialmente a ideia, presente em QJ, de que o Estado não poderá cumprir seu papel de realização da liberdade enquanto os indivíduos que compõem esse mesmo Estado não superarem a condição de alienação da consciência determinada pela religião. Entretanto, seria mesmo adequado enfrentar a questão em termos de dizer se a leitura baueriana de Hegel está certa ou errada?

Douglas Moggach (2003) formula o problema em termos bastante distintos, e exatamente por isso pôde perceber a elementos importantes ignorados por Rosen. Para ele TJJ só pode ser corretamente compreendida atentando-se para a ironia estrutural do texto, que reside muito além do nível aparente, no qual o autor assume a identidade de um pietista. Num nível filosófico mais profundo, trata-se de dar razão aos opositores mais conservadores de Hegel para, em contraposição subjacente, revelar a pertinência das leituras dos intérpretes mais jovens da obra hegeliana frente àquela sustentada pelos chamados “velhos hegelianos”. Uma vez atento a este princípio, o leitor poderá notar que

Bauer não tenta ser coerente com as próprias intenções explícitas de Hegel, nem simplesmente libertar inalterada uma doutrina esotérica supostamente escondida em uma casca exotérica. O sistema hegeliano requer revisão interna, mas também oferece recursos que permitem que esta revisão seja feita. Também não há diferenças devido a erros ou enganos quanto ao texto hegeliano, como também foi proposto. (...) O Hegel revolucionário de Bauer não é uma criação totalmente fictícia. Para Bauer, Hegel se leva a tal interpretação, uma vez que seus conceitos centrais sejam criticamente apropriados e transformados. (Moggach, 2003, p. 101)

Desse modo podemos compreender que, sim, de fato o resultado ao qual chega TJJ difere daquele posto no Sistema hegeliano, e que o texto nega tal diferença e apresenta Hegel como um jacobino, um revolucionário maior que o total de seus discípulos. Mas isso não significa que Bauer tenha se equivocado na leitura e interpretação do próprio Hegel, mas sim que ele considera necessário empreender uma revisão interna da filosofia hegeliana, preservando aquilo que aponta como seu princípio fundamental, o movimento de objetivação do espírito como um movimento pela realização da liberdade no mundo. Por ter captado esse espírito do empreendimento baueriano, Moggach pôde encontrar sua comprovação nas correspondências trocadas por Bauer com alguns de seus interlocutores, aos quais Bauer afirma não considerar Hegel ateu, e que a religiosidade das LFR era tanta que fazia com que ele, Bauer, mal conseguisse ler o texto novamente. Ademais, em escritos posteriores Bauer afirma que Hegel, em última instância, sucumbe à substância espinosista presente em seu pensamento, de modo que o Absoluto “engole” a subjetividade¹.

Vale ainda esclarecer um ponto mencionado por Moggach na passagem acima, quanto à existência de uma doutrina esotérica em Hegel, que seria reivindicada por Bauer, frente a qual estaria contraposta uma doutrina aparente, exotérica, na qual aqueles leitores desprovidos das chaves interpretativas dos *iniciados* cairiam inadvertidamente. Trata-se, em verdade, de uma posição bastante repetida na literatura sobre os jovens hegelianos, e no entanto, carente de demonstração. Rosen atribui sua formulação a Heine². Já Sass (1978) e Toews (1985)

1- Cf. Moggach, 2003, p. 109. Este comentador argumenta que essa era a interpretação que Bauer fazia de Hegel já em 1841, quando da redação de TJJ, mas que ali, pela estrutura irônica do escrito, o desenvolvimento proposto a partir dos princípios fundamentais do hegelianismo foi atribuído ao próprio Hegel.

2- Heinrich Heine (1797-1856), poeta romântico alemão, assistiu ao curso de *filosofia da história* ministrado por Hegel em 1823, enquanto cursava Direito em Berlin. Amigo de Marx, foi uma personalidade profundamente engajada nas lutas sociais de seu tempo. A afirmação de Rosen se refere à obra *História da Religião e Filosofia na Alemanha* (2010), publicada em 1835 em Paris, voltada para o público francês com o objetivo de combater uma visão difundida ali de que a Alemanha era uma terra de filósofos e poetas, isto é, de pessoas engajadas na atividade do pensamento mas deinteressadas nas lutas políticas. As reconfigurações dadas ao hegelianismo na obra parecem, no entanto, terem um caráter análogo ao que encontramos em Bauer, isto é, de uma reformulação dessa filosofia conforme a visão própria do intérprete, e não a exposição de uma doutrina esotérica.

afirmam que sua formulação aparece no próprio Bauer. Nenhum deles, contudo, apresentam passagens que demonstrem que tais pensadores defendessem semelhante tese. Vimos que a ideia dessa doutrina oculta não pode ser atribuída a TJJ, pois aí Bauer explicitamente afirma que a compreensão do núcleo do Sistema hegeliano está aberta a qualquer um que estude o mesmo despojado dos preconceitos difundidos. É difícil apontar exatamente qual seja a origem de semelhante ideia, mas pelos elementos aqui reunidos e analisados só podemos concluir, juntamente com Moggach, tratar-se de mais uma das teses confusas sobre a filosofia do Vormärz.

Dito isso, devo aqui argumentar ainda em favor não somente da pertinência da leitura baueriana, como também de sua importância para a história da filosofia, mostrando que ela continua presente no debate sobre a obra de Hegel. Mesmo que seja um campo extremamente polêmico, e que ultrapassa os limites dessa dissertação, cabe ilustrar o que foi dito com base em um dos grandes intérpretes de Hegel, cuja obra influencia ainda hoje um grande conjunto de estudiosos: Alexandre Kojève. Em sua clássica *Introdução à leitura de Hegel* (2002) esse estudioso afirma que na FE “religião” designa a atitude do homem para com a realidade essencial ainda sob o ponto de vista da representação, que por isso concebe essa realidade em oposição ao próprio homem, como Deus. Mas uma vez que essa realidade essencial é a própria humanidade, uma filosofia da religião trataria, segundo esse mesmo autor, “do processo geral de evolução da antropologia inconsciente, simbólica, mítica” (Kojève, 2002, p. 193).

Para Kojève, o sentido da FE reside em mostrar que toda a filosofia anterior a Hegel era uma filosofia da consciência (Bewusstsein), que revelava o sujeito como oposto ao objeto, isto é, compreendia o indivíduo humano oposto ao mundo natural. Mas na medida em que o homem real, histórico, forma “um bloco com o mundo” (idem, p. 192), a autocompreensão do homem era completada por uma religião, que, no entanto, lhe apresentava a realidade substancial do existente como proveniente de um não-homem. Assim, “só a partir do

momento em que o Estado chega ao ponto em que a oposição entre o particular e o universal é suprimida é que a oposição entre a filosofia e a religião pode desaparecer” (idem, p. 192).

Segundo Kojève, qualquer interpretação teísta da obra clássica de Hegel se fundamenta sobre uma incompreensão dos significados próprios que Hegel atribui a categorias centrais, como “religião” e “essência” (Wesen). Por partir de uma compreensão teísta desses termos é que se pode concluir que a filosofia de Hegel é teísta. Ou seja, para Kojève tais intérpretes cometem “petição de princípio” em suas interpretações.

Assim, continua Kojève, a interpretação teísta é impossível, e leva necessariamente a inconsistências. Isso porque o “Espírito” (Geist) seria tornado puramente transcendente, sendo que em Hegel “não há Espírito fora do mundo, e o Espírito no mundo é o homem, a humanidade, a história universal” (idem, p. 190). A interpretação teísta perde ainda o sentido do processo histórico de desenvolvimento da própria filosofia, presente na FE. A correta apreensão desse sentido revela que

O destino do cristianismo é o ateísmo ou o antropoteísmo hegeliano. Passa-se pela religião da Aufklärung, do Iluminismo, isto é, pelo deísmo. Os enquadramentos da teologia transcendentalista, elaborados pelo entendimento (Verstand) e preenchidos com um conteúdo positivo pela consciência infeliz, são esvaziados mais uma vez pela crítica do século XVIII. E no momento em que a ideologia da Aufklärung é realizada pela Revolução Francesa, esses enquadramentos já esvaziados, isto é, a própria noção de transcendência, são suprimidos. O homem é agora ateu. Sabe que ele, e não Deus, é a realidade-essencial do mundo. (idem, p. 199)

A semelhança com a formulação baueriana é latente. Não importa que o próprio Hegel fosse ele mesmo teísta, ou mesmo cristão. Nem tampouco que em suas intenções explícitas tentassem conciliar sua filosofia com o cristianismo. Importa que o princípio de sua filosofia,

o significado próprio da mesma, conduz ao ateísmo.

É importante acrescentar que a concordância com a posição de Bauer/Kojève não implica necessariamente em desprezar aquilo que Lukács apontou como uma dualidade do idealismo objetivo de Hegel³. Trata-se contudo de, perante os dilemas postos para a filosofia em nosso tempo, tomar uma posição perante essa dualidade, e reter da filosofia de Hegel aquilo que nela encontramos de mais rico e fecundo.

A crítica à religião

Vimos que a compreensão de Bauer acerca da religião está fundada em sua leitura da FE hegeliana. Assim, perante a religião positiva, isto é, concreta, importa apreender a autocompreensão do homem que ela formula. É nesse sentido que o cristianismo é definido sobre uma dualidade: por um lado, é a religião consumada, e enquanto tal é a forma de consciência religiosa que mais aproxima o homem da autoconsciência. Por outro lado, é uma religião que produz a abstração de todas as capacidades do homem, e o divorcia inteiramente do mundo. Nas palavras de James & Moggach (2007),

Para Bauer, a degradação da consciência culmina no cristianismo, que ele define como a religião puramente abstrata, divorciando o crente de todos os laços de pertencimento à comunidade concreta. Colocando o indivíduo em dependência miserável de um poder absoluto (uma figura Hegel tinha

3- Segundo Lukács, Hegel “anuncia uma concepção de realidade que assegura um lugar honrosamente transigente para a transcendência religiosa, ao lado e dentro de sua visão fundamental orientada para o progresso sócio-histórico. Todas as conseqüências ateístas deriváveis dos conteúdos desse sistema (pensemos em Heine, na brochura de juventude de Bruno Bauer e Marx) não podem mudar, essencialmente, o fato básico de que, nesse sentido, Hegel pertence historicamente à linha da história desse complexo de problemas que começou com Descartes” (2010, p. 65).

analisado como a consciência infeliz), o cristianismo conduz a oposição entre o universal e o particular a um ponto extremo, onde deve ser resolvida e o universal reconduzido para o seu lugar de direito como um aspecto de nossas próprias ações e pensamento. (p. 16)

Os pormenores da crítica baueriana à religião em geral e ao judaísmo e cristianismo foram devidamente expostos no Capítulo 2, e não cabe aqui resumi-los por pura repetição. Mais proveitoso e pertinente, contudo, é, tendo em mente que a crítica à religião foi, por assim dizer, um empreendimento comum a vários dos autores chamados “jovens hegelianos”, apontar a especificidade das elaborações de Bauer neste campo.

Tais formulações têm uma aparente semelhança com o trabalho de outros daqueles filósofos, dos quais o mais conhecido é sem dúvida Feuerbach. Em *A Essência do Cristianismo* (2007) este autor toma por princípio a identificação na religião de uma inversão de determinação: "primeiramente o homem cria Deus, sem saber e querer, conforme sua imagem e só depois este Deus cria o homem" (Feuerbach, 2007, p. 205). Na religião o homem se submete à sua criação como se esta fosse seu criador. Na negação de Deus reside a possibilidade da reapropriação do homem pelo próprio homem, porque Deus, segundo Feuerbach, é um "conceito-gênero individualizado", isto é, "a essência divina é idêntica à essência humana abstraída das limitações do homem individual" (Alckimin, 2003, p. 42). Tal possibilidade é pensada no interior de uma antropologia de caráter humanista, onde os predicados de Deus são tomados como pertencentes à essência humana, sendo a teologia, na verdade, antropologia.

Frente à posição feuerbachiana, McLellan (1980) chama corretamente a atenção para a ideia de Bauer que a autoalienação operada pela religião priva o homem de seus atributos, agora situados no mundo celestial, mas que este processo distorce essas forças humanas, donde a solução proposta por Bauer não se resume a uma re-apropriação das mesmas, erro

que segundo Bauer teria sido cometido por Feuerbach.

a alienação não admite uma *redução* tão simples. O simples fato de que esses objetos e ideias celestiais tenham sua origem em uma consciência que é religiosa significa que eles próprios foram deformados e partidos, ao contrário, por exemplo, de uma obra de arte, um produto do plano puramente humano, que é harmônico. (McLellan, 1980, p. 64)

Semelhante colocação é totalmente coerente com a exposição que apresentamos da crítica à religião em Bauer. A distorção das forças humanas na religião é profunda, e não está apenas fixada na imagem de Deus, mas retroage sobre os homens na aniquilação de sua autoestima. Para Bauer, o amor religioso é, em sua essência, ódio; o poder de criação de Deus é sua total inoperância frente ao mundo; o conhecimento divino revelado pela religião contradiz os mais simples princípios da racionalidade e assim por diante.

Laicização e Emancipação

Não é por acaso que o tema da religião apareça nos textos aqui estudados tendo em vista, em última instância, a questão da liberdade. Como bem apontou Mate (2009), “A crítica à religião de Bauer tem uma intencionalidade política” porque “o princípio de exclusão, consubstancial à religião, contamina a política” (Mate, 2009, p. XI).

A vinculação entre os dois temas na obra baueriana e especialmente a reverberação da crítica marxiana em *Sobre a Questão Judaica* (2010), que em grande medida substituiu a leitura de QJ, fizeram com que Bauer fosse visto como um simples defensor de um projeto de laicização, como se esperasse que uma reforma constitucional fosse capaz de dar conta dos

problemas relacionados aos privilégios religiosos dentro de um Estado. Vimos, no entanto, que a análise que Bauer faz das consequências da Revolução de junho de 1830 na França levam a uma conclusão distinta. Isso porque “por mais que um estado laico declare a religião *assunto privado*, se essa religião é da maioria acabará contaminando o estado e recuperando, mesmo que extraoficialmente, o caráter de religião de estado” (Mate, 2009, p. XVIII).

Sobre essa questão, considero extremamente precisas as colocações de Tomba (s.d.). Para este autor, não simplesmente por terem sido escritos quase simultaneamente, mas devido a suas profundas interconexões conceituais, CE e QJ não podem ser adequadamente compreendidos separadamente. Isso especialmente porque escapa ao leitor de QJ que não conheça CE⁴ a tese de que a *filosofia do direito* de Hegel teria sido inadequadamente compreendida com base numa separação entre a instituição jurídica – Estado – e a sociedade civil. A realidade do Estado enquanto consubstanciação da liberdade da sociedade civil só pode ser corretamente compreendida, para Bauer, na unidade entre o Estado e a mesma sociedade civil.

Já a forma jurídica da Igreja é a mesma do Estado, e a interpenetração de ambas as instituições é uma consequência do processo de formação dos Estados nacionais, que no período do absolutismo relegaram à Igreja a tarefa de formular sua visão substancial de mundo. Afirma Tomba que

A determinação religiosa seria então uma determinação interna ao conceito de Estado, que, exatamente porque geistlos (sem espírito) e ungöttlich (impiedoso), permanece em estreita relação com a Igreja, a qual é confiada a revelação plena do divino. Essa relação não é apenas exterior, mas caracteriza a essência cristã do Estado moderno. A Igreja agora é apontada como a essência do Estado cristão, e não como algo externo a ele. (Tomba, s.d., p. 3)

4- Esse não é o caso de Marx, que cita a obra em *A Sagrada Família* (2003).

Da mesma forma que na religião a comunidade dessa ou daquela seita se conforma e se define pela exclusão das demais, “o conceito de povo só pode alcançar unidade e identidade em oposição ao que exclui de si” (idem, p. 4). A tarefa teórica a qual Bauer se propõe é apontar na forma do Estado a lógica do princípio de exclusão que até então todos os intérpretes localizavam apenas na sociedade civil. E este é o *Estado cristão*, caracterizado por Bauer não apenas como o Estado absolutista ou o Estado que professa uma religião de Estado, mas até mesmo o Estado laico, desde que sua secularização seja apenas formal, de modo a permitir que a “religião da maioria” reestabeleça a opressão e o privilégio. Vemos então que Bauer aponta na laicização um grande avanço, que não satisfaz contudo as demandas de emancipação, nem mesmo a emancipação frente a religião.

A forma “Estado cristão” remete então a todo Estado político que reproduza o princípio de exclusão da religião, e que por isso reprime diversas formas de expressão do pensamento. Enquanto unidade com a sociedade civil, o Estado só poderá vir a ser a realização da liberdade quando o conjunto de seus cidadãos estiverem também engajados no exercício crítico da racionalidade humana, motivo pelo qual o *criticismo* tem um papel histórico decisivo a cumprir.

Filosofia Crítica

Para Bauer os chamados “direitos do homem” não são naturais nem inatos, mas sim conquistas históricas, adquiridos na luta contra a tradição e os privilégios. Para que essa luta realize seu fim é crucial que os indivíduos que ultrapassaram os estreitos limites da consciência religiosa tomem para si a tarefa de conduzir o conjunto da humanidade ao mesmo percurso fenomenológico emancipador.

Mas um mérito importantíssimo da concepção baueriana é o abandono da figura hegeliana de uma “astúcia da razão”. Embora a emancipação – a elevação do indivíduo à autoconsciência e a subsequente liberdade possibilitada pela percepção de si como produtor de seu mundo – apareça como uma necessidade interior ineliminável do Espírito, a concepção baueriana da história não pode ser dita *teleológica*, pelo menos não do mesmo modo como em Hegel. A liberdade é um *télos* posto ao homem pelo próprio homem, e nada a não ser as lutas históricas reais possibilitará sua realização, bem como nada garante que aqueles que lutam em prol da liberdade serão necessariamente vitoriosos. Quaisquer afirmações otimistas quanto ao destino dessas lutas não ultrapassam os limites de recursos retóricos. Não podemos, portanto, concordar com uma colocação como a que faz Toews (1985):

Bauer alega que a destruição da consciência teológica implica uma destruição das formas existentes de vida política ou comunal e a transformação da filosofia, por uma Igreja invisível da elite científica e cultural, de um *conhecimento esotérico da substância universal* em uma autoconsciência de uma nova forma de vida coletiva. (p. 325)

Primeiramente, a ideia de que a filosofia anterior fosse um conhecimento esotérico do universal não me parece expressar corretamente as visões hegeliana ou baueriana sobre a história da filosofia. Em segundo lugar, a *filosofia da autoconsciência* não pode ser dita a “autoconsciência de uma nova forma de vida coletiva”, porque ela não prescreve essa forma, apenas nega a existente e afirma o poder de autodeterminação do próprio homem. Ademais, mesmo que se considere o uso do termo “Igreja” um deslize, descrever a figura do *crítico* como a “elite científica e cultural” é no mínimo confuso, senão distorcivo, pois o setor social que se apresenta enquanto elite científica e cultural não está apto, em sua maioria, a desempenhar o papel prescrito por Bauer.

Mas na propositura do *criticismo* reside o elemento propriamente *idealista* do pensamento de Bauer, e esse é um de seus pontos mais delicados, cuja fragilidade foi evidenciada em sua radicalização no percurso intelectual posterior do autor⁵. Embora destaque em diversos momentos a importância das lutas históricas concretas, Bauer credita em última instância ao processo da consciência o motor que aciona as engrenagens dessa mesma história. Daí, por exemplo, o “desejo de liberdade” surgir no mundo cristão como um fruto do Esclarecimento, e que pode surgir somente ali, em decorrência de ser um processo derivado da consciência cristã (QJ, pp. 121, 123-4).

Esse foi o ponto que levou Marx a caracterizar a atuação do *criticismo* como uma forma de moralismo, que propunha aos indivíduos trocarem suas consciências atuais pela “consciência crítica”. Mas vimos, por outro lado, que o idealismo que se atribui a Bauer a partir dos escritos marxianos (ao menos dentro dos limites dos três trabalhos aqui estudados) não é tão profundo assim, chegando Bauer a situar na exclusão social a fonte da exclusão religiosa. Mesmo perante a crítica marxiana, permanece aberta uma questão: o que deve fazer o intelectual que acredita ter uma consciência crítica avançada sobre a realidade de seu mundo e sobre os dilemas históricos postos a seu tempo? E se escolhe converter sua teoria em ação, quais são os caminhos possíveis? O *crítico* baueriano não nos parece ser um simples propagandista, que a despeito de seus ideais segue reproduzindo o mesmo modo de vida vigente. Pelo contrário, dados os diversos elementos destacados ao longo dessa dissertação, o *crítico* baueriano se assemelha para nós muito mais como um tipo de intelectual que tenta viver sua vida em consonância com seu discurso, e enfrenta os limites dados para tanto.

Outra importante colocação a fazer quanto ao projeto *crítico* de Bauer é a de sua influência oculta na história da filosofia. Como bem disse Sass (1978), embora sumariamente

5- Tanto Lomba quanto Moggach são enfáticos em destacar que a conversão do projeto crítico de Bauer num ataque, ponto a ponto, ao conjunto das instituições sociais e políticas, e que ao fim se converteu em uma crítica a si próprio (pelo que foi tão ironicamente atacado por Marx e Engels-2003), não expressa as posições de Bauer nos textos de 1843, mas está presente especialmente em sua atuação como articulista pós 1844.

esquecido, Bauer marcha como um fantasma por trás das inúmeras formulações de uma “teoria crítica”. Sem dúvida, seu projeto fundamental de que a filosofia se converta em um instrumento de ação e, conseqüentemente, de luta pela transformação do mundo, encontrou eco em inúmeros outros pensadores.

Uma questão para o século XXI

Ultrapassando por um momento os limites de um trabalho acadêmico que se propôs uma leitura estrutural de uma obra filosófica, quero mobilizar o arcabouço teórico aqui estudado para pensar a contemporaneidade.

Passados 170 anos de suas publicações, os escritos bauerianos que foram abordados nas páginas precedentes seguem atuais. Os dilemas que buscam enfrentar continuam tão decisivos quanto já eram no *Vormärz* alemão. Pensemos, por exemplo, no projeto de poder e na intolerância religiosa de determinadas seitas pentecostais e neo-pentecostais no Brasil. Ou, mais fortemente ainda, na situação em que se encontram na Europa hoje não mais os judeus, mas sim outros migrantes, principalmente os muçulmanos. E por fim, num contraste marcante com o contexto histórico da primeira metade do séc. XIX, o Estado teocrático de Israel, com sua atuação militarista e absolutamente excludente.

A gravidade dos conflitos que daí decorrem culminaram, recentemente, no ataque ao periódico satírico “Charlie Hebdo”⁶. Por trás de um ataque terrorista a uma revista que “insultava” signos da religião islâmica encontra-se uma profunda crise social e um conflito de

6- Jornal semanal que publica crônicas, relatos e caricaturas satíricas sobre temas diversos, inclusive religião. Em 7 de janeiro de 2015 homens armados invariaram a tiros a sede do periódico, matando 12 pessoas. A autoria do ataque foi atribuída a radicais islâmicos, e seria uma retaliação às afirmações sobre o islamismo e, principalmente, às representações de seu profeta, Maomé, pela revista.

largo alcance, que em diversos aspectos lembra a situação dos judeus na Europa do passado. Diga-se de passagem que esta realidade nunca foi resolvida: o ocidente não foi capaz de superar a exclusão e discriminação sofrida pelos judeus, mas sim, perante à barbaridade extrema vivenciada na 2ª guerra, tratou de deportar para o oriente os sobreviventes, sobre o pretexto de conceder-lhes, como redenção do extermínio de seus “compatriotas”, a tão esperada terra prometida. Ao contrário de resolver a questão, apenas criou outra, na qual agora são os judeus que excluem de seu Estado a comunidade árabe que ali viveu por séculos desde a migração dos primeiros.

Assim como os judeus do passado, a comunidade de origem muçulmana encontra-se hoje, nos países do ocidente, em um contexto de profunda exclusão social: vive em verdadeiros guetos, tendo a seu dispor equipamentos urbanos e serviços públicos infinitamente mais precários que os garantidos aos cidadãos de origem ocidental; as políticas migratórias fazem com que muitos destes indivíduos não tenham nenhuma cidadania, e por isso estão sujeitados às mais precárias condições de trabalho e à mais intensa exploração; vivendo ilegalmente na União Europeia, essa multidão de trabalhadores não tem tampouco direitos políticos nem representatividade institucional.

Ao mesmo tempo, em um contexto de crise econômica, a opinião pública cai rapidamente nas teias de discursos de intolerância, que colocam justamente nesses setores mais excluídos a culpa pela degradação das condições de vida dos cidadãos tradicionais. A “usura” do passado tornou-se hoje os “empregos roubados”. Igualmente, a responsabilidade pelo isolamento em que se encontram tais comunidades recai exclusivamente sobre elas, sendo a sociedade ocidental incapaz de reconhecer nas condições precárias de vida e na exclusão material as causas primeiras do mesmo isolamento. Assim como era com o judaísmo, a religião islâmica é apontada como a causa do isolamento entre esses “dois mundos” que habitam as mesmas cidades.

Mas se esse quadro inicial parece tão semelhante, aspectos importantes na

argumentação baueriana não podem ser a ele aplicados. Por mais que as teocracias islâmicas apareçam como representantes dos regimes mais opressores e atrasados do mundo contemporâneo, não se pode dizer, como Bauer diz de maneira polêmica sobre o judaísmo, tratar-se de um povo “sem história”, ou que não contribuiu no passado, e segue contribuindo no presente, para com as artes e as ciências.

Ainda assim, se pensarmos na teoria rousseauiana da religião civil, mencionada na introdução, considerando o quão influente é esse pensamento na formação cultural das tradições francesas, e contrapor a ela o contexto rapidamente descrito acima, não surpreenderia a anunciada repetição de uma tragédia, como não surpreende a força que tem ganhado a etnofobia em diversos países da Europa.

Imaginemos, por exemplo, como um europeu tradicional, formado em contato com os ideais do liberalismo clássico, deve encarar a burca usada pelas mulheres das comunidades muçulmanas mais conservadoras. Um objeto que representa a anulação da personalidade pública daquela que o usa, não deveria ser banido a fim de se preservarem os princípios fundadores do “Contrato” que rege esses Estados?

Essa é uma pergunta perigosa, porque se por um lado ajuda a explicar parte do sentimento que permeia o conflito, não ajuda de modo algum a resolvê-lo. A filosofia de Bauer argumentaria nesse sentido em duas frentes. Primeiramente negando à religião da maioria qualquer direito de impor seus costumes sobre a coletividade. E em segundo lugar, afirmando que aquele que acredita ter alcançado a consciência crítica, que acredita ser capaz de viver em conformidade com os ideais de liberdade, não pode por isso jamais pretender impor aos demais a própria liberdade, ao custo de suprimi-la. A liberdade é um estado ao qual cada indivíduo deve chegar por um percurso de sua própria consciência, na lida com os dilemas que ele próprio enfrenta em sua vida. Nesse sentido, acolher e garantir a segurança das mulheres muçulmanas que rejeitem a burca seria muito mais apropriado do que arrancar este signo da opressão de seus corpos.

É importante acrescentar a essa reflexão, ainda, que essa é uma temática que ultrapassa em muito o terreno da religião. Atualmente uma multiplicidade de movimentos emancipatórios incorporam reivindicações de grupos sujeitos a opressões específicas. Mencionemos além da liberdade de culto religioso, que em muitos países ainda é uma pauta importante (inclusive o Brasil, dada a marginalização e preconceitos que recaem sobre as religiões de origem africana), a luta das mulheres contra o machismo, a luta pela liberdade de orientação sexual contra a hétero-normatividade e de diversas etnias contra o racismo.

Não por acaso tais reivindicações não conformam uma unidade ideológica, podendo ser incorporadas desde o pensamento liberal burguês até o socialista revolucionário. Uma das elaborações mais influentes no campo do liberalismo consiste precisamente na ideia da perfectibilização contínua do Estado político, que teve no tema da laicização uma de suas marcas. Muito ao contrário de perder peso no último um século e meio, o tema da laicização só foi ampliado e ganhou força, especialmente por ser capaz de contemplar diversas das demandas acima mencionadas: muitas seitas religiosas “prescrevem” um dado lugar de submissão para as mulheres na sociedade, condenam as relações homo-afetivas, consideram o povo que a professa “especial” aos olhos de deus, ao mesmo tempo em que combatem os dogmas e práticas das seitas “rivais”. Em suma, o princípio de exclusão do qual tanto fala Bauer ultrapassa em muito a exclusão das demais religiões, e o espelhamento dos dogmas religiosos no corpo jurídico implica, portanto, na supressão de muitas outras liberdades.

O que nos chama a atenção, entretanto, no cenário político contemporâneo, é que a maior parte das organizações políticas “burguesas” encampem um conservadorismo social contrário às reformas laicizantes, enquanto que no discurso das organizações que reivindicam uma visão de mundo transformadora, socialista, reverbere esta que é uma bandeira clássica do pensamento liberal-burguês.

Essas colocações convergem com a posição baueriana, que aponta nas lutas históricas o terreno que a consciência individual que se elevou à autoconsciência deve necessariamente ocupar a fim de tentar se realizar no mundo. É natural que o leque de demandas por liberdades individuais se expanda, ampliando também a necessidade de atuação do intelectual que se proponha um engajamento crítico.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Primárias

Obras de Bruno Bauer:

BAUER, Bruno. *Die Posaune des jüngstenn Gerichts über Hegel, den Atheisten und Antichristen*, Ein Ultimatum. Leipzig, 1841. (reimpressão: Scientia Verlag Aalen, 1983)

_____. *Das entdeckte Christentum*. Winterthur, 1843. In: Barnikol, Ernst. *Das entdeckte Christentum im Vormärz*. Jena: Scientia Verlag, 1927.

_____. *Die Judenfrage*. Braunschweig, 1843. (disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=l75dAAAACAAJ&printsec=frontcover&dq=bruno+bauer+die+judenfrage+1843&hl=pt-BR&sa=X&ved=0CB8Q6AEwAGoVChMIyrCgsrX4xgIVgZ6ACh0ASweZ#v=onepage&q=bruno%20bauer%20die%20judenfrage%201843&f=false>)

_____. *The Trumpet of the Last Judgment Against Hegel, the Atheist and Antichrist - an Ultimatum*. Trad. e intro.: Lawrence Stepelevich. New York: The Edwin Mellen Press, 1989.

_____. *Christianity Exposed*. Trans. Esther Ziegler & Jutta Hamm. Introduction: Paul Trejo. New York: The Edwin Mellen Press, 2002.

BAUER, B. & MARX, K. *La Cuestión Judía*. Estudio introductorio de Reyes Mate. Barcelona: Anthropos Editorial, 2009.

Obras de Hegel:

HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEGEL. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. Orlando Vitorino. 1ª edição, 4ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HEGEL. *Lecciones sobre la filosofia de la religión, 1*. Madrid: Alianza Ed., 1984.

HEGEL. *Lecciones sobre la filosofia de la historia universal*. Madrid: Alianza Ed., 1986.

Outros:

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Trad. J Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEINE, Heinrich. *História da religião e da filosofia na Alemanha*. Trad. Guilherme Miranda. São Paulo: Mandras, 2010.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

MARX, K. *Sobre a questão judaica*. Trad. Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. & ENGELS, F. *A Sagrada Família*. Trad. M Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. *A ideologia alemã*. Trad. Rubens Enderle et ali. São Paulo: Boitempo, 2007.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Fontes Secundárias

Autores Clássicos:

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Trad. Nélcio Schneider. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da fenomenologia do espírito de Hegel*. Trad. Silvio Rosa Filho et alli. São Paulo: Discurso, 2003.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela dos Santos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LUKÁCS, G. *Prolegômenos para uma Ontologia do Ser Social*. Trad. Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

Comentadores e outros:

- ALCKMIN, Rodrigo. *Feuerbach e Marx: da sensibilidade à atividade sensível*. Dissertação de Mestrado (Filosofia). Belo Horizonte: UFMG/FAFICH, 2003.
- AQUINO, Marcelo. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.
- ARANTES, Paulo E. *Hegel – a ordem do tempo*. Trad. Rubens T. Filho. São Paulo: Polis, 1981.
- BRECKMAN, Warren. *Marx, the Young Hegelians, and the Origins of Radical Social Theory: Dethroning the Self*. Cambridge University Press, 1999.
- CHASIN, José. *Marx – Estatuto ontológico e resolução metodológica*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- CORNU, Auguste. *Marx - Engels*. Buenos Aires: Ed. Platina, 1965.
- JAMES, David & MOGGACH, Douglas. Bruno Bauer: biblical narrative, freedom and anxiety. In: Stewart, Jon (org): *Kierkegaard and his German Contemporaries*. Tomo II: Theology. pp. 1-18. Hampshire: Ashgate, 2007. Disponível online em: http://www.gowerpub.com/pdf/SamplePages/Volume_6_Tome_II_Kierkegaard_German_Contemporaries_Theology_Ch1.pdf (download em 10/03/2013).
- LANDRY, Stan Michael. *From Orthodoxy to Atheism: The Intellectual Development of Bruno Bauer*. Master's Thesis, Louisiana State University, 2003.
- LÖWITZ, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Katz, 2008.
- MATE, Reyes. *Estudio introductorio a La Cuestión Judía*. México: Anthropos Editorial, 2009.
- McLELLAN, D. *The Young Hegelians and Karl Marx*. London: MacMillan Press, 1980.
- MOGGACH, Douglas. *The Philosophy and politics of Bruno Bauer*. Cambridge University Press, 2003.
- MOGGACH, Douglas. *The new hegelians: politics and philosophy in the hegelian school*. Cambridge University Press, 2006.
- ROSEN, Zvi. *Bruno Bauer and Karl Marx*. Hague: M. Nijhoff, 1977.
- RUBEL, Maximilien. *Crônica de Marx*. Trad. Equipe Ensaio. São Paulo: Editora Ensaio, 1991.

SASS, Hans-Martin. *Bruno Bauer's Critical Theory*. The Philosophical Forum, Vol. 8, Issue 8 (1978), 92-120.

STEPELEVICH, Lawrence (ed). *The Young Hegelians*. Cambridge University Press, 1983.

STEPELEVICH, Lawrence. *Max Stirner and Ludwig Feuerbach*. Journal of the History of Ideas, Vol. 39, N° 3 (Jul.- Sep., 1978), pp. 451-463.

TOEWS, John Edward. *Hegelianism - The Path Toward Dialectical Humanism, 1805-1841*. Cambridge University Press, 1985.

TOMBA, Massimiliano. *Bruno Bauer: la costruzione dell'universalismo politico*. Università degli Studi di Pisa. <http://www.istitutobanfi.it/filosofia/allegati/98/tomba.pdf>. (download em 26/11/2012).