

FILOSOFIA MODERNA E SECULARIZAÇÃO

Ramon Bolívar Cavalcanti Germano
Universidade Estadual da Paraíba, UEPB
orcid.org/0000-0002-4175-2108

RESUMO: Partindo da ideia de que a modernidade ocidental pode ser compreendida como um movimento em direção à secularização, apresento quatro fatores que julgo importantes para a compreensão desse fenômeno. O primeiro fator diz respeito ao estreitamento entre o divino e o mundano, e à crítica ao teísmo promovidos por Spinoza. O segundo fator refere-se à crítica kantiana à heteronomia, o que consolida a ideia moderna de sujeito autodefinitório. O terceiro concerne à filosofia do Absoluto. Com ela, Hegel tenta superar as divisões entre sujeito e objeto, pensamento e ser, etc., associadas então à filosofia kantiana. O Absoluto põe a sua própria negação (o mundo, a matéria, a finitude) para poder assim assumi-la e superá-la. Essa ideia será criticada por parte da geração imediatamente posterior a Hegel, cujo principal expoente será Ludwig Feuerbach. O quarto fator refere-se a essa crítica e marca o declínio da visão teológica de mundo que fora sistematicamente afirmada, negada e reafirmada no curso da modernidade. Concluo mostrando que, quando compreendemos a modernidade como um movimento de realização gradual da secularização, então a disputa oitocentista entre idealismo e materialismo pode ser pensada, *sob o ponto de vista da filosofia teórica*, como o apogeu desse processo moderno.

PALAVRAS-CHAVE: Modernidade. Secularização. Filosofia.

MODERN PHILOSOPHY AND SECULARIZATION

ABSTRACT: Starting from the idea that Western modernity can be understood as a movement towards secularization, I present four factors that I think are important for understanding this phenomenon. The first factor concerns Spinoza's narrowing of the gap between the divine and the mundane and his critique of theism. The second factor refers to the Kantian critique of heteronomy, which consolidates the modern idea of the self-defining subject. The third concerns the philosophy of the Absolute. With it, Hegel tries to overcome the divisions between subject and object, thought and being, etc. associated with Kantian philosophy. The Absolute posits its own negation (the world, matter, finitude) in order to be able to take it on and overcome it. This idea was criticized by the generation immediately after Hegel, whose main exponent was Ludwig Feuerbach. The fourth factor relates to this criticism and marks the decline of the theological worldview that had been systematically affirmed, denied and reaffirmed in the course of modernity. I conclude by showing that, when we understand modernity as a movement of gradual realization of secularization, then the 19th century dispute between idealism and materialism can be thought, *from the point of view of theoretical philosophy*, as the apogee of that modern process.

KEYWORDS: Modernity. Secularization. Philosophy.

INTRODUÇÃO

Este artigo é fruto de uma palestra que apresentei na Iª Semana Nacional de Filosofia da Religião da UEPB (2023). Minha ideia inicial era comunicar algo de útil (em termos didáticos) sobre duas áreas de meu particular interesse: de um lado, os estudos sobre a filosofia oitocentista e, do outro, os problemas relacionados ao fenômeno da secularização. Na ocasião, estava estudando os *Princípios da Filosofia do Futuro* de Feuerbach e percebi, logo nos primeiros aforismos, como o autor interpretava a tarefa da época moderna como a *realização da secularização*: um processo de mudança de uma visão de mundo *teológica* para uma visão de mundo *antropológica*.¹ Achei então que seria útil aproveitar essa ideia e mostrar como alguns desenvolvimentos da filosofia moderna podem ser interpretados sob a “chave de leitura” da secularização.

O resultado a que cheguei foi mais óbvio do que eu gostaria, mas talvez tenha alguma utilidade didática que sirva para esclarecer e correlacionar algumas ideias que muitas vezes podem nos ser apresentadas como ideias avulsas e isoladas. Esse resultado é simplesmente a apresentação de quatro importantes contribuições filosóficas modernas para a formação da mundividência secular, quais sejam: 1) o giro panteísta introduzido por Spinoza; 2) a concepção de sujeito autodefinitório, consolidada por Kant; 3) a filosofia do Absoluto de Hegel; e 4) a crítica ao idealismo promovida por Feuerbach. Meu objetivo é mostrar como esses quatro pontos podem nos ajudar a entender parcialmente esse processo moderno de transição à secularização (sob o ponto de vista da filosofia). Peço licença para fazer algumas reduções e abordar alguns temas de maneira mais genérica. Com isso, perco em precisão, mas ganho em visão panorâmica.

Antes de passar aos quatro fatores decisivos, gostaria de mencionar, de passagem, a importância do protestantismo para o contexto em questão. Vários elementos fazem o protestantismo ser avaliado como um movimento de forte vocação secularizante,² mas eu gostaria de destacar apenas um: a ênfase dada a Jesus Cristo como o Deus-homem. Esse

¹ Feuerbach não usa o termo “secularização”, mas apresenta a ideia com nitidez: “a tarefa da época moderna foi a realização e humanização de Deus – a *transformação* e resolução da teologia na antropologia” (Feuerbach, 2005a, p. 102). Ou ainda: “ora, a *divinização* do real, do *que existe materialmente* – o materialismo, empirismo, realismo, humanismo – a *negação* da teologia, é a essência dos tempos modernos” (Idem, p. 116).

² Veja-se, por exemplo, os já mencionados *Princípios da Filosofia do Futuro*, aforismos 1 e 2 (Feuerbach, 2005a). Recentemente, no seu *Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*, particularmente no capítulo dedicado aos *cristãos*, Karen Armstrong mostra como os reformadores protestantes foram importantes para o processo de secularização (Armstrong, 2001). Também José Casanova, em *Genealogías de la Secularización*, reforça a mesma ideia (Casanova, 2012).

acentos marca uma mudança decisiva na compreensão da teologia. Enquanto a teologia católica tradicional baseava-se na pergunta pelo que Deus é *em si mesmo*, a teologia protestante se converte basicamente em *crisologia* (segundo o princípio do *solo Christus*).³ Como crisologia, o protestantismo estabelece um interesse exclusivo pelo vínculo entre Deus e o homem ou, mais ainda, pelo caráter humano de Deus. Acontece que a ênfase na humanidade de Deus implica indiretamente na afirmação da divindade do homem. Aí começa a ser gestada a ideia de que “Deus” é, na verdade, um modo indireto de dizer “Homem”. Essa ideia é crucial para o movimento de secularização porque promove um estreitamento entre a dimensão humana e a divina, de modo que as realidades humanas e mundanas assumem um protagonismo sem precedentes. É claro que o protestantismo não leva a cabo essa “*inversão antropológica*” de modo consciente e voluntário. Muito pelo contrário. Por mais que, *na prática*, o Deus do protestantismo só exista para o homem, *teoricamente*, ele ainda permanece um ser abstrato, de outra natureza, absolutamente distinto do humano, supraterrâneo ou suprassensível. Isso porque o protestantismo continua a ser um *teísmo* e, como tal, concebe Deus como um ser pessoal e transcendente, tendo uma existência objetiva independente do sujeito que o pensa.

Ora, ao estudarmos a época moderna, notamos que essa tendência teísta dá lugar a uma aproximação gradual entre Deus e o sujeito (até finalmente sua completa identificação). Esse é um modo de ver a dinâmica da modernidade e é por isso que a crisologia protestante é tão importante nesse contexto: ela fornece um impulso teológico humanizante que nas mãos de uma geração crítica irá se converter em um humanismo radical, antimetafísico e antiteológico.

1 – ESTREITAMENTO ENTRE O DIVINO E O SECULAR: A CONTRIBUIÇÃO DE SPINOZA

O primeiro fator que eu gostaria de destacar é o panteísmo de Spinoza. O papel de Spinoza no processo em questão será o de fornecer uma alternativa ao teísmo tradicional a partir de uma visão mais unitária da realidade. Lembremo-nos, nesse sentido, que Spinoza entende Deus como a substância na qual toda realidade existe. Tudo é *modo* de ser da

³ Essa tese não é minha, mas de Feuerbach em *Princípios da Filosofia da Futuro*.

substância, de tal maneira que Deus está ligado essencialmente à realidade.⁴ Esta – que naturalmente inclui a realidade humana – não é distinta de Deus, mas apenas um modo de ser da *substância*. O Deus de Spinoza, portanto, não é o Deus do teísmo (absolutamente diferente do mundo e dos homens), mas um Deus que se identifica com o mundo e com o sujeito. Spinoza estaria antecipando – ainda que de maneira incompleta – a ideia de que Deus só é tal enquanto mundo, enquanto natureza e enquanto consciência. Não há um Deus fora da realidade criando-a a partir do nada; não há um Deus acima do humano que determine a sua vida desde fora. Em Spinoza já está prefigurada a ideia que Hegel levará a cabo e segundo a qual o Absoluto é Sujeito e, como tal, põe a si mesmo exteriorizando-se (se autocontradizendo ou negando) na finitude, no mundo e finalmente na consciência humana.

Quer dizer que Spinoza lega à modernidade uma perspectiva não-teísta de Deus e do mundo. O seu “panteísmo” é uma contestação do teísmo ou, como sugere Feuerbach, um *ateísmo* invertido.⁵

Quando o panteísta identifica Deus com o todo (com tudo que há), na verdade ele está dizendo que Deus não é Deus (não é o Deus pessoal, transcendente, distinto e exterior ao real, diferente do mundo), mas o próprio mundo. Afirmando Deus, o panteísta nega o Deus da teologia tradicional (do teísmo). O panteísmo não deixa de ser uma teologia (é um modo de falar sobre Deus), mas, sob o ponto de vista da teologia, ele acaba anulando a teologia: Deus já não é Deus, porque demasiado homogêneo com o mundo. Ora, caso Deus seja aproximado demais da imanência e perca a característica distintiva da pessoalidade transcendente, então acontece aí uma negação do teísmo, um “ateísmo”. Se o panteísmo é honesto consigo mesmo, então ele é “a-teísta”. Se tudo (*pan*) é Deus, então Deus não é Deus.

Isso mostra que a filosofia de Spinoza possui uma vocação fortemente secularizante porque promove uma aproximação sem precedentes entre o divino e o “secular” (entre Deus e o mundo). Essa aproximação, levada às últimas consequências, resultará finalmente no “antropoteísmo” de Feuerbach, ou seja, na concepção de que não há um Deus distinto do homem, mas o humano é o próprio Deus.

⁴ A parte inicial da *Ética* (Spinoza, 2009), dedicada a *Deus*, já apresenta com clareza essa ideia desde as primeiras proposições.

⁵ Conferir as *Teses Provisórias Para a Reforma da Filosofia*. Ali podemos ler: “o ‘ateísmo’ é o ‘panteísmo’ invertido” (Feuerbach, 2005b, p. 86). Ou ainda que o ateísmo é “a *consequência necessária* do ‘panteísmo’, o ‘panteísmo’ *consequente*” (Idem, p. 85).

Se esse estreitamento entre Deus e o mundo, Deus e o sujeito, já está prefigurado em Spinoza como uma tendência secular latente, é apenas com Kant que aquela visão de mundo teológica se transforma radicalmente. A contribuição de Kant é o segundo fator que eu gostaria de salientar.

2 – DERROCADA DA HETERONOMIA OU O SUJEITO AUTODEFINITÓRIO DE KANT

Sabemos que uma das conquistas mais importantes de Kant foi liberar a razão teórica da fundamentação metafísica tradicional. A razão pura teórica está ligada unicamente às suas formas puras, não dependendo de nenhuma realidade metafísica exterior a ela para funcionar. O mesmo acontece no âmbito prático: a ética deixa de fundar-se em um princípio externo (como um Deus transcendente) e passa a fundar-se exclusivamente na razão. O fato é que até Descartes a fundamentação das ciências em geral, incluindo a ética, era transcendente, e por isso a *metafísica* figurava como a ciência de base. A partir de Kant, o homem como sujeito racional passa a ser o fundamento (embora não o fundamento absoluto). Sobre isso escreve Tolle:

A filosofia kantiana representa o posicionamento acabado de uma razão que se pretende autônoma, isto é, capaz de orientar as suas decisões com base apenas em escolhas realizadas na interioridade do sujeito. Nela está contido o juízo de que não é acessível ao homem o conhecimento do divino, porque na ausência de evidências tanto empíricas como transcendentais, não é legítimo afirmar a sua existência. Ora, para Kant a razão não precisa se apoiar em Deus para conferir validade ao mundo dos fenômenos, uma vez que é ela própria que determina o modo como esse mundo é conhecido. Assim, ao mesmo tempo em que recoloca a razão no centro do saber, Kant rompe com a continuidade da tradição racionalista de seus predecessores, na medida em que para ele o divino e o absoluto já não se impõem mais como necessidade metafísica para a fundamentação do conhecimento (2007, p. 11).

Isso não significa que o homem pode prescindir de Deus em todos os âmbitos. Por mais que seja impossível conhecer teoricamente o Absoluto, a razão precisa de realidades que estão no domínio da fé para orientar a sua ação. Para Kant essas realidades são a liberdade, a imortalidade da alma e Deus. “Deus é então novamente inserido no sistema como objeto da fé, mais propriamente uma fé da razão (*Vernunftglaube*), um objeto que não é demonstrado racionalmente, mas postulado como necessário” (Idem, p. 12). A consequência dessa tese é a “separação entre saber e crença”. De fato, Kant sugere na *Crítica da Razão Pura* que teve que

“suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*” (Kant, 2001, p. 27). Significa que existe um estrito limite para aquilo que podemos conhecer ou saber. Segundo a tese do idealismo transcendental de Kant: os objetos do nosso conhecimento devem ser considerados apenas como *fenômenos* que têm como fundamento uma *coisa em si* que não podemos conhecer, afinal só conhecemos os seus fenômenos, ou seja, o modo como nossas faculdades de *conhecimento* são afetadas por essa *coisa* desconhecida. Segundo essa tese, não podemos conhecer a liberdade, a imortalidade da alma ou Deus – embora possamos pensar tais coisas. Ora, para *conhecer* um objeto precisamos ser capazes de provar a sua possibilidade (seja pela experiência, seja *a priori* pela razão). Mas podemos *pensar* em qualquer coisa, embora não possamos provar se essa coisa pensada corresponde a um objeto real. Para uma tal coisa pensada adquirir objetividade, é exigido algo mais. Kant vê esse “algo mais” nas fontes práticas do conhecimento. Em outras palavras, não posso conhecer Deus, a liberdade, etc., mas posso pensá-los. Isso não implica em que tais coisas existem (têm objetividade). Sua possível validade objetiva, caso exista, não deve ser buscada nas fontes teóricas do conhecimento, mas sim nas fontes práticas. Não posso conhecer Deus, mas posso postulá-lo como necessário segundo uma *fé da razão*, quer dizer, segundo uma crença baseada na necessidade da ação moral do sujeito no mundo.

Em relação à vocação moderna rumo à secularização, o projeto kantiano fornece uma compreensão de sujeito que, nos termos de Charles Taylor, podemos chamar de *sujeito autodefinitório*. Taylor sugere que “o sujeito moderno é autodefinitório, ao passo que, em visões anteriores, o sujeito é definido em relação a uma ordem cósmica” (2014, p. 26). A palavra é sugestiva: dizer que o sujeito é autodefinitório indica que a subjetividade moderna se caracteriza por uma fundamentação autônoma, ou seja, o sujeito não é mais definido por realidades heterônomas e transcendentais, mas desde sua própria autonomia teórica e prática. Radicalizando a interpretação, diríamos que o sujeito moderno autodefinitório é o seu próprio Deus, de maneira que a antiga representação teológica já começa a ruir. Kant, nesse sentido, é um ponto de virada decisivo. Toda a geração que o sucede vai precisar lidar com as conquistas e os impasses gerados por sua obra. A filosofia de Hegel é o empreendimento mais bem-sucedido da geração pós-kantiana além de ser o último movimento antes da crítica ateísta e materialista dos anos trinta. A contribuição de Hegel é o terceiro fator que importa destacar.

3 – O ABSOLUTO E A SUA NEGAÇÃO: O LEGADO DE HEGEL

Não é surpreendente que a geração que sucede a Kant seja fortemente influenciada pela radicalidade de suas ideias. De maneira geral, a filosofia kantiana será interpretada pela geração da década de 1790 em diante como uma filosofia cujo resultado é a divisão, a diferença ou a contradição. O sujeito kantiano, por exemplo, ainda que de posse de uma autonomia sem precedentes, continua cindido em relação ao mundo e a si mesmo: ele não pode conhecer a *coisa em si* (a verdade última dos objetos), e deve agir segundo um dever racional que está em conflito com as suas inclinações naturais. A geração que vai de Schiller a Hegel, passando por Fichte, Schelling, pelo romantismo, etc., anseia por uma unidade que a filosofia kantiana não é capaz de fornecer. Almeja-se uma unidade epistemológica: aquilo que pensamos deve corresponder à verdade última das coisas. Mas se almeja também à unidade prática, de sorte que o princípio da nossa ação moral corresponda exatamente às nossas inclinações naturais. Esse anseio aparece nos termos da filosofia da religião da época como a necessidade de aproximação entre o sujeito e o Absoluto (Deus). Para Hegel, por exemplo, a tarefa da filosofia deve ser precisamente o conhecimento do Absoluto. Deve ser possível conhecer a *coisa em si* porque o *pensamento* e essa *coisa* não estão em contradição inconciliável (como em Kant), mas formam, ao fim e ao cabo, uma identidade.

Em suma, a filosofia kantiana será entendida como contradição de sujeito e objeto, essência e existência, pensar e ser, e assim por diante. Se essas contradições forem suprimidas, teremos um ser que se identifica com o pensamento que o pensa; teremos uma existência que não é mero fenômeno (porque corresponde à verdade) e uma essência que não é mero pensamento (porque possui realidade, existência). Essa tentativa de superar as oposições será uma das tarefas essenciais do projeto de Hegel.

Na primeira obra publicada por ele em sua nova carreira na Universidade de Iena (*Differenzschrift*, de 1801) já podemos ver a nova perspectiva que está em jogo. Hegel sugere que a tarefa da filosofia é “a supressão da cisão” (*die Aufhebung der Entzweiung*) (2003, p. 94). Essa cisão ou oposição (que deve ser superada) pode ser abordada sob óticas diferentes. A geração de Hegel poderá falar de oposições entre sujeito cognoscente e mundo, entre natureza e liberdade, entre indivíduo e sociedade, finitude e infinitude, pensar e ser, etc. Uma das principais contribuições de Hegel nesse contexto é deixar claro que o modo de superar

essas divisões não é abolir um dos opostos e elevar o outro à infinitude,⁶ ou seja, não é desfazer a oposição para retornar a uma suposta unidade primitiva. Por exemplo, o sujeito moderno só alcança autonomia racional separando-se da natureza, da sociedade e de Deus. Superar essa oposição entre sujeito autônomo e Deus não significa voltar a um estado anterior em que o sujeito está em unidade com um Deus que regula sua vida de fora, uma heteronomia. Não, a superação da oposição deve reter e aproveitar os frutos dessa mesma separação. Como Hegel resolve esse problema? “A resposta de Hegel é que cada um dos termos dessas dicotomias básicas, quando totalmente expandido, mostra ser não só oposto, mas também idêntico ao seu oposto” (Taylor, 2014, p. 105). É a essência da *dialética*. Para entendermos isso é imprescindível nos aproximarmos do conceito chave do idealismo hegeliano, a saber: o Espírito Absoluto.

Já no *Differenzschrift* essa ideia de superação dialética das oposições aparece na famosa formulação: “mas o próprio absoluto é, por isso, a identidade da identidade e da não-identidade; o opor e o ser-um coexistem nele” (Hegel, 2003, p. 95).

Para Hegel, o Absoluto é espírito (*Geist*). Significa que o Absoluto (Deus) deve chegar à consciência de si racional em liberdade; deve tomar consciência de si através de um processo de autorrealização. Esse *Espírito* não pode existir separado do universo, pois o universo é propriamente a sua corporificação. Em outros termos, o universo é a corporificação das condições de existência de Deus. Mas ele também é uma expressão de Deus ou um modo de Deus manifestar o que ele próprio é. Hegel sugere que assim como nós, sujeitos finitos, o sujeito absoluto também tem que passar por um drama, por um processo de divisão, de oposição interna, visando retornar à sua unidade.

O Absoluto, aquilo que é real em última instância, ou aquilo que está na base de tudo, é sujeito. E o sujeito cósmico é constituído de tal maneira que é tanto idêntico quanto não idêntico ao mundo. Há identidade no fato do *Geist* não poder existir sem o mundo; e, não obstante, também há oposição, porque o mundo enquanto exterioridade representa uma dispersão, uma inconsciência que o *Geist* tem de superar para ser ele mesmo, para cumprir seu objetivo como razão autoconsciente (Taylor, 2014, p. 131).

Ora, se o absoluto é assim, e se tudo o que é só pode ser em relação com esse *Espírito*, então tudo é abrangido por essa interação de oposições, por essa ligação de identidade e oposição que atravessa a vida do sujeito. Quer dizer que o próprio real funciona mediante

⁶ Conferir no *Differenzschrift* (Hegel, 2003, p. 94).

contradições internas que devem ser superadas na compreensão abrangente do Absoluto. Mais especificamente, a oposição é superada na medida em que o nosso conhecimento do mundo acaba coincidindo com o autoconhecimento do *Espírito*. O mundo, ou melhor, *o ser* não é algo distinto do *pensamento*, mas é a própria corporificação do *pensamento*. O dualismo entre sujeito e mundo é superado na medida em que o mundo é considerado como expressão necessária do sujeito (do *Espírito*). Hegel responde aos impasses das oposições mencionadas – principalmente as oposições da filosofia kantiana – fazendo o conhecimento dos sujeitos finitos coincidir com o autoconhecimento do sujeito infinito.

Em termos mais ligados ao jargão religioso, diríamos o seguinte: Deus (o Espírito Absoluto) é ação de *sair-de-si*, relevar-se, manifestar-se. Mas essa manifestação ou realização depende de nós, de espíritos finitos. Por isso, diz Hegel:

Deus é autoconsciência, Ele se conhece em uma consciência diferente dele [...] A consciência finita não conhece Deus, senão enquanto Dios se conhece nela [...] Aqui se manifesta o que Deus é, Ele não é um mais além, um desconhecido, porque manifestou aos homens o que Ele é, não só em uma história exterior, mas na consciência. Aqui temos, portanto, a religião da manifestação de Deus, na medida em que Deus se conhece no espírito finito (2018, pp. 213-214).

Notemos que o que Hegel está realizando é algo com uma força secularizante muito grande. Deus não é mais um ser que existe independentemente do mundo, da cultura humana e da consciência dos sujeitos, criando tudo desde fora. O mundo e finalmente a consciência dos sujeitos finitos são formas de concretização ou de corporificação do Absoluto. O Absoluto põe a sua própria negação (o mundo, a matéria, a finitude) para poder assim assumi-la e superá-la. Ele é idêntico e ao mesmo tempo não-idêntico ao mundo, à matéria, aos sujeitos finitos.

A vocação secular dessa ideia ficará mais clara quando ela for submetida à crítica da geração imediatamente posterior a Hegel. Como mostrarei adiante, a filosofia hegeliana vai ser denunciada como uma negação inconsciente do teísmo. Ela já carregaria uma essência ateuísta que é sempre negada e velada. Com outras palavras, o empreendimento de Hegel teria sido o último suspiro de uma visão de mundo teológica que se estendeu ao longo da modernidade e que ao mesmo tempo era sistematicamente negada e reafirmada.

Partamos, então, para o quarto fator que está relacionado à filosofia de Feuerbach enquanto crítica da filosofia hegeliana e gênese de um novo materialismo.

4 – A REALIZAÇÃO OU SUPRESSÃO DA RELIGIÃO: A CRÍTICA DE FEUERBACH

Em 1844 Karl Marx publica, nos *Anais Franco-Alemães*, a sua *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. A primeira frase dessa *Introdução* é a seguinte: “na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (Marx, 2013, p. 151). Essa crítica da religião a que Marx se refere foi empreendida pela geração que sucedeu a Hegel e que foi fortemente impactada pela filosofia de Ludwig Feuerbach.

De maneira geral, a contribuição de Feuerbach consiste em determinar a gênese da transcendência na subjetividade. Sob esse ponto de vista, as representações religiosas se originam de experiências subjetivas concretas que são elaboradas imageticamente como realidades objetivas, independentes do sujeito. Na origem da religião está a experiência de precariedade e dependência que o ser humano experimenta na existência. Por isso, a religião não é uma simples ilusão. Não, a religião tem um núcleo real que não pode ser desprezado, qual seja: a afetividade ou o sentimento humano. As representações religiosas cumprem uma função de compensação psicológica, de satisfação e consolação para as dores, dependências e infelicidades da existência. Mais ainda, a religião é um meio pelo qual os seres humanos lidam com a sua própria condição, com a sua própria “essência”. Nesse sentido, o homem objetiva (exterioriza e realiza) sua essência em Deus para então se fazer, ele próprio, objeto desse ser objetivado (transformado em pessoa). “Deus é o interior *revelado*, o si mesmo do homem expresso, a religião é o desvendamento festivo dos tesouros escondidos do homem, a confissão dos seus pensamentos mais íntimos, a *proclamação pública de seus segredos de amor*” (Feuerbach, 2002, p. 23). Nesse sentido, um vínculo afetivo ou emocional liga o crente ao seu Deus. A essência desse vínculo é subjetiva, mas seu resultado é a projeção de uma realidade objetiva distinta do humano: “a religião é de natureza subjetiva, é afeto e emoção, e objetiva, na medida em que cada crente cria e configura pessoalmente as qualidades do seu Deus” (Serrão, 1999, p. 70). Se retiramos da religião essa dimensão emotiva, esse vínculo prático com a existência, ela perde o seu cerne. É o que acontece com a teologia quando elaborada filosoficamente. O *Deus dos filósofos*, como já sugeria Pascal, não é o Deus da religião, mas um Deus sem fogo, sem vida, sem verdade, ou, como diria Feuerbach, sem sensibilidade.

Muito bem, a crítica que Feuerbach dirige à teologia baseia-se no desvendamento da “forma sagrada da autoalienação humana” (Marx, 2013, p. 152). Aquilo que é essencialmente humano é afastado do homem e exteriorizado como algo não humano, divino e transcendente. Por exemplo: o amor, que é essencial ao humano, é projetado para fora do âmbito humano na figura de um Deus que é Amor. Mas esse Deus que é Amor ama os homens, de modo que o amor que foi afastado (alienado) volta de maneira indireta aos homens. Esse é o mecanismo básico que Feuerbach compara com os movimentos sistólico e diastólico do coração: “na sístole religiosa o homem lança a sua própria essência para fora de si, repudia-se e rejeita-se a si mesmo; na diástole religiosa volta a acolher no seu coração a essência repudiada” (Feuerbach, 2002, pp. 37-38).

O que Feuerbach vai chamar de *teologia vulgar*, e que pode ser identificada, sem maiores problemas, com o *teísmo*, segue essa mesma lógica de exteriorização ou alienação. A característica básica da teologia vulgar é projetar para fora, para um âmbito supranatural ou supramundano, os objetos de sua crença. Nesse caso, Deus, por exemplo, é um ser pessoal que existe em uma dimensão transcendente não-mundana, como uma realidade distinta do sujeito, ou seja, como um objeto. Em suma, o teísta pensa Deus do ponto de vista da *sensibilidade*. Afinal de contas, aquele ser exterior, sobrenatural, é ao mesmo tempo um ser pessoal, que age, que pensa, que tem consciência de si e do mundo, que ama, que tem compaixão, etc., ou seja, é um “ser humano”. Por isso podemos dizer que na teologia vulgar “Deus é uma *contradição consigo mesmo*” (Feuerbach, 2005a, p. 107). Ele é Deus, um ser distinto do homem, não-humano, mas segundo suas determinações é, na verdade, um ser humano.

O que Feuerbach percebe é que esse Deus do teísmo é submetido pela filosofia moderna a um crescente processo de “negação” que é, ao mesmo tempo, ele próprio, reiteradamente negado. A filosofia moderna, nesse sentido, é *a negação da teologia sob o ponto de vista da teologia* e, como tal, permanece presa a uma contradição interna. Importa explicar isso melhor.

Mencionei acima, a respeito do panteísmo de Spinoza, que quando o panteísta identifica Deus com o todo (com tudo que há), na verdade ele está dizendo que Deus não é Deus (não é o Deus pessoal, transcendente, distinto e exterior ao real, diferente do mundo), não é o Deus do teísmo. Por isso, sob o ponto de vista da teologia, falando sobre Deus, o panteísmo acaba anulando a teologia. É, nesse caso, um “*ateísmo teológico*”, a “*negação da*

teologia, mas do próprio ponto de vista da teologia” (Feuerbach, 2005a, p. 116). A tese de Feuerbach é que essa contradição atinge seu ápice (e também o seu limite, o seu termo) na filosofia de Hegel.

Só a essência imaterial, insensível, pura essência intelectual, é para a filosofia moderna a essência verdadeira, Deus. Os filósofos e teólogos anteriores a Hegel concebiam Deus como essencialmente distinto da natureza, da sensibilidade e da matéria. A matéria é a negação de Deus e, nesse sentido, continua a vigorar aquela contradição entre espírito e matéria, entre natureza e liberdade, e assim por diante. A esse respeito é importante lembrar que para Hegel a tarefa da filosofia, como foi mostrado acima, é a supressão da cisão. O que Hegel faz, e que o diferencia de seus antecessores, é afirmar a dimensão espiritual da matéria concebendo-a como *autoalienação do espírito*. Deus (o *Geist*), põe a si mesmo como matéria, como não-Deus, como seu outro, mas de modo que essa matéria, essa negação, seja assimilada e superada (*suprassumida*). A matéria, nesse sentido, adquire espírito, mas ao mesmo tempo “volta a ser posta como ser nulo, não verdadeiro”, como “aquilo que tem que ser negado” (Idem, p. 124), afinal, o Absoluto precisa negar a sua negação para de fato vir a afirmar-se como tal. Sob o ponto de vista de Feuerbach, isso significa que Hegel “transforma a negação de Deus, o ateísmo, em uma determinação objetiva de Deus” (Idem, p. 125). O Absoluto é “um Deus que se contradiz a si mesmo, é um Deus ateu” (Idem, p. 125).

Feuerbach denuncia essa contradição como a expressão máxima da contradição que atravessa a filosofia moderna. A matéria é posta como Deus, o que equivaleria a dizer, conseqüentemente, que Deus não existe. Isso seria afirmar a verdade do materialismo. Deus é a *matéria*, logo não é Deus. Isso seria conseqüente. Mas não é assim em Hegel. Sob o ponto de vista do idealismo absoluto “Deus é *Deus* unicamente pelo fato de vencer e negar a matéria, a negação de Deus” (Idem, p. 124). Na prática, isso significa que aquele princípio materialista é posto, é assumido, para logo ser novamente negado e superado pelo velho princípio teológico espiritualista.

Feuerbach critica aí a negação não assumida, a negação inconsciente do teísmo. O núcleo da filosofia moderna já é ateísmo, mas um ateísmo velado que não é capaz de assumir-se como tal. Caberia a ele próprio (e à sua geração) transformar essa negação inconsciente em negação consciente, voluntária. Essa transformação passa pela afirmação da verdade do materialismo e do realismo, mas sobretudo pela mudança decisiva da relação entre filosofia, religião e política. “A nova religião”, diz Feuerbach, “a religião do futuro, é a política”

(Feuerbach, 2005c, p. 168). Mais ainda: “a participação na política que se apodera de quase todos os homens é a prova de que a religião foi suprimida, que foi negada, ou, como se pode também dizer, que se *realizou*” (Idem, p. 166).⁷ É essa ideia que mais tarde aparecerá em Marx de maneira ainda mais radical:

Portanto, a *tarefa da história*, depois de desaparecido o além da verdade, é o estabelecimento da *verdade do aquém*. A *tarefa imediata da filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política* (Marx, 2013, p. 152).

Essa guinada política – que não foi apenas teórica, mas sobretudo prática – envolveu uma crítica ao próprio Feuerbach, patrono da geração anti-idealista da década de 1840. Friedrich Engels, em *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, texto de 1888, critica o suposto caráter abstrato como Feuerbach pensa o homem e as relações inter-humanas. Para Engels, ainda que Feuerbach tenha apresentado *insights* sobre a centralidade da investigação sócio-política para a compreensão do real, ele não teria sido capaz de extrair daí uma teoria política que fundamentasse suas ideias sobre religião e moral.⁸ A meu ver, o que se sustenta das investidas críticas de Engels é apenas a ideia de que Feuerbach não chegou ao ponto de desmascarar as formas não sagradas (estritamente materiais, econômicas e políticas) da alienação humana. Essa tarefa, segundo Engels, teria sido inaugurada por Marx em 1845, quando da publicação de *A Sagrada Família*.

De fato, com a *A Sagrada Família* e com os aforismos póstumos que formam as *Teses Sobre Feuerbach*, Marx já formulava, em meados da década de 40, a ideia de que a projeção de imagens supramundanas, de representações religiosas sobrenaturais, na verdade resulta das contradições inerentes ao mundo material. O mecanismo peculiar à autoalienação espiritual – explicitado por Feuerbach em *A Essência do Cristianismo* e em trabalhos posteriores – só é possível porque a própria realidade material já está atravessada de contradições⁹. Para Marx, não ter atentado para isso é a principal limitação do materialismo existente até o seu tempo, inclusive o de Feuerbach. Essa crítica fica clara na seguinte consideração:

⁷ Esta e a passagem imediatamente anterior são de um manuscrito publicado por Karl Grün em 1874 em sua biografia intelectual de Feuerbach. Trazia o título de *Princípios da Filosofia. Necessidade de uma transformação 1842/1843*.

⁸ Conferir em *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã* (Engels, 2024, pp. 60-61).

⁹ As noções de *alienação do trabalho* (*Manuscritos Econômicos e Filosóficos* e *Grundrisse*) e de *fetichismo da mercadoria* (*O Capital*), exemplificam bem essa ideia de Marx.

Feuerbach parte do fato da autoalienação [*Selbstentfremdung*] religiosa, da duplicação do mundo num mundo religioso, imaginado, e num mundo real [*wirkliche Welt*]. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Ele ignora que, após a realização desse trabalho, o principal resta ainda por fazer. Sobretudo o fato de que o fundamento mundano se destaca de si mesmo e constrói para si um reino autônomo nas nuvens é, precisamente, algo que só pode ser esclarecido a partir do autoesfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo tem, portanto, de ser primeiramente entendido em sua contradição e, em seguida, por meio da eliminação da contradição, ser revolucionado na prática. Assim, por exemplo, depois que a terrena família é revelada como o mistério da sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser criticada na teoria e revolucionada na prática (Marx, 2024, p. 126).

Essa reorientação prática levada a cabo pela geração revolucionária da segunda metade do século XIX, culminou na Primavera dos Povos. O espírito teórico idealista cede lugar a um potente movimento teórico-prático cujo coroamento são as revoluções de 1848.¹⁰ Esses eventos são um importante marco secular. A seguinte descrição de Eric Hobsbawn ilustra bem essa ideia:

O ano de 1848 marcou o fim, pelo menos na Europa ocidental, da política da tradição, das monarquias que acreditavam que seus povos (exceto os descontentes da classe média) aceitavam e até acolhiam a regra do direito divino, que apontava dinastias para presidir sobre sociedades hierarquicamente estratificadas, tudo sancionado pela tradição religiosa, na crença dos direitos e deveres patriarcais dos que eram superiores social e economicamente (2022, p. 54).

É fácil notar como a crise dessa tradição absolutista pode ser interpretada desde o ponto de vista da secularização. Mas o que me interessa por ora é o recorte estritamente filosófico dessa dinâmica secularizante. Penso que a crítica materialista ao idealismo (sobretudo hegeliano) representa a cumeada desse movimento moderno em direção ao *saeculum*. Para os críticos de então, o idealismo seria o último vestígio teológico da modernidade; ele ainda representaria a primazia do espírito sobre a matéria. Uma vez que a crítica inverte esse princípio idealista, a natureza e a matéria assumem o lugar antes ocupado pelo espírito. A metafísica espiritualista é substituída pelo progresso acelerado da ciência natural e a igreja cede lugar à sofisticada indústria moderna.

Em resumo, caso a modernidade seja interpretada como a realização gradual da secularização, então a disputa entre idealismo e materialismo (sobretudo a partir da

¹⁰ No Brasil, esse impulso revolucionário irrompeu então na insurreição praieira.

sistematização de Hegel) pode ser pensada, sob o ponto de vista da filosofia teórica, como o apogeu desse processo moderno.

CONCLUSÃO

É claro que os quatro fatores que apresentei acima são apenas um recorte vago dos desenvolvimentos filosóficos modernos envolvidos no processo de secularização. Menciono apenas uma das muitas omissões que cometi, para mim a mais grave, a saber: não ter dedicado um tópico às “filosofias da *vontade*” (penso em Schopenhauer e em Nietzsche). Apesar disso, acredito que os temas abordados nos ajudam a entender melhor algumas ideias cuja importância para o processo em questão não pode ser desprezada. Penso ainda que a conclusão mais relevante a que cheguei diz respeito à disputa crítica entre idealismo e materialismo como ponto *filosófico* culminante da marcha secular.

Recentemente percebi que essa tensão entre idealismo e materialismo repercute nos estudos atuais sobre a secularização. No seu artigo *Idealismo, materialismo, secularismo?*, Wendy Brown (2007) faz uma resenha crítica do livro *A Secular Age* de Charles Taylor. Ela defende que, apesar das óbvias qualidades, a abordagem de Taylor é demasiado “idealista”, uma vez que dá pouca ênfase às condições materiais de gestação e realização do secularismo. Para Brown, o trabalho de Taylor desconsidera, por exemplo, a importância das oposições e lutas (sobretudo contra a teocracia islâmica) como fatores determinantes do processo secularista ocidental.¹¹ Daí o interesse confesso da autora pelas características imperialistas presentes na ideia ocidental de secularização.

Com isso, quero destacar apenas que aquela disputa oitocentista entre idealismo e materialismo deve ser sempre levada em conta quando estudarmos o fenômeno da secularização. Os próprios teóricos contemporâneos estão, consciente ou inconscientemente, envolvidos naquele debate como seus herdeiros intelectuais.

REFERÊNCIAS

¹¹ Note-se que o termo utilizado aqui é *secularism* e não *secularization*. *Secularismo* tem uma conotação mais política e ideológica. *Secularização* denota uma teoria ou um processo. A simples diferenciação entre esses termos já pode ser ocasião para estudos relevantes.

ARMSTRONG, Karen. *Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BROWN, Wendy. Idealism, materialism, secularism? *Social Science Research Council*, Brooklyn, NY, 22 out. 2007. Disponível em: <<https://tif.ssrc.org/2007/10/22/idealism-materialism-secularism/>>. Acesso em: 20 mar. 2023.

CASANOVA, José V. *Genealogías de la Secularización*. Barcelona: Anthropos Editorial; Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 2012.

ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2024.

FEUERBACH, Ludwig. Princípios da Filosofia do Futuro. In: FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da Sensibilidade: Escritos (1839-1846)*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005a.

_____. Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia. In: FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da Sensibilidade: Escritos (1839-1846)*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005b.

_____. Princípios da filosofia. Necessidade de uma transformação. In: FEUERBACH, Ludwig. *Filosofia da Sensibilidade: Escritos (1839-1846)*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005c.

_____. *A Essência do Cristianismo*. 2º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

HEGEL, G.W.F. *Diferença entre os sistemas de Fichte e de Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

_____. *Filosofía de la religión: Últimas lecciones*. Madrid: Editorial Trotta, 2018.

HOBBSAWM, Eric J. *A Era do Capital, 1848-1875*. 33. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2022.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. 5º ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. 3º ed. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach. In: ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Clássica Alemã*. São Paulo: Boitempo, 2024.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

SERRÃO, Adriana V. *A Humanidade da Razão*. Braga: Fundação Calouste Gulbenkian, Fundação para a ciência e a tecnologia, 1999.

TAYLOR, Charles. *Hegel*. São Paulo: É Realizações, 2014.

TOLLE, Oliver. Introdução. In: HEGEL, G. W. F. *Fé e Saber*. São Paulo: Hedra, 2007.

I – INFORMAÇÕES SOBRE O AUTOR

Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB). Doutor em Filosofia pelo Programa Integrado de Pós-Graduação em Filosofia (UEPB-UFRN-UFPE), tendo sido bolsista CAPES. Possui Graduação em filosofia e Mestrado em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Tem experiência na área de Filosofia, especificamente no pensamento de S. A. Kierkegaard. Interessa-se também pelos seguintes campos de estudo: idealismo alemão (contexto e críticas), filosofia da vida, filosofia da religião e fenomenologia. E-mail: proframmonbolivar@gmail.com

II – INFORMAÇÕES SOBRE O ARTIGO

Recebido em: 08 de setembro de 2024

Aprovado em: 30 de novembro de 2024

Publicado em: