

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERINSTITUCIONAL
EM FILOSOFIA – DOUTORADO**

A CRÍTICA DA RELIGIÃO EM MARX: 1840-1846

ROMERO JÚNIOR VENÂNCIO SILVA

Recife/PE
2010

A CRÍTICA DA RELIGIÃO EM MARX: 1840-1846

Romero Júnior Venâncio Silva

Tese apresentada ao Programa de pós-graduação interinstitucional em Filosofia das Universidades de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, em cumprimento às exigências para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Fernando Jader Magalhães

**Recife/PE
2010**

ROMERO JÚNIOR VENÂNCIO SILVA

TESE DEFENDIDA EM _____/_____/_____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Jader Magalhães (UFPE)
Orientador

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar (UFC)

Prof. Dr. Castor Martin Bartolomé Ruís (UNISINOS)

Prof. Dr. Inácio Strieder (UFPE)

Prof. Dr. Antonio Rufino Vieira (UFPB)

SUMÁRIO

	Pág.
RESUMO	
ABSTRACT	
INTRODUÇÃO	01
CAPÍTULO I: OS FUNDAMENTOS DA CRÍTICA MARXIANA DA RELIGIÃO	04
1.1 - O Atomismo Antigo: Demócrito e Epicuro.....	04
1.2 - A sátira como crítica da religião: Luciano e Voltaire	18
1.3 - Hegel e Feuerbach: o lugar da crítica alemã da religião.....	36
CAPÍTULO II: A CRÍTICA DA RELIGIÃO EM MARX: 1840-1846	106
2.1 - A religião como fenômeno sócio-histórico: algumas notas metodológicas.....	109
2.2 - A religião como política. Marx em 1840.....	115
2.3 - Um primeiro materialismo como crítica da religião. Marx em 1841.....	122
ESCURSO (I)	139
2.4 - Marx em 1843.....	150
2.5 - Da alienação religiosa. Marx em 1843 e 1844.....	158
2.6 - A religião como ideologia. Marx e Engels em 1845 1846.....	180
CONCLUSÃO	198
EXCURSO (II)	202
BIBLIOGRAFIA	213

PÁGINA AVULSA

À memória de Gregório Bezerra (comunista impenitente), Helder Câmara (cristão decente) e Daniel Bensaïd (um comunista intempestivo)

*“Líderes, o povo
Não é paisagem
Nem geografia
Para a voragem
Do vosso olho”*

Hilda Hilst

Aos camaradas de marxismo:

Alder Julio, Arturo Gouveia, Sérgio Lessa, Enoque Feitosa, Lorena Freitas, Jonas Duarte, Gonzalo Rojas, Cida Ramos, Jaldes Reis, José Neto, Sara Granemamm, Juarez Duayer, Roberto Leher, Regina Behar, Giovanni Queiroz, Manoel Fernandes, Luiz Vicente Vieira e Antonio Rufino Vieira... Todos são (cada um do seu jeito) vínculo da letra com o socialismo

Aos amigos no Departamento de filosofia da UFS, Cícero Cunha e Marcio Gimenes... Aos amigos da Paraíba, Hugo e Amandinha; Solange Norjosa e Gorete ... “Amigo é coisa para se guardar”

Aos socialistas no MST, Ângelo e Selma

Aos lutadores da Consulta Popular da Paraíba e Sergipe, por entenderem que...

*“O povo não é um rio
de mínimas águas
sempre iguais”*

Hilda Hilst

RESUMO

A tese tem por objetivo apresentar e discutir a crítica de Marx à religião nas obras escritas entre 1840 a 1846. Está dividida em duas partes. Na primeira trabalhamos os fundamentos teóricos presentes na construção da crítica marxiana à religião. Partimos do materialismo/atomismo de Demócrito e Epicuro, passamos pela crítica satírica da religião de Luciano e Voltaire até chegarmos à concepção de religião do Idealismo alemão de Hegel e Feuerbach. Na segunda parte analisamos os textos de Marx, tendo em vista demonstrar como a crítica marxiana desloca a tradicional leitura da religião elaborada pelo pensamento ocidental teológico-metafísico para o campo sócio-político. O filósofo alemão inaugura uma crítica moderna da religião e abre um novo horizonte para a teoria social nos estudos do fenômeno religioso.

Palavras-chave: *Marx, Religião, Crítica, teoria social*

ABSTRACT

This thesis has the aim to present and discuss Marx's criticism to religion in his writings between 1840 and 1846. It divided into two parts. In the first part we worked on the theoretical base which are present in the construction to the marxist criticism to religion. We started from materialism/atomicism by Demócrito and Epicuro, though the satiric criticismo of religion by Luciano and Voltaire up to the religion conception of german idealism by Hegel and Feuerbach. In the second part we analysed Marx's texts, religion done by the western theological-metaphysical thought to socio-political realm. The german philosopher begins a modern criticism of religion and opens a new horizon for social theory in the religious phenomena studies.

Key words: *Marx, Religion, Criticism, Social theory*

INTRODUÇÃO

A ideia de apresentar e comentar a crítica de Marx à religião (mais precisamente ao Cristianismo e Judaísmo) parte de uma constatação básica: a posição de Marx não é “panfletária” ou “meramente jornalística” (como imagina uma certa crítica contemporânea) no que diz respeito ao papel da religião no mundo ocidental moderno. Há na obra marxiana, que vai de 1840 a 1846, uma base histórico-filosófica, muitas vezes implícita, que merece ser pesquisada e explicitada. Em tese, a crítica marxiana desse período ao fenômeno religioso tem base numa certa tradição ocidental que vai do pensamento grego atomista, passando pela sátira (latina e francesa moderna) chegando a Hegel e à “esquerda hegeliana”(Feuerbach, em particular). O que autoriza tal leitura é o acompanhamento mais detido das obras do pensador alemão da década de 40 do século XIX, sua rica fonte de citações e seu vasto conhecimento que ultrapassa o âmbito da filosofia alemã, francesa e inglesa de sua época. A nossa tentativa teórica é situar Marx como um “clássico” nos estudos e na crítica moderna da religião, ao lado de Weber e Durkheim, por exemplo¹, hoje saudados por uma certa crítica como referências fundamentais nos estudos do fenômeno religioso, e ainda mais como aqueles que tornaram a posição de Marx e dos marxistas em geral como superada e desnecessária no que diz respeito à compreensão da religião nos dias de hoje (SANCHIS, 2003). Para nós, tal posição teórica é duvidosa, pois a situação atual de fundamentalismo religioso (Cristão, Mulçumano e Judeu) e de alienação fanática diante do mundo confirma, em muito, a necessária crítica histórico-filosófica da religião. Cito um pensador insuspeito de marxismo, Jürgen Habermas: “Desde a virada de 1989/90, tradições religiosas e comunidades de fé adquiriram, inesperadamente, importância política” (HABERMAS, 2007, p.129). Afora o “inesperado”, o texto do pensador alemão só confirma o que no século XIX Marx era um dos primeiros a analisar no caráter da religião, a saber, o seu papel inescapavelmente político. Como pode estar superada uma análise e uma crítica sócio-política e filosófica da religião no momento em que a religião torna-se ela mesma escancaradamente política?

¹ Tomamos a concepção de clássico dada por Ítalo Calvino em um ensaio, intitulado: “*Para ler os clássicos*”. No ensaio inicial o autor destaca 14 razões que definiriam uma obra como clássica. Marx estaria situado na ideia do clássico como fonte permanente de diálogo entre seu tempo e o tempo presente, assim entendemos.

Acreditamos ser possível e necessário aprofundar alguns pontos implícitos na obra juvenil de Marx, indo às suas fontes para depois chegar à análise de suas obras. Isto não significa que faremos um “corte dicotômico” entre as fontes e as obras. Não é viável tal coisa. A relação será sempre que possível trabalhar as fontes ligadas à maneira como aparecem nas obras.

O trabalho está dividido em duas grandes partes. Na primeira, trabalhamos com os fundamentos da crítica marxiana da religião. A ideia central é demonstrar que antes de iniciarmos nos textos marxianos entre 1840-1846, será de importância fundamental ir às fontes marxianas, e trabalhar como Marx constrói a sua crítica moderna da religião. Nesta primeira parte, três são as fontes mais significativas para o nosso trabalho, às quais, reiteradas vezes, Marx faz referências. Um primeiro “materialismo” (mais precisamente, atomismo) antigo presente em Demócrito e Epicuro. Passamos, em seguida, para uma espécie de crítica satírica da religião que tem como antecedentes o grego Luciano de Samósata e o francês iluminista Voltaire, e terminamos essa parte com a presença de Hegel e Feuerbach como principais nomes das décadas de 30 e 40 do século XIX numa formulação de uma filosofia da religião na Alemanha, e que a crítica marxiana tem ponto de partida obrigatória na sua construção teórica. Na segunda parte, entramos definitivamente nas obras marxianas do período recortado para o estudo. Iniciamos com algumas notas metodológicas sobre os estudos marxianos do fenômeno religioso. Partimos do pressuposto de que a reflexão de Marx sobre a religião é sócio-histórica e política, e não metafísica (aqui Marx difere de uma longa tradição filosófica nos estudos da religião na cultura ocidental). Trabalhamos inicialmente com um artigo de Marx sobre um editorial 179 da Gazeta de Colônia, assinado por Karl Heinrich Hermes, onde um explícito catolicismo do redator chefe é defendido em detrimento de um Estado laico (posição marxiana desse período) e republicano. Em seguida, passamos à tese de doutoramento sobre Demócrito e Epicuro. Aqui o ponto destacado é o “primeiro materialismo” formulado por Marx, e que serve perfeitamente como uma crítica da religião. Seguindo uma certa cronologia dos escritos de Marx, chegamos nos textos de 1843 e, em particular, *Para a questão judaica*. Ensaio importantíssimo para definir os rumos da crítica política da religião. Numa leitura precisa de José Paulo Neto ao prefaciar a edição brasileira: “Nesse texto primoroso, o que se registra é um pensamento que ultrapassa o espaço da crítica religiosa e atravessa o âmbito da crítica política no rumo da crítica da economia política” (NETTO, 2009 p. 27). Afirmação que serve de rumo para o próximo conjunto de textos de Marx que destacamos, a saber, *Os manuscritos de 1844*. Nesses textos percebemos e

comentamos o conceito de “alienação” como chave para uma crítica política e conceitual da religião moderna. Na nossa leitura, aqui temos um dos textos mais atuais de Marx numa crítica radical da religião, e que mantém uma imensa atualidade quando procuramos compreender mais atentamente o fenômeno religioso contemporâneo. Ainda nesse período aparece o primeiro trabalho de Marx e Engels juntos. Trata-se de *A Sagrada família*, texto marcadamente satírico, notório desde o título e que demarca o distanciamento cada vez maior da posição marxiana em relação à chamada “esquerda hegeliana”. O ensaio é uma crítica contundente aos irmãos Bauer e a permanência dos citados irmãos no âmbito da “crítica metafísica”. Para Marx e Engels, “um teólogo crítico ainda continua sendo um teólogo”, logo, uma “crítica teológica” da realidade ainda permanece metafísica. O problema central não está na religião, mas na sociedade que gera esta religião. Concluímos a nossa pesquisa destacando a *Ideologia alemã*. Obra também escrita em parceria com Engels e que segundo os principais comentadores, é nessa obra que está inicialmente fundamentada uma “concepção materialista da história” explicitamente. A crítica da religião aqui está acentada numa crítica da ideologia. Religião é ideologia e assim sendo, não se explica a si mesma, mas é explicada histórica e socialmente.

Merecem destaque dois excursos presentes na tese. O primeiro vem logo após os comentários à crítica materialista de religião, intitulado *O Epicuro de Marx*. Como o título indica, trata-se de chamar a atenção para uma leitura muito particular que Marx faz de Epicuro e que na nossa leitura tem consequências para a crítica marxiana da religião. Já o segundo excurso nasceu de algumas leituras feitas por nós da obra do filósofo esloveno, Slavoj Žižek. Trata-se de uma polêmica tese de aproximação entre Marx, Freud e Lacan no que diz respeito à “religião como sintoma do sistema”. Žižek parte do princípio de que Marx “inventou o sintoma do Capital” ao tratar do “fetichismo da mercadoria”. O que nos interessou diretamente foi a ideia de “religião como fetiche”. Uma tese pertinente hoje: a última crítica de Marx à religião passaria pelo fetichismo da mercadoria. Aqui teríamos o início de uma outra tese e, por isso, ficamos apenas num modesto excurso.

CAPÍTULO I - OS FUNDAMENTOS DA CRÍTICA MARXIANA DA RELIGIÃO

Posto que não há leituras inocentes, comecemos por confessar de que leituras somos culpados.

Louis Althusser

1.1 - O Atomismo Antigo: Demócrito e Epicuro

Entendemos que o início mais sistemático da crítica de Marx à religião tem origem na sua tese de doutoramento sobre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro. Como afirma o pensador brasileiro José Américo Pessanha no prefácio da edição brasileira do trabalho de Marx: “No momento em que escreve a tese, Marx está inteiramente voltado para o problema da religião” (PESSANHA, 1991, p.12). Na nossa compreensão, a leitura de Pessanha é correta. No início da década de 1840, Marx trabalhava nas leituras do *tratado teológico-político* de Espinoza e numa série de críticas à teologia alemã (FOSTER, 2005). A crítica da religião, numa Alemanha ainda com marcas feudais em pleno século XIX, é ponto fundamental na filosofia marxiana no seu começo de elaboração intelectual. Para o fim que nos propomos, não vamos fazer uma análise exaustiva e exegética das obras de Demócrito e Epicuro. Antes, tentaremos uma leitura a partir dos passos de Marx, e na sua compreensão de como esses “primeiros materialistas” gregos foram fundamentais numa primeira crítica à religião na cultura Ocidental.

Demócrito entra na vida de Marx a partir dos poucos fragmentos que restaram do filósofo, e que já circulavam na academia alemã no século XIX, e dos comentários de Aristóteles (muito admirado por Marx e citado em diversos textos), e de Hegel nas suas *Lições de história da filosofia*. O interesse de Marx na obra de Demócrito é muito restrito, isto é, interessa-lhe o atomista grego que estaria na base de um materialismo e que, possivelmente, poderia se opor a uma longa tradição idealista e metafísica que definiu os rumos do pensamento Ocidental. Para seguirmos os passos de Marx, na sua leitura de Demócrito num confronto com a física epicurista, faz-se necessário um pequeno

comentário à obra do atomista grego a partir de alguns comentadores do século XX.² O mais conhecido teórico do atomismo grego viveu bem provavelmente no século V a. C. No entanto, apesar de sua fama claramente justificada na Antiguidade – tanto Aristóteles, quanto seus discípulos, como Lucrecio e Epicuro, dedicaram tratados à sua obra -, a vida de Demócrito é, para nós contemporâneos, um livro praticamente fechado (BARNES, 1997; LENOBLE, 1990). Diógenes Laércio, que elaborou um compêndio muito conhecido entre os estudiosos do pensamento greco-romano intitulado: *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, pertencente ao século III de nossa era, estabelece um perfil (nem sempre confiável) do pensador atomista e com resultados muito limitados diante do material disponível (NIZAN, 1972). Demócrito parece ter tido, para os padrões antigos, uma vida longa, de cerca de 460 a 385 a. C. Isto foi muito antes que os gregos desenvolvessem o interesse por biografias, que atingiu o ápice por volta de 100 a. C., com a obra de Plutarco sobre grandes figuras entre os gregos e romanos. Demócrito, além disso, viveu em Abdera, e não em Atenas, então o centro do universo intelectual dos gregos e do mundo, e que foi descrita, com patriotismo, pelo seu contemporâneo mais jovem, Platão, como a “sede da sabedoria”. Já Abdera era uma espécie de “assentamento” na costa setentrional do mar Egeu, fundada na Ásia menor por volta de 540 a. C. por gregos da Jônia, oriundos de Teos, e que, na época de Demóstenes, tinha adquirido uma reputação de estupidez e tolice.

Demócrito tinha a fama de realizar muitas viagens dentro e fora da Grécia. Segundo Diógenes Laércio, uma viagem é marcante na vida do pensador grego, as suas andanças pelo Egito e sua busca de conhecimento da geometria desenvolvida naquela região. O pensador do átomo pertence a uma longa tradição da filosofia antiga grega, que viveu o florescimento das relações científicas entre os Ocidentais e Orientais. Influências que chegaram à Grécia de países como: Babilônia, Pérsia e, sobretudo, do Egito. As investigações não-religiosas da natureza foram uma marca da tradição grega e Demócrito é um expoente desse tipo de “conhecimento laico”. Essa investigação consistia em tentar descobrir, em primeiro lugar, do que era feito o Cosmos não-humano, antes de procurar saber como ou por que ele era do jeito que era (LENOBLE, 1990). Havia uma preocupação

² Trabalharemos com os comentários a Demócrito elaborados por: Diógenes Laércio em *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*; José Gabriel Trindade num texto intitulado *Hegel gli atomisti*; Frederico Alberto Lange no livro *Historia del materialismo* Tomo I; J. M. Gabaude no livro *Le jeune Marx et le matérialisme antique*; Robert Lenoble no ensaio *História da idéia de natureza* ; o pequeno ensaio de Paul Nizan intitulado *Os materialistas da antiguidade* e por último, o trabalho de Jonathan Barnes *Filósofos pré-socráticos*. O interesse imediato do nosso comentário não é fazer uma discussão pormenorizada da obra e da doxografia do atomista grego, longe disso. O nosso intento é apenas clarear a presença de Demócrito na obra de Marx e de como o pensador grego foi de grande importância para uma primeira crítica materialista da religião feita pelo pensador alemão em questão.

entre os primeiros pensadores gregos em especular sobre o constituinte mais elementar da matéria. Entre outras coisas, predisseram eclipses, descobriram e interpretaram fósseis, desenharam mapas do mundo, e negaram que o Cosmos tivesse sido criado, nem mesmo por deuses. Aqui entra o Demócrito que interessava a Marx, aquele em que a suspensão da crença no divino, ou, pelo menos, a remoção do divino, como concebido convencionalmente (segundo os mitos), das hipóteses explanatórias, foi movimento fundamental do seu pensamento. Para Marx, era preciso enfatizar o quanto essa posição filosófica do atomista foi extraordinária (MARX, s.d., p.20). Com Demócrito, segundo a leitura entusiasmada de Marx, a distinção e separação do que chamaríamos de religião e ciência foi vital para o projeto intelectual da investigação da natureza. O pensador alemão toma isto como o cerne essencial do que denominou de “iluminismo grego”. Leitura claramente anacrônica e bastante criticada hoje por estudiosos da filosofia grega clássica (BARNES, 1997; SANTOS, 2000). Porém, para nosso estudo das influências sofridas por Marx na sua leitura da teoria atômica de Demócrito, se há ou não anacronismo no que afirma o pensador alemão, não importa tanto. Marx, ao entender a teoria de Demócrito como aquela que não precisa de nenhuma hipótese divina, deriva seu “primeiro materialismo” e sua crítica da religião desse ponto. “*Nada deriva do acaso, mas tudo de uma razão e sob a necessidade*”, eis uma frase tipicamente materialista atribuída a Leucipo e adotada integralmente por seu discípulo Demócrito, que muito inspirava o pensador alemão no momento de redação da sua tese em 1839-1840 (GABAUDE, 1970).

Cabe aqui uma pequena ressalva, na tentativa de situar melhor a obra de Demócrito. Hoje em dia, o pensador grego é inelutavelmente identificado com o atomismo, tido mesmo como um atomista “puro sangue”, sendo por isso referido ao domínio da ciência (e, nesse sentido, Marx é um grande divulgador dessa leitura de Demócrito). Mas na Grécia antiga, assim como na renascença e até o século XVIII, o conhecimento era considerado um “saber unificado”, e não a soma de “conhecimentos” distintos e especializados. E Demócrito era protagonista em todas as formas de conhecimento e sabedoria reconhecidas na época; um teórico abstrato de primeira grandeza (e nisto Marx não errou no elogio a Demócrito), mas também um pensador com inclinação eminentemente prática. É possível afirmar, a partir do texto de José Gabriel Trindade, que ele foi não somente um físico, mas também um escritor cosmólogo, geólogo e médico, um filósofo da ética e da política, um pensador original e importante para a cultura ocidental. De qualquer forma o ponto principal a ser registrado no nosso trabalho é o da esfera da “ciência física”, por ser essa parte que mais influenciou e definiu os rumos de uma concepção de natureza na tese de

Marx e no confronto estabelecido com Epicuro. É na “física” e “epistemologia” (palavras marcadamente da ciência moderna) de Demócrito que iremos nos concentrar e arrancar dela uma primeira crítica da religião na cultura ocidental, na esteira dos comentários de Marx.

O “*Cogito ergo sum*” de Descartes está na raiz de toda especulação filosófica racional do Ocidente. A tentativa de dar alguma certeza às formas de conhecimento era, na época de Demócrito, um problema muito relevante, mesmo existindo posições “relativistas”, como a encarnada pelo movimento sofista. Num outro lado do conhecimento estava a tradição monista, estava Parmênides de Eleia. Platão, compreensivelmente, considerou este último o progenitor de sua própria doutrina, de que o conhecimento e a verdade eram ambos possíveis e quase tautologicamente necessários, uma vez que o conhecimento tem de ser aquilo que realmente é, e aquilo que realmente é, é, ao mesmo tempo, absolutamente verdadeiro e impermeável ao fluxo e à mudança³. Entre os Sofistas de um lado, e Parmênides, do outro lado, Demócrito ocupava, caracteristicamente, uma posição intermediária e moderada. No entanto, percebemos em alguns fragmentos atribuídos a Demócrito que o conhecimento da verdade absoluta não era, a seu ver, acessível simplesmente: “O homem precisa aprender a partir do princípio de que ele está longe da verdade”; “No entanto, ficará claro que conhecer como cada coisa é na realidade, é um quebra-cabeça”; “Não sabemos nada verdadeiramente, pois a verdade se encontra escondida nas profundezas”⁴

Neste ponto, Demócrito concordaria com os Sofistas, principalmente com Górgias. Por outro lado, percebemos em outros fragmentos que a evidência empírica dos sentidos, conforme interpretada dentro do esquema atomista, dá alguma margem de interpretação para avançarmos além do convencionalismo meramente relativista:

Não sabemos nada de verdadeiro sobre coisa nenhuma, mas para cada um de nós opinar é rearranjo de átomos na alma. Na verdade, nós não sabemos nada infalivelmente, mas somente na medida em que as coisas mudam de

³ Utilizamos como comentários à obra de Platão a tese de doutoramento de Luiz Carlos Zubaran intitulada: *A gênese do conceito de verdade na filosofia grega*, principalmente os capítulos referentes a Heráclito, Parmênides e Platão. Um outro comentário ao pai da academia Ocidental são os ensaios de Henrique Cláudio de Lima Vaz que estão no livro *Ontologia e História*.

⁴ Utilizamos a tradução dos fragmentos de Demócrito feita por Gerd Bornheim no livro *Os filósofos Pré-socráticos. Fragmentos*. Consultamos e comparamos com a tradução de José Cavalcante de Souza para a coleção OS PENSADORES dos mesmos fragmentos Pré-socráticos.

acordo com a disposição do nosso corpo, e das coisas que entram nele e se impingem nele (CARTLEDGE, 2001, p. 22).

Podemos afirmar que, para Demócrito, a “razão pura”, sem o benefício da percepção dos sentidos, não avança no conhecimento das coisas. Por outro lado, as impressões dos sentidos, e as imagens pelas quais elas são impingidas na mente, podem enganar. O caminho para o entendimento pode ser encontrado numa mistura ponderada da “razão intelectual” e da “experiência sensorial” (LANGE, 1974). Agora, surge um problema e que na obra de Marx não aparece claramente: de que modo, então, a doutrina fundamental do “átomo e do vazio” de Demócrito se encaixa nessa “epistemologia”? Como entender a visão de Marx de que Demócrito era um “determinista” (MARX, s.d., p.26) diante dessa posição moderada?

Aquilo que Demócrito, bem como seus devotos companheiros de investigação desejavam conhecer, ou ao menos entender, era a *Physis*, o mundo da natureza (BORNHEIM, 1995). A afirmação do “intelecto” de que na verdade “não existe nada além dos átomos e do vazio” era uma visão refletida do próprio Demócrito. Mas se esta visão deve ser chamada de “materialista”, ou mesmo ser considerada por Marx como a “mãe dos materialistas”, é uma questão de interpretação que ainda hoje é discutida. Para Marx esta era uma leitura preciosa para criticar as interpretações espiritualistas da natureza. Na história do pensamento ocidental existiu um pensador que fugiu à regra de fundamentar tudo o que existe num conceito metafísico e que impôs a observação da natureza e a sua composição material a partir da própria matéria, este foi Demócrito para Marx. Eis uma tese estratégica para uma crítica radical da religião e das suas pretensões de explicar a existência dentro de esquemas metafísicos. Marx acreditava ter encontrado uma primeira chave de leitura materialista para desmistificar o discurso religioso em bases epistemológicas e não apenas de uma opinião contra outra. Estamos tratando de fenômenos e não idéias abstratas, pensa Marx. Aqui já se inicia um tipo de explicação moderna da religião, a saber, entendê-la como “fenômeno”, aquilo que aparece e não mais como disputa de conceitos metafísicos (O que será aprofundado na segunda parte da tese ao comentarmos especificamente as obras de Marx na sua crítica ao fenômeno religioso). Voltando à leitura de Demócrito, podemos situá-la dentro de uma tradição de pensamento grego que não via o mundo de modo tão claramente cindido. A palavra grega que nós entendemos por “alma” ou “mente”, *psyqué*, era frequentemente concebida tendo um forte componente material, se não básico. De fato, aqui Marx tem razão. A “alma” é tomada de

maneira inteiramente material por Demócrito e nisto se inaugura uma leitura absolutamente nova dos “fenômenos psíquicos”. Por outro lado, Demócrito não utilizou o que nós consideraríamos propriamente “meios empíricos” para entender, analisar ou ter acesso à *physis*. Por trás da definição pretensamente “materialista” de “átomo e vazio” está algo que não pode ser definido “empiricamente”, algo que tem um fundo especulativo, significando que não podemos extrair das ideias de Demócrito um “materialismo” aos moldes daquele inaugurado pelos pensadores modernos.

Em caráter de conclusão a leitura de Demócrito, podemos afirmar que o cosmos tem de consistir de átomo (*a-toma*) e de não-corpos, ou do vazio, que é um espaço sem nada realmente existente. Aristóteles, na sua obra *Metafísica* e na *Física*, não estava convencido disso; para ele, os corpos eram, potencialmente, infinitivamente divisíveis (ARISTÓTELES, 1990). Mas, nem mesmo o peso da autoridade de Aristóteles foi considerado universalmente determinante. Mais significativamente, o seu contemporâneo mais novo, Epicuro, reafirmou o atomismo, no fim do século IV e começo do III a.C., com grande originalidade. “Antiteológico”, o pensador do Jardim considerava o atomismo como uma espécie de “materialismo”, e nisso guiou a interpretação de Marx em relação ao atomismo de Demócrito. Então, por que era tão importante para Demócrito que o atomismo fosse correto e cumprisse as suas funções de explicação? Por um lado, negativamente, em razão daquilo ou daqueles contra os quais ele estava argumentando, ou seja, principalmente a escola dos eleatas, que defendiam um universo de estado imutável (Parmênides e seus seguidores). Estes “pensadores conservadores” eliminaram a geração e a destruição de sua visão de mundo, uma vez que tais processos envolviam, inadmissivelmente, em sua opinião, estados anteriores e posteriores do nada, e eles afirmavam que aquilo que era, era assim eternamente imutável. As implicações estáticas de sua filosofia material, para teoria social e para política, agradaram enormemente a Platão, que aplicou os critérios eleáticos aos conceitos morais, produzindo, assim, as suas “formas perfeitas”, imutáveis, que, por sua vez, constituíam base de verdades éticas objetivamente fundamentadas. Demócrito aceitou o postulado da “eternidade” dos eleatas – nada pode vir do nada -, mas, decisivamente, ele rejeitava o seu postulado estático: assim como Heráclito, um predecessor jônico de Éfeso, ele acreditava que tudo estava em fluxo. Aqui fica explicado o entusiasmo do jovem Marx com o pensamento de Demócrito: um pensamento “materialista” e “dialético” (ambos os termos no sentido moderno que era dado pelo próprio Marx, na esteira de Hegel). Os átomos de Demócrito ajudam-no, positivamente, a explicar, de modo satisfatório, ao menos muitos outros quebra-cabeças,

sem falar na natureza do próprio universo... Sem recorrer às “muletas” de alguma divindade e só com o uso investigativo-especulativo da razão e da experiência. Mas, para a construção da crítica marxiana da religião, Demócrito e sua teoria materialista do “átomo” e do “vazio” foram apenas um primeiro passo e que será completado inicialmente com a leitura de Epicuro na sua concepção de natureza, liberdade e do seu pensamento antiteológico. Com o “pensador do Jardim”, fecha-se um primeiro círculo de influências do jovem Marx no que diz respeito a uma sistemática crítica do fenômeno religioso.

É notória a simpatia de Marx por Epicuro muito mais do que por Demócrito, mesmo respeitando e admirando em muito o pensador do átomo. É perfeitamente explicável dentro do contexto em que o filósofo alemão escreve a sua tese, como afirma José Américo Motta Pessanha no prefácio à edição brasileira da tese de Marx: “Trata-se de um Marx que exalta Prometeu, o rebelde que concede aos homens o fogo da libertação. Um Marx que, por isso mesmo, só pode identificar-se com Epicuro, em quem encontra um tipo de materialismo capaz de levar à liberdade que sempre principia pela rejeição dos absolutos transcendentais e aterrorizadores” (PESSANHA, s.d., p.13). Eis o projeto de Marx e a razão fundamental pela prioridade de estar de acordo com Epicuro e discordando de Demócrito: o tema da liberdade e de sua fundamentação moderna não-metafísica.

Iniciaremos com um comentário geral à filosofia de Epicuro e o seu significado no pensamento ocidental e depois relacionaremos diretamente com o “Epicuro de Marx”. Epicuro⁵ é um pensador extraordinário na filosofia ocidental. Cidadão ateniense, nasceu na ilha de Samos em 341 a.C., seis anos depois da morte de Platão, em 347, e seis anos antes de Aristóteles abrir sua escola no Liceu. Em 306 Epicuro abriu o “Jardim” (FIGUEIRA, 2003), sede da sua escola de filosofia, que na sua morte em 271 a. C. havia se tornado influente em todo o mundo grego. Epicuro viveu o “trágico período” que se seguiu à hegemonia macedônia no qual o império de Alexandre foi disputado pelos seus sucessores; uma época em que a atividade política parecia particularmente ineficiente. Daí ele pregar aos seus seguidores uma espécie de “materialismo contemplativo”, no qual poderiam-se

⁵ Trabalhamos com a edição das obras de Epicuro organizada pelo catedrático espanhol José Vara *Epicuro: obras completas*, edição espanhola. Utilizamos ainda a edição organizada, traduzida e comentada por João Quartim de Moraes *Epicuro: máximas principais*. Os comentários do professor da UNICAMP foram fundamentais na leitura do “pensador do jardim” e na sua relação com Marx. Quanto aos comentadores, utilizamos vastamente os trabalhos de Markus Figueira *Epicuro: sabedoria e jardim*; o livro de Jean-Francois Duvernoy *O epicurismo e sua tradição antiga*, texto precioso por sua análise profunda da obra de Epicuro e de seu significado na cultura Ocidental; o ensaio de Luciano Cànfora *Epicuro e Lucrécio: o sentido dos átomos*; o trabalho de Reinhold Aloysio Ullmann *Epicuro: o filósofo da alegria*; e por fim, um belíssimo ensaio de José Américo Motta Pessanha *As delícias do jardim*, palestra que tem como tema central a questão da ética em Epicuro.

perceber implicações práticas mais radicais (MORAES, 1998; DUVERNOY, 1993). A filosofia de Epicuro teve grande impacto no pensamento da antiguidade até a era romana, mas a sua obra havia quase se perdido durante a Idade Média, quando ele e seus seguidores foram incluídos entre os principais “adversários heréticos do cristianismo”. Assim, na era moderna, sua obra era conhecida principalmente através de fontes secundárias⁶, sendo a mais importante a grande obra do poeta romano Lucrécio *De rerum natura*, que basicamente repete a “fraseologia do mestre”.

Para um melhor entendimento do surgimento do epicurismo e da atração que essa filosofia exerceu no jovem Marx, torna-se necessário entender as circunstâncias político-sociais e ético-religiosas da época do “mestre do Jardim”. Epicuro não olhava com muita simpatia o estágio em que vivia a “Cidade-Estado” ateniense e a prática política consequente da mesma. A *polis* se lhe afigurava sinônimo de “vida leviana e de injustiça social” (DUVERNOY, 1993, p.16). Informam-nos alguns pensadores que, nos séculos IV e III a.C., a moralidade pública decrescera em todo o mundo grego (DUVERNOY, 1993; MORAES, 1998; NIZAN, 1972). As conseqüências eram imediatas diante de tal quadro: a avidez pelo poder, a avaréza e a ambição tinham levado os homens à prática de crimes horrendos. Estava ausente aquilo a que se “destina” a vida humana na ótica epicurista, ou seja, a felicidade. Está ausente aquilo que José Américo Motta Pessanha chama de sustentáculo da *philia*: “A aquisição e a difusão da sabedoria epicurista sustentam-se, com efeito, na *philia* que liga os discípulos numa sociedade de amigos, que os vincula fortemente ao mestre e une todos à mesma doutrina” (PESSANHA, 1992, p.63). Na discussão sobre a *pólis* entre os gregos, Epicuro opta pela vida simples, justa, virtuosa. Tanto a opção do “pensador do Jardim” pela vida simples como pela “sociedade de amigos” tornam-se fascinantes para um “hegeliano de esquerda” da primeira metade do século XIX e Marx não foi uma exceção. Numa Alemanha atrasada em relação aos países europeus que viviam uma “modernidade política”, a volta aos gregos do período da crise helênica era uma espécie de farol que iluminava os tempos de obscuridade ideológica em que estava imerso um significativo grupo de intelectuais alemães do citado período. No caso de Marx, fica ainda mais claro quando explicitamos a posição ético-religiosa epicurista.

⁶ Em um texto introdutório a uma tradução das *Máximas principais* de Epicuro, João Martin de Moraes nos chama a atenção para o uso das fontes epicureia. Durante um bom tempo (mais precisamente, em toda a Idade Média), foram utilizadas fontes secundárias para comentar a obra do pensador grego e isto levou a leituras distorcidas ou reducionistas (o que não foi o caso do poema de Lucrécio, fiel discípulo de Epicuro. As distorções se deram principalmente por teóricos cristãos). Por isso, optamos pelas traduções de Jose Vara (edição espanhola das obras de Epicuro) e a de João Martin de Moraes (edição brasileira das *Máximas*).

Segundo algumas cartas de Epicuro aos seus discípulos, podemos perceber uma atmosfera marcada pela superstição. A prática religiosa estava plena de temores. Ora, o medo escrupuloso das divindades não é boa para a prática religiosa no entendimento de Epicuro. A sociedade grega estava marcada por prescrições de evitar contato com sepulturas ou cadáveres; temor de maus presságios; necessidades de fazer explicar os sonhos, através dos quais os deuses fazem revelações aos homens; crença na virtude purificadora de certos ramos de árvores e da água do mar; pânico provocado pelo encontro com um louco ou epilético; veneração do lugar em que uma serpente penetrou para dentro da casa, etc. Um traço típico da superstição é que seu ritual se repete indefinidamente, como temor de o primeiro não ter garantido eficácia. O que podemos concluir desse contexto religioso? Que, para muitíssimas pessoas, a religião tornara-se uma horrível servidão, pesando, tremendamente, sobre as “almas”, presas de um formalismo estéril. A religião grega eivada de mitos os mais variados, minada pelo ceticismo, destruída de qualquer seiva fecunda, reduzira-se a um “sistema de utilitarismo e pragmatismo” áridos, a um conjunto de ritos, sem significação nenhuma⁷. Numa frase lapidar de Paul Nizan: “Nunca um povo de cultura tão avançada teve uma religião tão infantil” (NIZAN, 1972, p.27). Referindo-se à superstição ansiosa e angustiante dos tempos de Epicuro, com “mil novos” cultos, misticismo, promessas soteriológicas no além-tumba, Lange denomina esse caldo de cultura marcado por um “clima de irracionalidade senil” (LANGE, 1974, p.85), em contraste com a sóbria “espiritualidade epicureia.” No grupo da superstição, a adivinhação ganha destaque, onde a observação de entranhas das vítimas e os fatos prodigiosos onde tudo se constituía em matéria de presságios, era modalidade marcante na época de Epicuro. Aos “augures” e “adivinhações” se obedecia cegamente, tanto na Grécia, como posteriormente em Roma. A “arte divinatória” de um e de outro se valia de meios diferentes, conquanto a predição do futuro constituía-se meta comum. Aqui um depoimento sobre a posição do filósofo do Jardim vem a calhar: “Nada Epicuro detestava tanto como a predição das coisas futuras” (DUVERNOY, 1993, p.58). E Marx radicaliza: “o maior filósofo das luzes, dentre os gregos” (MARX, s.d., p. 09). Descontando um certo anacronismo justificável na frase de Marx, temos que reconhecer que o pensador alemão definiu muito bem a posição “iluminista” de Epicuro e o situa na contramão do tipo de religiosidade praticada à época do período chamado de helenismo. Consequentemente, de

⁷ Muito diferente era o “período de ouro” do mito grego: os tempos homéricos e hesíodicos. Podemos ver essa leitura no trabalho de José Gabriel Trindade Santos no livro intitulado: *Antes de Sócrates: introdução ao estudo da filosofia grega*, mais precisamente no capítulo: “Aspectos do mito na cultura grega”.

acordo com a predição, os magistrados convocavam ou não assembleias para eleições; os gerais empreendiam ou não campanhas bélicas. Para Epicuro a Atenas de sua época estava infestada de medos supersticiosos, razão pela qual sua filosofia fará um combate sem tréguas a tais crenças. Mas Epicuro vai mais longe na crítica às “práticas mágicas”. Percebe-o que essas “artes divinatórias” estão espalhadas na estrutura do estado. Nobres e políticos em geral controlam a religião, a exposição da lei e a interpretação da vontade dos deuses, não sem colher os benefícios para si próprios. Era como se a religião colaborasse para manter o controle pelo medo e como se fizessem parte da ação política artifícios religiosos enganadores para agradar a súditos ou eleitores⁸. Para Epicuro a “grande multidão” permanecia ligada a seus deuses, num misto de temor e esperança. Temor de, em virtude de qualquer omissão, embora involuntária, no ritual religioso, ter ofendido a divindade. Esperança, porque sacrifícios, oferendas e purificações poderiam aplacar a fúria dos deuses. E, para piorar, o temor dos deuses não era apenas um suplício para a vida presente. Estendia-se à vida após a morte, eternamente infeliz, no Hades, conforme lemos no principal discípulo de Epicuro: “Já não há motivos nem possibilidade de descanso, porque devem ser temidas penas eternas na morte” (LUCRÉCIO, 1988, p.90). Epicuro tornara-se um crítico implacável da idéia de que a cólera dos deuses e sua punição dada aos mortos exerciam um papel de terror, na religião dos gregos. Temos aqui mais um ponto de atração dos estudos do jovem Marx com relação à obra do filósofo do Jardim: ambos foram críticos radicais de qualquer forma de superstição.

Contra a superstição, a ansiedade e o medo da morte, Epicuro postulou o que foi chamado de “*tetraphármakos*”, ou seja, o remédio quádruplo, traduzido por alguns estudiosos como “*quadrifármaco*” (FIGUEIRA, 2003; MORAES, 2006; DUVERNOY, 1993). Nele encontramos os seguintes postulados:

Nenhum temor dos deuses: “Antes do mais, crê que a divindade é um ente eterno e feliz... e não lhe atribuas nada que seja contrário à sua eternidade ou incompatível com a sua felicidade” (EPICURO, 1995, p.88). Aqui se percebe claramente que os deuses são perfeitos e não devemos, portanto, temê-los, nem deles esperar nada, pela simples razão de que, vivendo em eterna satisfação, eles conosco não se preocupam. A imagem de um Epicuro “iluminista”, tão fortemente presente na leitura de Lucrecio e Marx, vinculou-se

⁸ Percebe-se aqui uma semelhança na crítica de Marx à religião. O pensador alemão saberá tirar algumas consequências da posição epicurista para entender e criticar a religião cristã na Alemanha do século XIX e suas vinculações políticas. Dirá Marx uma frase que poderia ter sido tirada da boca de Epicuro: “*a crítica do céu transforma-se em crítica da terra*”. Afirmação extraordinária que será analisada mais na frente, mais precisamente na segunda parte do trabalho.

ao efeito libertador da desmistificação dos deuses. A ruptura com a “religião astral” associa “hedonismo” e “iluminismo”, busca do prazer propício e eliminação dos sofrimentos provocados pela ignorância. Se os astros fossem deuses, os temores supersticiosos engendrados por pestes, eclipses e turbulências meteorológicas justificariam os sacrifícios, até humanos, para aplacar a ira de deuses coléricos ou adivinhar o futuro examinando as entranhas das vítimas imoladas. É, pois, compreendendo que os deuses são indiferentes ao nosso destino e que a morte é a dissolução do composto que somos, que nos livramos do terror e do temor.

Nenhum temor da morte: “Ademais, acostuma-te com a ideia de que a morte, para nós, não é nada. Todo o bem e todo o mal repousam somente na sensibilidade; ora, a morte é a privação da sensibilidade... Destarte, a morte, o mal mais terrível, não é nada para nós... por isso é louco quem diz temer a morte” (EPICURO, 1995, p.88). A morte nada é para nós, pois o que se dissolve não tem sensação e não ter sensações é o nada para nós. Epicuro refere-se à perspectiva de nossa própria morte. Claro que a morte dos entes queridos nos faz sofrer, mas, justamente sofre quem, permanecendo vivo, sente a falta de quem morreu. Quando nosso corpo se tiver convertido em pó e cinzas, não haverá sentimento nem pensamento, já que não mais seremos. Na *carta a Meneceu*, desenvolvendo este argumento, acrescenta: “Enquanto estamos presentes, a morte está ausente; quando ela se apresenta, já não mais estamos” (EPICURO, 1995, p.88). Fica claro que, para o mestre do Jardim, a vida se desenrola entre dois pólos: nascimento e morte. Antes de comentar os dois últimos postulados do *tetraphármakos*, podemos afirmar que a “terapia” do quádruplo remédio pode ser dividida em duas partes. Uma contendo os dois primeiros remédios e as outras os dois últimos remédios. Os dois primeiros, dirigindo-se unicamente ao intelecto, exercem efeito terapêutico imediato. Basta compreender a natureza das coisas: não são deuses, mas sim os átomos em movimento que regem o Universo; a morte é apenas separação dos átomos componentes do organismo. Já o terceiro e o quarto remédios são propriamente éticos, ensinam a lidar com o prazer e com a dor.

A felicidade está no prazer: uma tese extraordinária de Epicuro é a de que precisamos aprender a buscar a felicidade, isto é, ela não nos é natural. Tal aprendizagem apóia-se não apenas, como nos dois primeiros remédios, numa descoberta intelectual, mas principalmente em constantes exercícios. A amplitude dos prazeres se delimita pela presença de tudo que o organismo carece, e pela ausência de tudo que faz sofrer. Assim como a morte é o limite da vida, a supressão de dor e de sofrimento, fazendo emergir plenamente o prazer de viver, abre espaço para uma vida prazerosa, que é o bem supremo.

O mais refinado alimento de nada nos serviria se não saciasse nossa fome. O prazer que seu refinamento nos proporciona será sempre menor do que a supressão do sofrimento que nos causava o estômago vazio. Ultrapassar este limite na insensata busca de prazeres maiores é enveredar pelos excessos e preparar frustrações. Busca sem rumo, que nos levará a sofrer mais do que desfrutar. Daí a afirmação de Epicuro: “Onde estiver o prazer, e durante o tempo em que ele ali permanecer, não haverá lugar para a dor corporal ou o sofrimento mental, juntos ou separados” (EPICURO, 1995, p.89). Podemos entender que a mesma sensação não pode ser simultaneamente prazerosa e dolorosa. Mas é também possível entender, levando em conta a máxima seguinte, que examina o limite no tempo da duração da dor, que a incompatibilidade a que a afirmação epicureia se refere diz respeito à sensibilidade em seu todo. Se as sensações prazerosas predominam, as sensações dolorosas e as angústias permanecem latentes, quando não são suprimidas. As leituras mais recentes desse postulado ético epicurista assumem a posição de que a supressão da dor não é, ela própria, prazer, mas a condição para que esse possa emergir; o prazer não é, pois, mero reverso da dor, uma dor negativa (FIGUEIRA, 2003; MORAES, 1998).

A dor contínua não dura longamente na carne: Essa máxima suscitou as mais diversas interpretações e não podemos aqui fazer um balanço dos diversos comentários feitos ao longo da história do pensamento ocidental, por razão óbvia: não é o tema do nosso trabalho de pesquisa. Ficaremos com os comentários já consagrados pela tradição recente de observação sobre a obra de Epicuro. Para mostrar que podemos suportar a dor, a presente máxima considera a duração da dor contínua relativamente à sua intensidade e à sua compatibilidade com o prazer. A dor extrema, no limite do insuportável, dura pouco tempo. Dela logo nos livramos, ainda que seja pela morte. Sobre esses quatro princípios/postulados repousa a “filosofia materialista/atomista” de Epicuro. Acreditamos que não fica muito difícil de entender por que Marx se sentiu atraído pelo pensamento epicurista. Afirma Marx: “Epicuro constitui um personagem totalmente diferente. Ele encontra a satisfação e a felicidade na filosofia” (MARX, s.d., p. 24). O pensador alemão via no filósofo do Jardim o grande desmistificador das superstições de toda ordem, que marcava o pensamento helenístico imerso numa crise de sentido do próprio ato de filosofar e viver de acordo com uma filosofia racional. A crítica às diversas formas de superstição não é um privilégio único de Epicuro. Alguns pensadores anteriores ao “mestre do Jardim” já haviam feito tal crítica. Por exemplo: Xenófanes de Colofon (poeta e filósofo do final do século V a.C.) é o primeiro de uma corrente teórica que se insurge contra todo antropomorfismo de representação do divino. Xenófanes defende que só existe um deus,

dessemelhante dos mortais, tanto na forma como no conteúdo: “Um deus, o maior entre deuses e homens, em nada igual aos mortais: em corpo ou em pensamento”.

O fragmento de Xenófanes ecoou em boa parte das filosofias que se posicionaram criticamente em relação à religião na cultura ocidental. Basta citar a principal tese de Feuerbach⁹ sobre a redução da teologia à antropologia, para entendermos a importância da “teologia” do pré-socrático de Colofon. Segundo José Gabriel Trindade dos Santos, em um trabalho sobre a “teologia iluminista” de Xenófanes: “A lucidez da crítica impressiona, mesmo num grego. Não se nota o mais leve traço de fé, nesta relação com a divindade, em que só a razão aparece a explorar a distância que separa o divino do humano” (SANTOS, 1992, p.153). De Xenófanes, passando por Demócrito e Leucipo, se estabelece uma tradição crítica da religião que terá em Epicuro e Lucrecio seu ponto mais alto na antiguidade.

Uma escola que também mereceu a crítica do pensador do Jardim foi a escola platônica, no que diz respeito à sua “teologia”. A academia platônica tornou-se uma espécie de pano de fundo da crítica epicurista no que se refere aos deuses. Os “deuses astrais” de Platão constituem mira de crítica do atomismo epicureu. O pensador de Samos parte da seguinte constatação: se do movimento dos astros se cria uma imagem de necessidade, de destino implacável, e se essa necessidade é atribuída à vontade dos deuses, a conclusão é que os acontecimentos, no mundo, principalmente os que afetam o homem, são ordenados por decretos das divindades. Não há como fugir ou subtrair-se a eles. Visto, muitas vezes, o homem atingido pela dor, deve inferir-se que os deuses, com seu ódio, perseguem a humanidade. Essa ideia gera angústia e temor permanentes. Epicuro percebeu nisso um erro pernicioso. A filosofia de Epicuro é uma filosofia da liberdade, já havia percebido com muita clareza Marx no século XIX e, conseqüentemente, uma filosofia da liberdade jamais poderia aceitar os pressupostos da “teologia platônica”. Aqui já podemos adiantar um elemento da importância do trabalho de Marx sobre Demócrito e Epicuro: a crítica materialista da religião do pensador alemão tem raízes na tradição grega antiga e isto reforça nossa hipótese fundamental, a saber, que a leitura de Marx não é meramente panfletária, mas está vinculada a uma tradição filosófica grega de origem materialista.

Sempre com Platão em vista, o pensador do Jardim repudiava a ideia de um legislador, na *polis* ideada pelo mentor da academia. A justiça, codificada na “cidade

⁹ Apesar de não fazer uma citação literal do fragmento de Xenófanes, é notória a inspiração feuerbachiana do pensador pré-socrático na sua tese de que “*se Deus fosse objeto para o pássaro, seria objeto para ele apenas como um ser alado*” (FEUERBACH, 1988, p. 60-61).

faustosa”, é antinatural, afirmava Epicuro. Para ele, existia, na *polis* primitiva, um “contrato social” primeiro, resultante de uma experiência comum dos homens, como está registrado nas *Máximas principais*: “A justiça que brota da natureza é um contrato reciprocamente vantajoso, para que não se cometam nem sofram injustiças” (EPICURO, 1995, p.103). As longas especulações metafísicas não são o ponto mais alto da filosofia epicurista. Sua intenção era resolver problemas na ordem prática, como as demais filosofias do período helenista. Como discordava, de todo em todo, de Platão, bastava-lhe opor-se, item por item. À “cidade faustosa” opôs a “cidade primigênia”, simples; aos deuses estelares combateu-os com a noção comum de divindade, existente em todos os homens; à legislação positiva, para manter a justiça, contrapôs a amizade, fundamento e origem da sociedade. Epicuro também discordava de Aristóteles, quando este idealizava o Estado plenamente desenvolvido com leis positivas e sanções externas. Porém, o filósofo do Jardim acolhe a ideia do estagirita proposta na *Ética a Nicômaco*, no qual analisa, minuciosamente, a amizade (ARISTÓTELES: 1992). Nessa obra, o fundador do Liceu chegou a afirmar que o homem é amigo de todo homem; que, por ser assim, não há necessidade de justiça; que esta, em sentido mais amplo, é nada mais nada menos do que a amizade; que ter amigos é algo nobre e divino (ARISTÓTELES, 1992, p.153-172). A par disso, Epicuro encontra, em Aristóteles, mais precisamente na *Ética a Nicômaco*, um paralelo quanto ao tratamento por ele dispensado aos escravos. Sabemos que o estagirita defendia a posição de que há “escravos por natureza” e, enquanto tais, não podem ser objeto de amizade¹⁰. Mas, de outra parte, considerando que também são seres humanos, pode haver manifestação de amizade para com eles. Ambiguidade que marca a antropologia aristotélica. Apesar dos pontos de convergência com Aristóteles, não devemos obliterar que, para Epicuro, a amizade era um fim, enquanto que o estagirita via nela um meio para a ascensão política. Em vez de voltar-se para a política tradicional grega, Epicuro recolheu-se ao “jardim”, objetivando uma perfeição de verdadeiro sábio. E não cansava de proclamar que o homem devia levar uma vida oculta. Ele mesmo se pautava pelo axioma que criara: “Vive ocultamente” (EPICURO, 1995, p.112). A existência assim conduzida traz felicidade e serenidade, “semelhante à superfície calma do mar que nenhuma brisa perturba” (EPICURO, 1995, p. 91).

¹⁰ Para alguns poucos esclarecimentos a mais sobre a questão da escravidão na obra do pensador do Liceu, remetemos ao nosso breve artigo intitulado: “A escravidão em Aristóteles: algumas notas” publicado na Revista dos departamentos de Filosofia da UFPB e UFPE *Perspectiva Filosófica*, Volume II – N. 26, 2006.

Para Marx, a filosofia de Epicuro não surgiu por acaso e nem era apenas um prolongamento das filosofias pós-aristotélicas (sentido dado por Hegel às filosofias da época do helenismo). Outros autores, além de Marx, reconhecem na filosofia epicurista um mérito inegável: o combate às superstições religiosas a partir de um “materialismo” não-mecanicista e que se pautava pela liberdade. Sendo a filosofia de Epicuro uma “filosofia materialista da liberdade” (WOLFF, 2002), e a questão sendo o tema da liberdade um tema central na filosofia dos “jovens hegelianos” nas suas leituras da situação do Estado prussiano na primeira metade do século XIX, fica fácil perceber a importância da filosofia do “mestre do Jardim” na obra inicial de Marx. A concepção materialista/atomista do universo e a crítica política da religião nas suas mais “ignorantes superstições”, marcam a posição crítica de Marx sobre a situação da religião cristã na Alemanha e do restante da Europa de sua época. Voltaremos à crítica epicurista da religião na segunda parte da tese, quando comentaremos a obra “*Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*”, no intuito de analisarmos como Marx retira dos dois pensadores e, em particular de Epicuro, sua primeira concepção materialista da religião e, conseqüentemente, a sua primeira construção crítica do fenômeno religioso.

1.2 A sátira como crítica da religião: Luciano e Voltaire

Partimos de uma constatação fundamental: não há em nenhuma obra de Marx uma teoria da sátira e muito menos uma teoria da sátira como crítica da religião. A nossa leitura de sua presença na obra de Marx é a partir do estilo e das citações feitas pelo pensador alemão. A verve satírica de Marx era bastante conhecida pelos seus admiradores e detratores, e é notório um “estilo satírico” na escrita de Marx. A nossa intenção, nesta parte do trabalho, é empreender uma “hermenêutica especial” (ELIADE, 1989, p.10) no que diz respeito à presença em forma de citação ou inspiração dos textos e estilos de Luciano de Samósata e Voltaire. Está claro, para nós, que não pretendemos esgotar a temática da sátira, mas fazer um recorte a partir de dois escritores satíricos e suas presenças na obra de Marx, no que diz respeito à crítica da religião, elaborada pelo pensador alemão. Feitas tais considerações, passamos a destacar algumas bases teóricas nas quais nos fundamentamos para ler o estilo satírico de Marx.

Como somem os deuses? Chegou um dia a se perguntar o jovem Marx. Responde ele, seguindo de longe o esquema hegeliano nas *Lições de Estética*: eles (os deuses)

falecem na primeira vez de modo trágico, na segunda são fulminados pela sátira/comédia/riso. Afirma o pensador alemão:

A última fase de uma formação histórico-mundial é a comédia. Os deuses gregos, já mortalmente feridos na tragédia de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, tiveram de suportar uma segunda morte, uma morte cômica, nos diálogos de Luciano. Por que a história assume tal curso? A fim de que a humanidade se afaste alegremente do seu passado. Exigimos esse rejubilante destino histórico para os poderes políticos da Alemanha (MARX, 2005, p.148-149).

É notório o tom satírico de Marx: o Estado alemão do século XIX é uma anacrônica permanência do *Ancien Régime*, é apenas uma espécie de “comediante de uma ordem do mundo cujos heróis reais estão mortos” (Marx, 2005, p.48). Esta ideia da história como sequência ininterrupta de momentos, na qual toda repetição é um tanto ridícula, já estava espalhada em duas obras atribuídas a Hegel (leitura importante nesse momento da escrita de Marx), em particular nos *Cursos de Estética* e na *Filosofia da História*¹¹. Nessa última, ao comentar o declínio da República romana, Hegel indica a passagem do poder de muitos para o de um só. César atenuou o conflito interno no Estado, produzindo o conflito no exterior. Até ele, a soberania universal não atingira os Alpes: “César abriu um novo teatro; ele criou a cena que deveria, doravante, tornar-se o centro da história universal” (HEGEL, 1995, p.266). O novo dono do mundo se opunha à República, mas na realidade, como reconhece Hegel: “apenas à sombra desta última, pois tudo o que restava da República era desprovido de força” (HEGEL, 1995, p. 265). Acreditando que o novo regime sob o domínio de um só seria passageiro, Brutus e Cassius mataram César. Destruindo o governante, eles imaginavam, voltaria a República. Presa desta espantosa ilusão, eles quiseram deter a história. Mas esta os desmentiu. Deste modo, Napoleão caiu duas vezes e os Bourbons foram expulsos duas vezes. A repetição realiza e confirma o que, no início, só parecia contingente.¹²

¹¹ Esses dois textos de Hegel têm tradução para o português e foram consultados em nossa língua. *Cursos de Estética* tem tradução direta do original alemão pela editora EDUSP em quatro volumes. Já a *Filosofia da história* tem uma tradução pela editora da Universidade de Brasília. De modo que seguimos as referências de Marx aos textos de Hegel com os textos que dispúnhamos de tradução do original alemão.

¹² Ironicamente, Marx também utilizará em uma obra da década de 50 do século XIX a “metáfora da repetição da história” inaugurada na filosofia de Hegel. Com um adendo importantíssimo: afirmando que Hegel esqueceu de uma coisa, “na vez primeira a história acontece como tragédia, a segunda como farsa”. A

Nesse esquema do “teatro da história”, Hegel não fala em tragédia ou comédia (como o fará o jovem Marx). Ele só indica a cena e as sombras. Evidentemente o filósofo tem na cabeça a peça de Shakespeare *Julio César* (peça também marcante na visão política de Marx). Esta também é uma tragédia e das mais importantes do dramaturgo inglês. A repetição do que mudou na história é a inelutável pedagogia que disciplina os homens para o novo estado de coisas do mundo. Neste ponto pode-se ler, nas entrelinhas, uma condenação hegeliana dos movimentos restauradores da antiga ordem, destruída pela revolução francesa. Ou seja: Marx aprendeu as lições do mestre, e as “aplicou” na sua leitura do governo alemão de seu tempo. Marx julgou com esta comédia de erros, apontando-os no Estado alemão que teimava em vestir as roupas do *Ancien Régime*. Este governo só poderia mesmo ser “um palhaço na cena mundial”, ao contrário dos “heróis”, como Brutus, ícone francês da “liberdade republicana.” Mas onde Marx buscou inspiração para a sua paródia do escrito hegeliano, onde mantém a crença na passagem inelutável dos momentos, o que garantiria o fim definitivo do palhaço anacrônico? Nos *Cursos de Estética*, exatamente no capítulo sobre o mundo Romano, intitulado “A dissolução da forma de arte clássica”. Debatendo a dissolução da arte e dos deuses, através de seu antropomorfismo, Hegel pergunta se a passagem dos deuses pagãos ao Deus do Cristianismo teria sido feita como uma outra das “teomaquias”, concebidas pela arte. Não, responde rápido o filósofo. A nova divindade não aparece no terreno artístico, mas fora dele, de modo prosaico. “No princípio era o Verbo”, este é um conteúdo não inventado pela arte, mas que existia fora dela. Acreditava e defendia Hegel que “aos deuses antropomórficos gregos faltava o elemento humano e só o Cristianismo introduziu esta realidade na carne e no espírito” (HEGEL, 2000, p.237). Tal passagem não poderia ter vindo da própria arte, porque a oposição entre o velho e o novo seria díspar. Caso o caminho dos deuses para o Deus cristão fosse obra de arte, a representação de uma luta entre os deuses não teria tido imediatamente nenhuma verdadeira seriedade.

Hegel pertence à geração de pensadores que enxerga, na dissolução da *Polis* grega, o fim da arte clássica e da tragédia. Destruído o vínculo entre indivíduos e o coletivo, lamentado por Platão e Xenofonte, o Espírito torna-se abstrato, surgindo o prosaísmo. O choque entre ideal abstrato e existência miserável ocorre, no primeiro instante, no plano cômico. Neste, ainda na Grécia, guarda-se a serena jovialidade, característica da cultura

obra de Marx citada é *O 18 Brumário e cartas a Kugelmann de 1852*. Obra esta que não é objeto da nossa pesquisa, lembrada apenas pela semelhança com a citação hegeliana.

anterior. A sátira vem depois, acredita o filósofo alemão. Numa afirmação extraordinária, diz Hegel como foi o surgimento da sátira:

Um espírito nobre, num ânimo virtuoso a quem está negada a efetivação de sua consciência num mundo vicioso e tolo, volta-se com indignada paixão ou sutil argúcia e gélido amargor contra a existência que está diante de si, ridiculariza ou atira-se contra este mundo que contradiz diretamente as suas ideias de virtude e verdade (HEGEL, 2000, p.245).

Onde colocar a sátira na escala dos gêneros? Ela não pertence à épica nem à lírica. Nela se mantém o “desacordo entre a subjetividade individual, com seus princípios abstratos, e a efetividade empírica, não se produzindo, em seu âmbito, poesia verdadeira nem verdadeira obra de arte” (HEGEL, 2000, p.246). A sátira acontece como o sumiço do ideal clássico. Na terra da beleza, a Grécia, pensa o filósofo alemão, não pode existir sátira. Esta última é própria do mundo romano, onde reina a abstração da lei, sacrificando-se a individualidade ao Estado. Inexiste arte bela, livre, grande em Roma. Lírica, épica, drama, escultura, pintura, tudo isto veio da Grécia. Própria à Península Itálica, só a farsa grosseira. As comédias mais finas, como as de Plauto e Terêncio, foram importadas dos gregos. Os romanos são particularmente prosaicos e sua sátira contenta-se em tornar ridículo o que já é ruim e feio. Após a grosseria da vida romana, prosaica e tola, surge Luciano voltando-se com leveza contra tudo: heróis, filósofos, deuses, passando no crivo os deuses pelo lado da humanidade e individualidade. Entretanto, ele se alonga, perdendo-se no palavrorio, no simples exterior das figuras divinas e nas suas ações, tornando-se assim particularmente entediante. O sério Hegel acha Luciano enfadonho, o que o jovem Marx achará exatamente o oposto. Mas por que Hegel tem essa leitura da sátira de Luciano? A resposta pode ser colhida nas palavras do próprio: “Não temos mais fé naquilo que ele (Luciano) desejou destruir e sabemos que os traços dos deuses, se vistos sob o ponto de vista da beleza, conservam, apesar de suas caçadas e motejos, a sua validade eterna” (HEGEL: 2000, p. 246). A operação hegeliana é sutil: o cristianismo não brota da arte. Logo, ele está a salvo da caduque imposta pelo tempo. Nenhum Luciano moderno poderia passar pelo crivo o lado humano, muito humano, das crenças cristãs. Hegel é categórico na sua Estética: “Atualmente as sátiras não vingam mais. Cotta e Goethe ofereceram prêmios para as sátiras; não foi apresentada nenhuma poesia deste gênero.” (HEGEL: 2000, p.247). A razão para tal situação da sátira, na visão hegeliana, é que, chegando-se à forma superior de

cultura cristã, não há mais necessidade de sátira, nem de comédia. Luciano e sua linhagem estariam superados por nosso tempo. Essa posição conservadora de Hegel no que diz respeito à sátira como desmerecimento das coisas sérias (entre elas a religião), nos remete a uma questão que leva à posição de Marx e da esquerda hegeliana, a saber, se não mais existe sátira, ou se ela perdeu o sentido e Luciano é tedioso, o que diria Hegel das obras de Diderot, Voltaire e outros satíricos e de seus textos corrosivos, que ajudaram a explodir a “consciência cristã”, justamente quando o primeiro momento da Revolução francesa havia passado? Para os satíricos citados, tediosa era a seriedade imposta à vida francesa e europeia pela Igreja católica. Procedimentos estes que só pioraram na contra-revolução piedosa, que desejou manter a fé ortodoxa auxiliada pelos saberes e através das delações. A posição de Hegel lembra em muito a posição dos metafísicos ironizados por Voltaire, que consideravam desagradável qualquer assunto que rumasse para a crítica dos costumes e dos saberes estabelecidos (HOBSBAWM, 1996)¹³. Parecia difícil, para a chamada esquerda hegeliana, entender como era possível enfrentar o “riso lucianesco” ou as tiradas satíricas geniais de Voltaire, usando a obra de Hegel, que mais se aproximava da posição reacionária dos cristãos ortodoxos, e virulentos defensores da moral e dos bons costumes. Um caminho seria entender os escritos de Hegel como trazendo uma “dissimulada tese antropocêntrica” que poderia conduzir a um processo de secularização. Ler Hegel contra Hegel, assim fará boa parte da esquerda hegeliana. Feuerbach, Bruno Bauer e outros, em críticas “sérias” ou “satíricas”, procuraram apontar o “Hegel bufão”, que representava sob máscara piedosa a comédia do fim dos deuses, sobretudo da divindade cristã (aqui já podemos vislumbrar os precursores da crítica de Marx). Bauer, orientador acadêmico de Marx, foi o mais fértil e engraçado de todos os hegelianos de esquerda. Na sua obra *Trombeta do juízo final contra Hegel, ateu e anticristo, um ultimato*, publicada em 1841, ele faz uma série de brincadeiras com o vínculo entre “Autoconsciência” e “Absoluto”, indicando que Hegel trabalhava com imanência, abolindo a religião em definitivo (BAUER, 1972, p.82). Em outra passagem da citada obra faz uma referência importante a Voltaire no que diz respeito à afirmação famosa em que o pensador satírico francês manda “esmagar a infame”; “bater na infame e esconder a mão”. Mas o que pode nos chamar mais a atenção para o nosso tema em Marx, é a tese de Bauer de que *a comédia dissolve a arte e*

¹³ O trabalho do historiador Eric Hobsbawm sobre as comemorações da Revolução Francesa no seu bicentenário em 1989 recuperou um pouco este debate sobre o papel da sátira e a posição dos “bem pensantes metafísicos” no período da Revolução Francesa e de sua consequência para a religião cristã e o processo de secularização desencadeado pela Revolução. As nossas informações históricas sobre o período da Revolução Francesa têm como base os trabalhos de Hobsbawm: *Ecos da marsehesa e Era do capital*.

a religião e a sabedoria deste mundo torna-se loucura, abrindo caminho para que a “comédia divina” se complete com a nossa própria loucura (BAUER, 1972). O riso da religião quebra sua seriedade e a seriedade da religião não é páreo o suficiente para o riso cômico da sátira. Estava aberta a via da secularização pela sátira. É possível perceber por que o “juízo estético” de Marx é diferente do hegeliano, embora mantendo a perspectiva de “processo histórico irreversível”. Entre ambos, temos a nova irrupção da atitude secularizante, que procurou reduzir a “filosofia teológica” alemã às dimensões humanas (tema do nosso próximo capítulo). O reaparecimento de Luciano e a presença de Voltaire na crítica satírica da religião marxiana não são gratuitos, e vêm logo após as posições feuerbachianas (temática que será tratada mais na frente) e das estocadas ferinas de Bauer na religião, fazendo “tudo” terminar em comédia risonha do lado transcendente (lembrando em muito o *Diálogo dos mortos* de Luciano). Sentimos a necessidade nesse ponto do trabalho, de fazer uma pequena digressão para situar a obra do Luciano e o seu tipo de sátira para depois entrarmos em Voltaire e sua crítica satírica da religião, tendo sempre no horizonte a perspectiva de situar estes autores em relação à obra de Marx e ao seu estilo satírico de crítica às formas religiosas (estilo este que chega ao seu ponto mais alto na obra escrita junto com Engels *A Sagrada família*). Como é notório, na obra de Marx não existem muitas citações da obra de Luciano de Samósata. Um tema ainda pouco estudado na obra do pensador alemão são as fontes literárias em geral, abundantemente utilizadas em forma de citações, epígrafes, paráfrases e comentários vários. Sabe-se que Marx conhecia a literatura greco-romana pelas suas corretas citações, ou por adotar estilo próximo a comediantes/satíricos como Plauto e Terêncio¹⁴ (Marx tinha como máxima de vida uma referência atribuída a Terêncio, “Nada que é humano me é estranho”), de modo que não é nenhum absurdo acadêmico trabalhar com algumas fontes da sátira greco-latina na obra do filósofo alemão e de como tais fontes nos informam sobre a sua crítica da religião.

Sabe-se muito pouco sobre a vida de Luciano. Algumas informações, ainda que indiretas, o próprio nos dá em obras como “O sonho”, “A dupla acusação”, “O pescador” e

¹⁴ Num ensaio intitulado “*A propos de la satire*” o pensador húngaro G. Lukács faz referência às fontes satíricas de Marx e problematiza as razões hegelianas da diminuição do papel estético da sátira no ambiente intelectual da Alemanha moderna. Numa afirmação brilhante, diz Lukács: “*Em Allemagne, la satire est l'enfant-martyr de la théorie bourgeoise de la littérature*” (LUKÁCS, 1975:15). Este texto do marxista húngaro foi uma das mais importantes referências da nossa leitura da sátira na obra de Marx e na percepção dos reducionismos de Hegel na sua leitura da comédia no mundo moderno. Para Lukács, a sátira desempenha um papel fundamental na literatura moderna ao trazer para um lugar central a questão da contingência.

“Apologia” (SCHWARTZ, 1965; BRANDÃO, 2001)¹⁵. Sabe-se ao certo que foi um leitor de Homero, Simônides, dos trágicos, de Aristófanes, e dos autores de comédias várias. Conhecia muito bem os historiadores, fonte de algumas de suas sátiras com os antepassados. O que nos interessa nesse momento é destacar os escritos satíricos de Luciano sobre a religião e, nisto, ele é quase imbatível (só sendo alcançado em estilo no século XVIII por Voltaire). Segundo Jacynto Brandão, Luciano escreveu onze diálogos satíricos¹⁶ que têm como tema principal a “crítica da religião” praticada pela tradição greco-romana, em todos eles uma característica comum: desconstruir a seriedade das crenças nos deuses e naquilo que eles pretensamente podem fazer aos humanos. Numa certa linhagem que começa com Epicuro, o satírico grego quer demonstrar ficcionalmente a inutilidade do medo dos deuses e das suas humanas cóleras. Enquanto o filósofo Epicuro constrói argumentos na crítica aos deuses, o artista Luciano elabora ficção satírica para deslegitimar pelo riso as pretensões dos deuses (estaria aqui uma extraordinária perspectiva de crítica da religião: pelo argumento e pelo riso, dois caminhos dos quais, na nossa opinião, quem melhor tirou consequências foi Marx). Dos onze diálogos críticos da religião e das práticas dos deuses de Luciano, dois nos chamam atenção e nos conduzem ao estilo de crítica de Marx e de Voltaire: *Assembléia dos deuses* e *Diálogos dos mortos*. No primeiro, temos uma sátira religiosa divertidíssima e de séria reflexão. Já o título nos chama a atenção: os deuses em assembléia de caráter deliberativo. No diálogo os deuses estão reunidos para discutir uma série de irregularidades, uma delas é o consumo excessivo de ambrosia e de néctar. Há também o aumento da população divina: qualquer um agora se torna um deus. Momos faz um discurso violento, criticando a deificação de muitos homens, que nem gregos eram e, ainda por cima, trazem seus cortejos, querendo estender seus privilégios a todos. Haverá uma revisão geral do registro de todos os que entraram no Olimpo, principal deliberação democrática entre os deuses depois de muita discussão. Toda documentação será revista e examinada com muito cuidado, daqui para frente nenhum deus interferirá nas atividades e especialidades de outro deus. A “questão

¹⁵ O trabalho de pesquisa de Jacynto Lins Brandão é considerado o melhor e mais aprofundado texto em português sobre a obra de Luciano. Trata-se de uma pesquisa de doutorado sobre a obra e o legado do comediante latino na Cultura Ocidental. O livro intitula-se: “*A poética do hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*” publicado pela editora da UFMG. Este trabalho foi o mais importante texto no auxílio do nosso resumido comentário da obra de Luciano e da sua presença no estilo satírico de Marx.

¹⁶ Luciano inovou em muito a escrita latina, segundo Jacynto Brandão, ao juntar o diálogo e a sátira numa mesma estrutura. Deve seu estilo a sua formação retórica e o exercício da arte, juntamente com a opção pela filosofia (ele chegou a ser reconhecido na sua escrita a um tipo de sofista). A sua sátira tem caráter argumentativo, sendo isto o que mais chamava a atenção de Marx. Luciano não queria apenas fazer rir, mas fazer brotar a reflexão através do riso.

filosófico-satírica” é a de avaliar melhor a atividade dos deuses: da sua alimentação exagerada a seus atos prodigiosos. Luciano quer o tempo todo nos mostrar comicamente como os deuses são “humanos, demasiado humanos” e dependem de certos vícios dos mortais. Xenófanos já tinha nos lembrado de tal situação dos deuses, e na Alemanha moderna será Feuerbach que fará de tal tese o seu principal argumento antropológico. A grande originalidade de Luciano foi argumentar sobre essas coisas de maneira satírica. Marx não deixará passar em branco um achado dessa natureza. Articulando Luciano e Voltaire, o pensador alemão fará uma das mais devastadoras críticas do fenômeno religioso de sua época, bastando notar o estilo de crítica que fará aos filósofos alemães pós-Hegel (esquerda hegeliana) no uso de termos religiosos de maneira extremamente satírica; e no título de uma de suas obras dessa época fica explícito o tom: *A Sagrada Família* (sem dúvida, a obra mais satírica de Marx e Engels).

Luciano não poupa a astrologia, os sacrifícios, os profetas, o destino, temas caros à religião e ao homem religioso. Seus diálogos ferinos vão desconstruindo um a um os argumentos religiosos, comicamente. Um tema caro a Luciano, e importante na desmistificação do universo religioso, é o tema da morte e a forma de representação dessa temática nos diálogos satíricos. As características do mundo dos mortos, representados pelo crítico grego, são uma “espécie de variedade temática”, variam de um texto para o outro (BRANDÃO, 2001). Assim, em *Das narrativas verdadeiras*, Luciano e seus amigos visitam a Ilha dos Bem-aventurados e a Ilha dos Condenados, em que se encontram e se reconhecem personagens históricos e fictícios, que passam o tempo de modo variado, seja aprazivelmente, seja enfrentando terríveis castigos; na *Descida ao Hades*, a cena concentra-se no tribunal de Radamanto, em que os mortos recém-chegados são julgados, atribuindo-se a um homem comum, o sapateiro Mícilo, o papel de advogado de acusação contra o tirano; no *Diálogos dos mortos*, enfocam-se variados ângulos do mundo além da vida, onde estão personagens ilustres dentre os gregos, em situação, muitas vezes constrangedora. Numa sátira genial, situada no diálogo XI, Luciano coloca uma conversa entre Diógenes e Hércules no Hades e, como seria absurdo um deus filho de Zeus no Hades, ele inventa que é a “sombra” de Hércules que lá está. Hércules mesmo está no “Céu”. Tem tudo de Hércules, mas é a sua sombra. Desconstruir a seriedade dos deuses num lugar como o “inferno grego”, é um objetivo importante perseguido por Luciano. É bom destacar que a obra de Luciano citada por Marx duas vezes na juventude, é exatamente o *Diálogos dos mortos*. No diálogo *Menipo*, apresenta-se o espetáculo mais radical. Essa variedade de representações não deve desconcertar o entendimento do satírico

grego, uma vez que ele não pretende referendar nem erigir nenhum tipo de “escatologia”, mas, inspirando-se nas diversas concepções tradicionais e jogando comicadamente com elas, usar o olhar, a fala e a experiência dos mortos e de suas crenças religiosas mesmo depois de mortos, para refletir sobre o mundo dos vivos e de suas superstições, muito semelhante ao que fez Epicuro nas suas cartas sobre temática semelhante. Seu “*Hades ficcional*” pode assim transformar-se no grande desfile “carnavalesco” em que misturam-se personagens literários, históricos e míticos, cuja função é servir de contraponto para a denúncia que se almeja, no caso, as credices religiosas sem fundamento, ou com fundamento ideológico de justificar alguma forma de dominação. Nesse item, torna-se impossível não nos reportarmos ao século XIX de Marx e ao nosso século XXI, no que diz respeito às mutações religiosas de caráter conservador e supersticioso. Os fundamentalismos religiosos passaram a ser a marca de debates políticos no nosso iniciante século XXI, segundo um secularizado filósofo como Habermas, citado no início do nosso trabalho. O “riso de Luciano” ainda é uma boa medida de reflexão para o “imbróglgio religioso” em que o mundo contemporâneo está metido. Voltando a Luciano, percebemos que os mortos se tornam acusadores dos vivos na medida em que tanto o *Hades* quanto a ficção se identificam como “espaços da mais completa alteridade” (BRANDÃO, 200, p.167). Num primeiro nível, porque estes não têm ideia do que significa, na verdade, a vida (recurso extraordinário utilizado por Luciano). A morte, assim, embora seja desgraça, não implica necessariamente perda com relação à vida, como afirma um defunto personagem: “Não ter sede é muito melhor do que beber, não ter fome é melhor do que comer e não ter frio é melhor do que comprar roupas” (LUCIANO, 1996, p. 95). Esse argumento constitui uma amplificação do estilo satírico de Luciano ao compreender os males da riqueza, em que o gozo dos prazeres sempre se mescla com inúmeras preocupações. Mais vantajoso, portanto, que gozar dos prazeres da vida, é o estado de absoluta falta de necessidades, que só se encontra na morte. Os funerais, as honras fúnebres, as oferendas, os túmulos são assim o que de mais ridículo pode haver, uma vez que em nada fazem diferir a sorte dos mortos aos quais se destinam, pois estes já não têm necessidade de nada. A sátira, com e no lugar dos mortos, é uma forma radicalmente crítica de desmistificar as formas religiosas e as suas superstições, que conseguiam penetrar as camadas populares gregas com muita força.

Uma coisa curiosa na obra de Luciano, que trabalha a temática dos mortos, é a de que o mundo do *Hades* comporta castigos contra os que cometeram crimes em vida. Tais castigos, geralmente, são destinados a ricos e poderosos, sobre os quais pesam dois tipos

de tormento após a morte: de um lado, o próprio igualamento, a perda dos sinais de poder, honra e riqueza; de outro, sofrimentos propriamente ditos (e isto não passou despercebido por Marx). Como a morte, de certa forma, não deixa de ser a experiência de uma pobreza amplificada, ela vem a ser sofrimento principalmente para os ricos, os quais, no *Hades*, terão de “mendigar e vender produtos para embalsamar múmias, por falta de recursos” (LUCIANO, 1996, p.165). Podemos observar como o sofrimento dos ricos traduz-se como a necessidade de trabalhar, o que decerto mostra a intenção de Luciano ao pintar tal quadro: um reino ficcional onde se pensa a igualdade material entre as pessoas só pode se realizar como espaço em que todos são pobres, pois o que é absurdo, em nosso mundo, é que muitos trabalhem e sofram para que poucos consumam. Traduzir isso numa literatura satírica foi o grande mérito estético-político de Luciano, e o que marcou toda uma geração de teóricos e revolucionários da “crítica política de esquerda”. Pode-se concluir daqui que, mais terrível do que estar morto, para um rico, é ter de submeter-se a uma vida comum. Talvez desta forma, afinal, o reino dos mortos logre obter um nivelamento mais eficaz das diferenças sociais: condenando os ricos não à morte, mas ao trabalho. Se aprofundarmos o tema do trabalho em Luciano e Marx, sairíamos em muito da temática principal, a saber, a crítica satírica da religião. O que nos basta é ter demonstrado como uma crítica do nível do *corpus lucianum* à religião grega pode ter uma longa duração na tradição, chegando ao Iluminismo francês (Voltaire e Diderot) e a Marx. Ao chamar a atenção para a idéia de que a “última fase de uma formação histórico-mundana é a comédia” (MARX, 2005, p.148) e definindo Luciano como aquele que leva os deuses à morte cômica, o pensador alemão indicava não só uma crítica teórica, mas em estilo satírico onde assume a forma do satírico grego como sua e chega à conclusão semelhante (fazendo as devidas proporções de tempo e espaço) no que diz respeito às fantasias e superstições religiosas. Podemos fazer uma brevíssima síntese do até aqui visto: em Epicuro temos uma fundamentada crítica filosófica à religião e às suas pretensões; em Luciano temos uma crítica risonha da pretensão dos deuses de guiar a vida humana e da não-seriedade das afirmações religiosas. Assim temos duas maneiras de criticar a religião no âmbito fenomênico, faltando apenas a moderna sátira de Voltaire, também muito presente no estilo e no conteúdo da crítica marxiana.

O tema da crítica da religião parece ser um tema que define a ideia de Iluminismo, como bem afirma o filósofo alemão Ernest Cassirer num estudo de altíssima importância intitulado “A filosofia do Iluminismo” publicado em 1932: “a atitude cética e crítica em face da religião, eis o que caracteriza a própria essência do Iluminismo” (CASSIRER, 1994, p.189) Para nosso trabalho não interessa apenas a crítica da religião, mas a forma

como essa crítica é feita. Quanto à influência das ideias iluministas na obra de Marx, não resta mais nenhuma dúvida: a crítica marxiana da religião sofre uma forte influência da perspectiva iluminista de passar a religião pelo crivo da razão (MADURO, 1981; LIMA VAZ, 2001).

Segundo Luiz Roberto Salinas Fortes, será a partir de 1759 que vamos encontrar frequentemente nas obras de Voltaire e, sobretudo, no lugar de sua assinatura nas cartas que escreve aos seus inúmeros correspondentes a curiosa expressão: “Écrasez l’infâme” (FORTES, 1981, p.41). Essa expressão indica uma crítica direta à Igreja católica e às formas de fanatismo religioso praticado historicamente por essa instituição, o que gera a intolerância em relação a toda opinião divergente, e leva os homens a se perseguirem mutuamente e até a se trucidarem em guerras sangrentas. Mas pode ser também a superstição e a ignorância que induzem os homens a práticas cruéis e à manutenção de preceitos do passado. Tanto James Thrower, em *Breve história do ateísmo Ocidental*, quanto Paulo Jonas de Lima Piva em *Ateísmo e revolta*, afirmam que o cristianismo vivia um processo de crise de legitimação e de fundamentação durante os séculos XVII e XVIII. Existe, de início, um problema no domínio do conhecimento: trata-se do conflito entre a exigência de autonomia na pesquisa científica e a autoridade dos dogmas cristãos (LIMA PIVA, 2006). A ciência e a filosofia pretendem colocar em questão qualquer afirmação que não possa ser fundamentada racionalmente, enquanto os dogmas religiosos se apresentam como verdades eternas, impermeáveis ao empreendimento crítico, e objetos de fé, domínio no qual a razão frequentemente é convidada a se calar (THROWER, 1982). Poderíamos afirmar que, desde o processo do Renascimento e da Reforma protestante, esse fenômeno se fazia sentir na cultura ocidental. Da unidade primitiva do cristianismo passou-se à diversidade de novos grupos religiosos cristãos. O domínio cultural exercido pela teologia cristã foi sucessivamente quebrado por polêmicas e discussões públicas. A perda de unidade resultou imediatamente na perda de poder. Segundo Ernest Cassirer na sua obra clássica sobre a “Filosofia do Iluminismo”, uma das primeiras consequências da diminuição do poder e da influência do discurso religioso foi uma reorganização do mundo intelectual, que, liberado da ortodoxia, isto é, da doutrina oficial das igrejas, vai apresentar diversos tipos de atitude em face das questões religiosas (CASSIRER, 1994). A posição de Voltaire, nesse contexto, é bastante singular: opõe-se ao cristianismo oficial das igrejas cristãs por julgar que os defensores dos dogmas são intolerantes e fanáticos e, sobretudo, porque, em sua opinião, o clero insiste em manter os povos na ignorância para poder melhor dominá-los. Mas se opõe também ao ateísmo, pois os ateus militantes podem ser

tão fanáticos como os cristãos dogmáticos. Assim, ao se propor lutar contra vários adversários, Voltaire constrói um pensamento crítico, segundo o qual cabe à razão e à filosofia esclarecer os homens para que se libertem da superstição, da ignorância e da opressão. Voltaire foi considerado uma espécie de “grande demolidor das ideias” no Iluminismo. Mas a demolição efetuada por sua filosofia não é pura destruição. É feita em nome do uso esclarecido e livre da razão, único instrumento capaz de libertar os homens de tudo o que os amedronta e lhes dá o conhecimento verdadeiro das coisas que são úteis ao seu bem-estar e felicidade.

Partindo de duas obras representativas de Voltaire, a saber, *Tratado de metafísica* e *Cândido*, iremos nos concentrar em trabalhar a crítica satírica de Voltaire à religião, e destacar alguns elementos voltaireanos na obra de Marx, quando da construção de sua crítica do fenômeno religioso. Uma obra de ensaio filosófico e outra na forma de conto. Ambas podendo nos indicar a posição de Voltaire sobre a religião. Acreditamos que podemos destacar, num sentido geral, três idéias que se encontram no projeto voltaireano de filosofia: a autonomia, a finalidade humana de nossos atos e a universalidade. Um traço constitutivo do pensamento de Voltaire é o de privilegiar o “estilo satírico” na crítica às formas de autoridade religiosa. Essa preferência comporta então duas facetas, uma crítica e outra, construtiva: é preciso subtrair-se a toda tutela imposta de fora aos homens e deixar-se guiar pelas leis, normas e regras desejadas por aqueles a quem se dirigem. Para poder engajar-se é preciso dispor da inteira liberdade de examinar, de questionar, de criticar, de colocar em dúvida: nenhum dogma ou instrução pode ser mais considerado “sagrado” (VOLTAIRE, 1978, p. 61-83). Uma consequência indireta, porém decisiva, dessa escolha é a restrição que incide sobre o caráter de qualquer autoridade. Esta deve estar de acordo com os homens, isto é, ser natural e não sobrenatural. Aqui, Voltaire é influência fundamental na obra inicial de Marx. O pensador alemão traça como meta inexorável da crítica da religião a ideia de que a “crítica do céu torna-se crítica da terra”, e dessa forma toda perspectiva sobrenatural da religião torna-se natural, humana, política. Nesse sentido, tanto a posição de Voltaire, quanto a de Marx, é produzir um mundo “desencantado”, um mundo que não pode mais ser um “jardim de infância encantado”, mas o mundo passa a obedecer de ponta a ponta às mesmas leis físicas, ou, no que diz respeito às sociedades humanas, revelando os mesmos mecanismos de comportamento. Em Voltaire fica claro que a tutela em que vivíamos antes do “período das luzes” era, em primeiro lugar, de natureza religiosa; era como se o sobrenatural sempre fundasse as relações naturais. Por isso é à religião que dirigirá a maior parte das suas críticas, visando tornar possível que a

humanidade tome nas mãos seu próprio destino. Trata-se para o pensador iluminista de uma crítica focada, isto é, o que se rejeita é a submissão da sociedade ou do indivíduo a preceitos cuja única legitimidade advém daquilo que uma tradição atribui aos deuses ou aos ancestrais; não é mais a autoridade do passado que deve orientar a vida dos homens, mas seu projeto para o futuro. Ainda assim, nada se diz da própria experiência religiosa, nem da ideia de transcendência, nem de tal doutrina moral sustentada por uma religião em particular; a crítica visa a estrutura da sociedade, não o conteúdo das crenças. A religião sai do Estado sem, no entanto, abandonar o indivíduo. A grande corrente das luzes não pleiteia o ateísmo, mas a “religião natural”, o deísmo, ou uma de suas numerosas variantes. Nesse ponto, como veremos mais na frente, Marx radicalizará a posição iluminista de Voltaire e irá às últimas consequências de uma crítica sócio-política da religião. Fica claro, na obra do pensador iluminista, que ele não tem por objetivo recusar as religiões, mas conduzir a uma atitude de tolerância e à defesa da liberdade de consciência. Para pensadores como Marx e Nietzsche, este é um meio-caminho de uma crítica moderna da religião.¹⁷

Para Voltaire, tendo rejeitado o antigo jugo, os homens fixarão suas novas leis e normas com a ajuda de meios puramente humanos, já não havendo espaço para a magia nem para a revelação. À certeza da luz descida do alto (ideias religiosas) será substituída pela pluralidade de luzes que se difundem de pessoa para pessoa. A primeira autonomia conquistada é a do conhecimento. Este parte do princípio de que nenhuma autoridade, por mais bem estabelecida e prestigiosa que seja, está livre da crítica. Para o pensador iluminista, o conhecimento só tem duas fontes, a razão e a experiência, e ambas são acessíveis a todos. A razão é valorizada como ferramenta de conhecimento, não como motor das condutas humanas; opõe-se à fé, não às paixões. Estas, por sua vez, são emancipadas das imposições externas. Para Voltaire, fortemente influenciado pelo pensamento científico inglês, a liberação do conhecimento abre a via real ao desabrochar da ciência. Claramente liberal, essa visão do papel do saber deixará marcas na obra de Marx. Em vários textos do pensador alemão a ciência aparece como “libertadora” contra as superstições e a ignorância, segundo Daniel Bensaid: “fascinado pelos êxitos das ciências naturais, Marx foi sem dúvida tocado pela *“vontade de fazer ciência”* que as anima” (BENSAID, 1999, p.283). Havia um clima na França e na Inglaterra no século XVIII em

¹⁷ É interessante notar como no Século XIX, principalmente em Marx e Nietzsche, a crítica da religião, mesmo que herdeira de algumas ideias Iluministas, será uma crítica radical às pretensões da religião. Nietzsche crítica as ideias metafísicas destituindo-as de qualquer conteúdo legítimo naquilo que pretendiam dizer sobre o Homem ou sobre o mundo. O pensamento Ocidental metafísico culmina em sua época como uma imensa “vontade de nada”, o mais puro “nihilismo” (NIETZSCHE, 2008).

que se queria colocar sob a proteção de um personagem que não fosse “filósofo”, mas um “sábio”: Newton tem, no século das luzes, um papel comparável ao de Darwin no século XIX. A física obtém progressos espetaculares, seguida pelas outras ciências: química, biologia, sociologia, psicologia, economia. Voltaire, como promotor desse novo pensamento, queria levar a todos essa “filosofia das luzes” e combater assim toda forma de ignorância arraigada na religião cristã. O conhecimento é libertador, eis o postulado da tradição iluminista de Voltaire e dos principais pensadores franceses do século XVIII.

O princípio de autonomia revoluciona tanto a vida do indivíduo quanto das sociedades. O combate pela liberdade de consciência, que deixa a cada um a escolha de sua religião, não é novo, mas deve ser reconhecido aqui como sendo o papel central dos pensadores do Iluminismo e, em particular, o de Voltaire. A exigência de autonomia transforma ainda mais profundamente as sociedades políticas; prolonga e cumpre a separação entre o “temporal” e o “espiritual”. No “século de Voltaire”, a autonomia produz uma primeira forma de ação: os autores de pesquisas livremente conduzidas se esforçavam para comunicar seus resultados aos “soberanos benevolentes”, para que estes marcassem a forma de fazer política. Isso é o que os “iluministas” esperavam de Frederico II em Berlim, de Catarina II em São Petersburgo ou de Josef II em Viena. Para além desse “despotismo esclarecido”, que cultiva a autonomia da razão no monarca, mas preserva a submissão do povo (perceberão genialmente Marx e os anarquistas no século XIX esse limite do pensamento burguês esclarecido), essa exigência leva a dois princípios. O primeiro é o da soberania, princípio já antigo que recebe aqui um novo conteúdo: a fonte de todo poder está no “povo”, e nada é superior à vontade geral, o segundo é o da liberdade do indivíduo em relação a todo poder estatal, legítimo ou ilegítimo, nos limites de uma esfera que lhe é própria; para assegurar essa liberdade, vela-se pelo pluralismo e pelo equilíbrio dos diferentes poderes. Em todos os casos está consumada a separação entre o teológico e o político; este se organiza desde então em função de seus próprios critérios. Na perspectiva de Voltaire, todos os setores da sociedade tendem a se tornar laicos, ainda que os indivíduos permaneçam crentes. Esse programa iluminista de Voltaire concerne não somente ao poder político, mas também à justiça: o delito, dano causado à sociedade, é o único a ser reprimido, e deve ser diferenciado do pecado, falta moral para uma tradição. Também a escola destina-se a ser subtraída ao poder eclesiástico para se tornar lugar de propagação da ciência, aberta a todos, portanto gratuita, e ao mesmo tempo obrigatória. E assim a imprensa periódica, passa a ser o lugar do debate público.

O “espírito das luzes” voltaireano não se limita apenas ao tema da autonomia, como tínhamos afirmado anteriormente, mas a um tema ainda muito importante para a tradição iluminista: a finalidade das ações humanas permitidas. Esta desce à terra, não visa mais a Deus, mas aos homens. Nesse sentido, o pensamento iluminista é uma espécie de humanismo. Não é mais necessário, como pediam os teólogos, estar sempre pronto a sacrificar o amor das criaturas ao do criador; é possível contentar-se com amar outros seres humanos. Seja o que for a vida no além, o homem deve dar um sentido à existência terrena. A busca de felicidade substitui a da salvação. O próprio Estado não se coloca a serviço de um intento divino, seu objetivo é o bem-estar dos seus cidadãos, em tese (no que diz respeito ao Estado e sua natureza, a obra de Marx representa um avanço extraordinário em relação aos iluministas e seus limites burgueses). Os cidadãos não mais sentem que se dão a um “egoísmo culpável”, quando aspiram à felicidade no domínio que depende de sua vontade, têm razão em embalar suas vidas particulares, procuram a intensidade dos sentimentos e dos prazeres, cultivando afeição e amizade. Essa finalidade das ações humanas também define que os próprios seres humanos possuem direitos inalienáveis. As luzes absorvem aqui a herança do pensamento do direito natural, tal como formulada nos séculos XVII e XVIII: ao lado dos direitos que os cidadãos gozam no âmbito de sua sociedade, eles detêm outros, comuns a todos os habitantes do globo e, portanto, a cada um; direitos não escritos, mas nem por isso menos imperativos. Todo ser humano tem direito à vida; então a pena de morte é ilegítima, mesmo quando praticada em nome da razão de Estado. O pertencimento ao gênero humano, à humanidade universal, é mais fundamental ainda que o pertencimento a determinada sociedade. No exercício da liberdade está contida então a exigência de universalidade; e o sagrado, que deixou os dogmas e as relíquias, encarna-se doravante nesses “direitos do homem” recém-reconhecidos. Se todos os seres humanos possuem um conjunto de direitos idênticos, decorre para Voltaire que sejam iguais em direito: a demanda de igualdade decorre da universalidade. Ela permite empreender combates que continuam em nossos dias: as mulheres devem ser iguais aos homens perante a lei; a escravidão abolida, a alienação da liberdade de um ser humano não pode jamais ser legítima; os pobres, os marginais, reconhecidos em sua dignidade, e as crianças, consideradas como indivíduos. Essa afirmação da universalidade humana gera o interesse por sociedades diferentes daquela em que se nasceu. Os viajantes e os sábios não conseguem, do dia para noite, deixar de julgar os povos longínquos a partir de critérios provindos de suas próprias culturas; no entanto, sua curiosidade é despertada, eles se tornam conscientes da multiplicidade de formas que a

civilização pode assumir, e começam a acumular informações e análises que, com o tempo, transformam-lhes a ideia de humanidade. Assim é para a pluralidade no tempo: o passado deixa de ser a encarnação de um ideal eterno ou um simples repertório de exemplos para se tornar uma sucessão de épocas históricas, cada uma com sua coerência e seus próprios valores. O conhecimento de sociedades diferentes daquela do observador lhe permite ao mesmo tempo considerar a si mesmo com um olhar menos ingênuo: ele não confunde mais a tradição com a ordem natural do mundo¹⁸. A presença de textos e narrativas sobre sociedades fora da Europa do século XVIII deixará suas marcas na obra satírica de Voltaire. Os seus personagens ficcionais são, quase sempre, viajantes. Viaja o gigante espacial Micrômegas. Viaja também o “herói” Cândido, em sua incrível peregrinação pelas mais diversas regiões do mundo, em busca de sua amada Cunegundes. Viaja por fim o ingênuo huroniano semi-selvagem, tentando compreender as loucuras dos europeus. Como afirma Marilena Chauí, num ensaio importantíssimo sobre Voltaire: “A viagem metafísica é um apelo à visão. Inaugurando um novo aprendizado, conduz o viajante da certeza sensível até à prática” (CHAUÍ, 1981, p.139). Sabe-se que, na época de Voltaire, os relatos dos viajantes, como afirmado acima, estavam praticamente em todas as bibliotecas, e que esses relatos não foram esquecidos pelos filósofos. A presença, por exemplo, da ideia de homem natural em toda a literatura do século não está certamente desvinculada da expansão das viagens ao continente americano, que davam novas informações sobre a vida dos “selvagens”. A aventura de descobrir o mundo até os confins traz à luz uma série de elementos para a reflexão. Viajar permite comparar, ironizar, satirizar e chegar à conclusão de que as coisas são, no final das contas, relativas. Dessa aventura pode resultar uma visão de mundo diferente daquela que teríamos sem sair do mesmo lugar. Os personagens de Voltaire nos conduzem a um mundo de surpresas, a fatos inesperados, às vezes maravilhosos, às vezes grotescos. Vimos um pouco mais acima que o discurso iluminista de Voltaire está marcado pela ideia de emancipação. Assim, tende a rejeitar todos os argumentos derivados da tradição, da superstição e do milagre. O argumento da autoridade deve ser substituído pelo argumento da razão, mesmo que a autoridade evocada seja divina, ou principalmente por este argumento religioso.

¹⁸ É assim que Montesquieu pode escrever sobre os Persas e imaginar os mesmos criticando judiciosamente os franceses, ou Voltaire criando um personagem de nome árabe, o Zadig que faz elogio à vida de povos considerados inferiores aos cristãos e que, ao mesmo tempo, está criticando violentamente os franceses provincianos e cristãos. Reparemos que a ironia aqui ganha toda sua força distanciadora do fato criticado a ponto de tornar-se uma sátira. A ironia perde seu refinamento intelectual e torna-se sarcasmo.

Entendendo que já fizemos uma caracterização geral da filosofia de Voltaire dentro do pensamento iluminista do século XVIII, afunilaremos agora para o trabalho mais importante no que diz respeito à sátira que é o conto filosófico¹⁹ *Cândido ou o otimismo*. Apesar de ter uma estrutura satírica clara, a obra *Cândido* parte de uma questão metafísica séria na ótica de Voltaire. Vivendo num mundo regular e previsível, resta ao homem agir. Para Voltaire, o homem nasceu para a ação. Não se ocupar é como não existir. Mas ao voltar-se para a prática, o filósofo das luzes se defronta imediatamente com o problema do mal (aqui está um grande problema metafísico na filosofia de Voltaire). Como entender a existência do mal num mundo que em princípio devia ser perfeito, como obra de Deus? O pensador francês retoma insistentemente essa questão.²⁰ Na obra *Cândido* é retomado esse caminho problemático, e estendida um pouco mais a questão. Afirmar que o mundo tem uma finalidade determinada na mente de Deus, além de ser uma pretensão ridícula, nos faz cair em terríveis contradições se nos dispusermos a pensar sobre o problema do mal. O conto é a narração de uma sequência infundável de desgraças que se abatem progressivamente sobre todos os personagens. Aqui reside o elemento muito marcante na escrita de Marx na crítica da religião: uma “sátira estrutural”, que afirmando uma coisa está sempre dizendo outra, a ponto de ridicularizar a temática em questão para levar o leitor a uma posição crítica diante do fenômeno comentado. O personagem principal, moço inocente e ingênuo (o nome é proposital), é expulso do castelo onde fora educado, aprisionado pelos búlgaros, ameaçado por questões religiosas, acabando por presenciar um terremoto em Lisboa. Ao reencontrar sua amada Cunegundes, que tinha perdido no começo da história, fica sabendo que ela é amante de outro. De sofrimento em sofrimento, *Cândido* acaba por descrever que as coisas no mundo acontecem para o bem dos homens. Paralelas às

¹⁹ Usamos o termo “Conto filosófico” para caracterizar a obra *Cândido* de Voltaire no sentido que lhe empresta um dos maiores estudiosos do pensamento iluminista no Brasil, Franklin de Matos. Numa coletânea sobre os pensadores do iluminismo intitulada: *O filósofo e o comediante*, o citado autor afirma que em Voltaire o conto filosófico apresenta-se como sutileza e gracejo; vivacidade e harmonia de estilo; seu objetivo é instruir, simultaneamente fazer rir e chamar a atenção para o ridículo da situação destacada no texto ficcional. Nesse sentido, nada mais apropriado para uma crítica da religião do que este caráter “panfletário” e “vertiginoso” dos contos de Voltaire. O entusiasmo de Marx não podia ser outro, diante da sátira de Voltaire com o pensamento do alemão Leibniz e sua “Teodicéia”. Contra essa “metafísica do otimismo” (coisa que parece redundante), os fatos contados satiricamente. Isto atraiu e influenciou o estilo de Marx na sua crítica da religião.

²⁰ Nessa questão de caráter nitidamente metafísico, a saber, o caráter do mal no mundo, temos uma distância abissal entre Voltaire e Marx. Na nossa leitura o pensador alemão livra-se dessa questão quando abandona qualquer perspectiva metafísica de tratar questões de ordem sócio-estrutural não mais recorrendo a temas teológicos, como Deus ou algo parecido. Todo fenômeno social deve e pode ser tratado socialmente. Esta leitura trará um impacto definitivo num método de crítica a qualquer forma de experiência religiosa. Para nós, mesmo sabendo da importância substancial da posição de Voltaire na crítica moderna da religião, é em Marx que encontraremos um método sem necessidades metafísicas na crítica da religião (tema que será largamente comentado na segunda parte do trabalho de pesquisa ora em andamento).

histórias dos males de Cândido, surgem as histórias dos males terríveis e grotescos dos outros personagens. Em *Cândido*, o problema do mal apresenta três alternativas, apresentadas por três personagens, que alegorizam as respostas dadas por filosofias ao longo da história do pensamento ocidental. A primeira, sustentada pelo filósofo Pangloss (caricatura do alemão Leibniz), é uma espécie de “otimismo filosófico”, afirmando que os males particulares são necessários ao bem geral*. Se tudo foi feito por Deus tendo em vista um fim, esse fim é necessariamente melhor. É claro que todo o conto é destinado a destruir satiricamente esse edifício finalista de Pangloss. A segunda alternativa é sustentada por Martinho, companheiro de viagem de Cândido. Maniqueísta, tal personagem afirma que o curso dos acontecimentos é regido por dois princípios, um benigno e o outro maligno. Todavia, seu discurso tende sempre a considerar o mal se sobrepondo ao bem, ou escondendo o bem que possa existir. O próprio Cândido, desiludido, espanta-se com o pessimismo de Martinho. A terceira alternativa ao problema do mal, que aparece no final do conto, é apresentada por um religioso muçulmano. Cândido e Pangloss esperavam que ele tivesse uma resposta satisfatória para a pergunta: “por que existe tanto mal no mundo?” O muçulmano responde questionando os ilustres ocidentais: “Por que vocês se preocupam tanto com essa questão? O melhor é ficar calado”. Os dois ainda tentam levar adiante o debate e os possíveis esclarecimentos, mas acabam levando a porta no nariz. A resposta é pois o silêncio, a não-investigação.

No último capítulo, encontramos a seguinte conclusão: em qualquer lugar do mundo estamos sujeitos à infelicidade e ao mal, não importa o que façamos. Diante do mal, não adianta ficar perguntando por que ele existe. É melhor se calar e trabalhar para tornar a vida suportável. O final do conto expressa um ar pessimista. Neste mundo, sem uma finalidade explícita ou conhecida, os homens se defrontam com males incuráveis. O conto nos informa de um impasse, e sua proposta prática é “cultivar o próprio jardim”. A metáfora do jardim em Voltaire já foi muito comentada. Ficamos com a leitura de Marilena Chauí: “O jardim pretende ser simultaneamente a volta à terra e a apologia do trabalho, como garantia contra a dissolução de costumes puros” (CHAUÍ, 1981, p.151). É essa ideia de “volta à terra” na crítica voltaireana que mais nos interessa na leitura da crítica marxiana da religião. A sátira teria esta capacidade de nos trazer para a terra das contingências e, nesse sentido, abrir caminho para uma análise da religião não-metafísica. Se a base materialista de Demócrito e Epicuro marca um primeiro momento da crítica

* Reparemos que loucura tamanha nunca sumiu do horizonte de certos grupos cristãos e, em pleno século XXI, essa perspectiva ganha força com grupos pentecostais delirantes: católicos ou protestantes.

marxiana da religião, será a crítica satírica de Luciano e Voltaire um segundo momento nesse percurso do pensador alemão na construção de uma crítica moderna da religião.

1.3 Hegel e Feuerbach: o lugar da crítica alemã da religião

Das duas influências na crítica marxiana da religião (a posição materialista de Demócrito e Epicuro e a crítica satírica de Luciano e Voltaire), é de longe, a presença de Hegel e de Feuerbach a mais marcante na obra inicial de Marx. É sabido por vários estudiosos da obra juvenil de Marx (e na sua obra da maturidade, para alguns) a força da obra de Hegel (FREDERICO, 1995; FAUSTO, 1987). Especificamente, no que diz respeito à religião, a posição crítica de Marx tem forte influência de Hegel e da chamada esquerda hegeliana. Seria impossível para um alemão, com a formação intelectual de Marx, recebida numa Alemanha da primeira metade do século XIX, não travar um debate principalmente com a religião cristã. E esse debate se daria no campo acadêmico e político (como analisaremos na segunda parte da pesquisa, ao trabalharmos com os textos do próprio Marx). Isto porque o nosso trabalho não tem por objetivo estudar detalhadamente a obra de Hegel e nem mesmo rastrear rigorosamente sua concepção de religião²¹. Faremos alguns cortes nessa temática em Hegel, tendo em vista os interesses de Marx. Será uma leitura da religião em Hegel, com interesses marxianos. Partimos de duas observações importantes feitas por dois estudiosos da obra de Hegel no que diz respeito ao tema da religião. Afirma Marcelo Aquino: “A hipótese de trabalho é o estudo preliminar da *Ciência da Lógica* e da *Filosofia de espírito subjetivo*, enquanto são o enquadramento especulativo das *Lições sobre filosofia da religião*” (AQUINO, 1989, p.11). Aquino nos indica que a compreensão exata da interpretação da religião, elaborada por Hegel, exige que reconheçamos a especificidade de sua filosofia em sua formulação especulativa. Será essa dimensão especulativa no compreender a religião que, para Marx, será o “ponto frágil” da posição crítica de Hegel sobre a religião, e onde nos apegaremos para explicitar a posição marxiana. A outra observação é de Manfredo Oliveira num ensaio sobre Hegel e o Cristianismo: “O interesse de Hegel pela religião é marcado desde o princípio pelo interesse na solução do problema da emancipação do homem, que Hegel, com a Ilustração,

²¹ O trabalho de pesquisa mais completo e específico sobre o tema da religião em Hegel, pode ser encontrado em português na obra de Marcelo Aquino, intitulada “*O conceito de religião em Hegel*”. Obra fundamental na nossa pesquisa e pioneira no tratamento desse tema na obra do pensador alemão em nossa língua. Segundo Marcelo Aquino, “*a lógica e a filosofia do espírito absoluto se entrelaçam mutuamente, formando a teoria principal que suporta a filosofia da religião de Hegel*” (AQUINO, 1989, p.13).

reconhece ser o problema fundamental da sociedade moderna” (OLIVEIRA, 1981, p.89). O autor citado coloca o problema da religião no horizonte da temática central da filosofia hegeliana, que é o da liberdade. Aqui nesse ponto, Marx também tem posição contrária a Hegel. A relação entre religião e emancipação em Marx se dará num outro patamar de discussão, que é o tratamento da religião como fenômeno e não como momento do Espírito (tema que será problematizado na segunda parte do trabalho).

Seguindo os passos de Aquino, Oliveira, Bourgeois e Arantes, o grande eixo temático da filosofia hegeliana é a questão da liberdade. Entretanto, afirmam que não se trata da liberdade como nós a compreendemos hoje, isto é, como a potencialidade de realização de finalidades escolhidas pelo indivíduo, o livre arbítrio ou como a concretização dos nossos desejos. A realização dessa noção de liberdade individual consiste na identidade entre o desejo subjetivo e a realidade prática, ou na adequação do mundo à vontade do indivíduo. O que está em questão para Hegel é, por outro lado, a “eliminação da alteridade e da diferença” em um sentido absoluto (BOURGEOIS, 2004). Trata-se da concretização do infinito compreendida como a efetivação de uma vida total e plena, sem a presença da alteridade e da exclusão. Esta, por sua vez, não pode, enquanto consumação do infinito, excluir a diferença e o infinito ou mesmo operar-se sob a égide da subjetividade de um indivíduo que exclui todos os demais indivíduos. A tese é esta: o sujeito da liberdade hegeliana não é nem um indivíduo, nem um conjunto deles (hipótese complicadíssima para um pensamento como o de Marx). O conceito de liberdade vincula-se, no pensamento de Hegel, com o de *Conceito* na medida em que a realização daquela somente se torna possível através deste. Ora, o que está implicado no conceito de Conceito é o fato de não ser a verdade um objeto, ou dela não se apresentar como algo exterior ao sujeito cognoscente, e de cuja apreensão o conhecimento fosse a expressão acabada. É justamente o conceito efetivado ou a verdade o equivalente da realização plena da liberdade ou do espírito. Somente este último, enquanto tem a si mesmo como um outro diante de si, pode pretender “*suprassumir*” a suposta intransponibilidade da alteridade de um objeto de conhecimento e forjar a liberdade absoluta. Então, Espírito, Conceito e Liberdade são termos que se sobrepõem no hegelianismo (BOURGEOIS, 2004). Para melhor caracterizar essa sobreposição, nos baseamos inteiramente nos comentários de Bernard Bourgeois e Paulo Meneses. Sem tais comentários à *Ciência filosófica* de Hegel, dificilmente entenderíamos as afirmações do filósofo alemão pelo seu nível de argumentação abstrata (caminho trilhado pelo jovem Marx ao “resenhar” a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel no encerramento dos seus *Manuscritos econômico-filosóficos* de

1844). Para Bourgeois, o Conceito torna a liberdade efetiva através de sua realização. Assim, verificamos que, no princípio, ele ainda não se encontra na sua forma desenvolvida ou propriamente conceitual (BOURGEOIS, 2004). O primeiro momento do Conceito é o da imediatidade na qual ele permanece indeterminado na sua universalidade; o segundo momento equivale à aparição do Conceito em uma diversidade de figuras separadas e particulares; o terceiro momento, da identidade do Conceito consigo mesmo através do seu outro. Nesse movimento, o Conceito abandona a sua modalidade imediata e assume a determinação concreta da identidade, mediada pela diferença que nele se estabeleceu. Entretanto, o que nos interessa é verificar que a liberdade somente poderá ser adequadamente compreendida quando relacionada com o “Conceito que é o sujeito que torna efetivo através de seu movimento dialético interno” (MENESES, 2006, p.53). “Conceito que é sujeito”, afirmação, no mínimo, “escandalosa” para um leitor atento dos comentários de Marx à Fenomenologia de Hegel, mas importante para compreender o significado do conceito de religião na obra hegeliana e até onde tal significado pode chegar, e como a crítica marxiana o rejeitou em favor de uma leitura fenomênico/histórica e não mais como momento do Espírito.

Nessa perspectiva aberta pelos comentários de Paulo Meneses e Paulo Arantes, o Espírito, que apreende o seu Conceito, não pode se deter numa posição a um outro exterior a si (MENESES, 2006; ARANTES, 1996). Reparemos a importância da afirmação do “Marx da maturidade” ao avaliar a influência recebida de Hegel, e observar que o seu “método era diametralmente oposto ao de Hegel”, pois, afirma Marx: “Assim é que Hegel chegou à ilusão de conceber o real como resultado do pensamento” (MARX, 2007, p.257). Aqui já começa a se perceber que teremos leituras diferentes do mesmo fenômeno, a saber, a religião. Voltando a Hegel, podemos perceber que, do ponto de vista do Conceito, um objeto que se apresenta, inicialmente, como um dado para ele, deverá ser compreendido como um pressuposto que necessita ser deduzido do próprio Conceito, sob pena de comprometer a liberdade. De fato, a presença da diferença sob a forma de um dado, de algo que não é posto pelo próprio Espírito, e se apresenta como um outro diante dele, eliminaria a possibilidade de concretização da liberdade. Esta última deve ser, por conseguinte, uma vitória sobre o outro e não sua exclusão ou negação, na medida em que, desta forma negativa simples, se produz a diferença entre o que é negado e excluído e o aspecto que é afirmado. Vale constatar que essa dedução equivale à *suprassunção* da diferença entre sujeito e o objeto. O que significa que, para a efetiva realização da liberdade, o Conceito deve converter o conteúdo dado em um conteúdo posto por ele

mesmo. Isto ainda não garante a reconciliação entre o Conceito e o conteúdo que é posto, mas garante que o conteúdo que se apresenta é o próprio Conceito sob outra forma, isto é, que aquilo com que o espírito se depara como um outro é ele mesmo diferenciado de si mesmo (MENESES, 2006; OLIVEIRA, 1981). A reconciliação efetiva se dá quando o Conceito identifica a si esse conteúdo inicialmente, isto é, quando posto e repostado.

Quando Hegel se refere à filosofia de Fichte, ainda numa fase dos escritos de juventude, torna evidentes dois aspectos importantes para os rumos de sua filosofia: o primeiro é a constatação de que a época filosófica, na qual ele se insere, tem como tarefa a suprassunção de todo tipo de alteridade, então, que ela é responsável por realizar a liberdade no seu sentido absoluto. O segundo diz respeito à imperfeição que esta reconciliação de opostos adquiriu no sistema filosófico do próprio Fichte. Para Hegel, trata-se de que, em Fichte, o produto do movimento do absoluto não equivale ao produtor desse mesmo processo ou que a reconciliação não se efetiva em ato, mas somente potencialmente²². A questão é que a liberdade permanece como uma promessa ainda irrealizada na obra filosófica de Fichte. Dessa crítica hegeliana a Fichte, devemos destacar a compreensão, por parte de Hegel, da tarefa filosófica inconclusa herdada por ele (HEGEL, 2007).

Para o jovem Hegel e sua época, esse conceito de liberdade absoluta se cristalizava na forma de vida da Grécia antiga clássica. Sua religião e sua organização política eram representadas como um modelo a ser perseguido e identificado como o ideal daquela liberdade (HEGEL, 2007). Com efeito, em contraposição a um pensamento presente caracterizado pela cisão entre governados e governantes, entre Deus e os homens e entre política e religião, a Grécia clássica representava um “estágio de harmonia” e de identidade entre esses aspectos da vida. O presente se afigurava, então, como a feição negativa da separação e da alienação entre o universal e o particular. A questão proposta pelos contemporâneos de Hegel era da possibilidade de restabelecer a juventude perdida da civilização ocidental, isto é, a da possibilidade de uma reconciliação efetiva entre esses opostos. Esse era o grande projeto romântico de boa parte do pensamento moderno alemão.

²² Foi editada em português, recentemente, uma tradução do ensaio de juventude de Hegel feita por Oliver Tolle. Trata-se do texto “*Fé e saber*” de 1802. Para os nossos comentários ao “pensamento teológico” de Hegel, esse texto é de fundamental importância. Nele, Hegel faz um panorama da problemática Fé/Saber no pensamento alemão desde o místico sapateiro Jacobi, passando por Kant e Schelling e terminando em Fichte. O mérito desse ensaio de Hegel é nos mostrar historicamente e conceitualmente, que um dos últimos e mais decisivos confrontos entre Fé e Razão foi travado na era moderna, mais precisamente no Iluminismo. Para nós, o diagnóstico hegeliano da juventude sobre o impasse Fé e Saber terá seu desfecho filosófico-político no ensaio introdutório de Marx à filosofia do direito do próprio Hegel. Texto que passou para a história com o título de *Introdução*.

O pensamento de Hegel foi influenciado por essa representação que sua época possuía de si mesma e da Grécia antiga clássica. Entretanto, o desenvolvimento da problemática em torno da “restauração” da harmonia perdida conduziu Hegel, posteriormente, a uma concepção distinta dessa postura inicial com relação ao Espírito do mundo grego e ao de sua época. A ideia de um retorno cedeu lugar ao reconhecimento da especificidade e da riqueza do presente, da impossibilidade de convertê-lo num ideal do passado e, simultaneamente, da insuficiência e precariedade da própria liberdade antiga. Essa mudança de leitura da história pode ser notada na obra *Introdução à história da filosofia*, de 1816 (HEGEL, 1988). Entretanto, a busca hegeliana dessa identidade consigo mesma, através de uma vitória sobre o outro, permaneceu como o objetivo central de sua filosofia. Vimos que esse objetivo da filosofia hegeliana pautava-se, originalmente, por uma interpretação da religião e da estrutura política da Pólis grega. É perfeitamente natural, então, que o seu pensamento se ocupe especialmente desses dois aspectos: da religião e da política (aqui encontra perfeita conexão com as preocupações do jovem Marx e da esquerda hegeliana. Tanto a esquerda hegeliana como Marx radicalizam a leitura hegeliana da política e do cristianismo alemão e, na maioria das vezes, discordando frontalmente do mestre). Quando Hegel se refere ao caráter do “Espírito do povo”, ele o define como o “selo comum de sua religião, de sua constituição, de sua moralidade, de seu sistema jurídico, de seus costumes e também de sua ciência, sua arte e sua técnica e de sua atividade industrial” (HEGEL, 1988, p.90). Ele destaca ainda a impossibilidade de se considerarem os vários aspectos que caracterizam uma civilização particular de forma separada, já que, por mais diversos que sejam esses aspectos, eles possuem uma unidade que os conforma. Todos eles são expressão de um único e mesmo princípio. Nenhuma investigação filosófica sobre o significado da organização política do mundo grego, por exemplo, poderia excluir a sua religião e vice-versa. Contudo, Hegel não concebe a religião como fator entre outros, e sim como determinante do conteúdo dos demais, como o centro de uma roda com relação ao círculo externo, como fundamento a partir do qual emerge a totalidade dos outros aspectos da configuração do Espírito de um povo. A religião é, portanto, o fundamento que define a especificidade desse espírito particular (a partir dessa posição hegeliana, marcante numa perspectiva de interpretação moderna da religião, uma leitura idealista e elogiosa da religião vem perfilando o debate sobre o significado contemporâneo e o papel da religião hoje. Veremos, na segunda parte do trabalho de pesquisa, que a leitura de Marx não partilha de tal leitura abstrata e metafísica da religião).

Vimos, então, que a noção de uma liberdade absoluta, inicialmente identificada na política e na religião grega, tornou-se, para Hegel, o objetivo central de sua investigação. A filosofia hegeliana será, com efeito, a tentativa de concretização desse ideal e sua evolução conduzirá à *Ciência filosófica*, ao que Bernard Bourgeois denominou de “apreensão hegeliana da verdade” (BOUGEOIS, 2004, p.329). Seguindo os passos de Bourgeois, vejamos em que consiste o conceito de verdade expresso na *Doutrina do Conceito para a classe superior da Propedêutica filosófica*. Hegel diz na *Propedêutica*: “Somente quando nós consideramos o espírito no processo descrito de auto-efetivação de seu conceito é que nós o conhecemos em sua verdade, pois a verdade significa precisamente um acordo do conceito com sua efetividade” (HEGEL, 1989, p.183). O que significa afirmar que a verdade equivale ao acordo entre o conceito e sua efetividade? Hegel refere-se à insuficiência de tomar somente a Idéia na sua universalidade pura – o conceito como um simples gênero – como expressão da verdade. Também isto deve significar que a efetividade, enquanto considerada em si mesma, não revela a totalidade da verdade. Pelo contrário, é justamente a identidade entre essas duas instâncias ou seu acordo que a produzirá. Portanto, se, por um lado, uma consideração meramente “teórica” ou puramente ideal é insuficiente quando temos em vista a apreensão da verdade na sua totalidade, por outro lado, também o é igualmente uma investigação radicalmente empírica ou estritamente material (aqui Marx mantém-se ligado à dialética hegeliana, infundindo-lhe a dimensão histórico-material). Hegel pretende afirmar que a verdade não se resume nem à universalidade pura e simples da ideia ou do Conceito não realizado, nem à particularidade empírica da objetividade. O desafio de sua Ciência Filosófica é, portanto, o de estabelecer a identidade entre o particular e o universal, o acordo entre o conceito de Conceito e a efetividade ou, o que é o mesmo, apreender a verdade na sua totalidade. A verdade é o processo de auto-realização do Conceito ou a concretização plena da liberdade do Espírito. Resta, porém, apreender qual seja o seu significado positivo. Numa comparação como o desenvolvimento das plantas, Hegel afirma: “A mesma coisa vale para o espírito; seu desenvolvimento também atingiu seu fim quando o conceito do espírito se realizou completamente, ou – o que é a mesma coisa – quando o espírito chegou à consciência completa do seu conceito” (HEGEL, 1989, p.181). O que Hegel quer dizer é que o Conceito é a expressão acabada da verdade, porém somente o Conceito que tenha atingido plenamente o seu desenvolvimento e que tenha se realizado, que seja, propriamente falando, um Conceito: algo que foi gerado e que aparece resultado de um processo, que é

dado à luz e que é concebido por si mesmo. O Conceito realizado é justamente a Ideia que se tornou efetiva e que retornou a si através de seu outro.

Uma coisa nos chama a atenção em todo esse “jogo conceitual”: com todo esse palavreado, aparentemente extravagante, Hegel prepara teoricamente o terreno para a ideia de Deus e sua “justificação racional”, como afirma genialmente Paulo Arantes: “O idealismo toma o aspecto de uma extravagância, quase um capricho real” (ARANTES, 1996, p.363). O texto citado do professor da Universidade de São Paulo tem como título sugestivo: *Ideia e ideologia*. Sugestivo porque, pensando com Marx, essa construção hegeliana altamente abstrata mantém uma ligação ideológica com a realidade alemã do século XIX. Não é apenas jogo de palavras, tem fundo histórico. Então vejamos, sinteticamente e exemplarmente, como com isto se explicita a ideia de Deus. Para Hegel, Deus não é uma substância, é Espírito, ou seja, ele não é somente aquele que é e que subsiste em si, mas também a atividade e o devir em si mesmo. “O Espírito é o ser que é em si e para si” (HEGEL, 1989, p.332). Se entendemos bem, nele (o Deus hegeliano) se identificam o conteúdo do ser e a forma da consciência (nesse sentido, não sai um instante sequer do esquema metafísico). Em um primeiro momento, todavia, o Espírito ainda não se sabe como Espírito, inexistente a consciência de seu conteúdo, o *para-si*. O movimento que percorre o trajeto do em-si ao para-si é o movimento de efetivação do Espírito como Espírito ou o advento de uma consciência idêntica ao seu conteúdo. Tudo o que está em questão na *Ciência Filosófica* é, portanto, a realização de uma consciência de si que o Espírito não possui imediatamente. O que impulsiona o movimento do Conceito e o seu desenvolvimento acima referido é precisamente esse desacordo inicial entre o seu ser e a sua consciência de si, entre o que ele é e o que ele sabe de si. Para o Espírito, entretanto, essa contradição é sentida somente como carência e insuficiência de si mesmo, pois o seu ser e sua consciência de si são, em cada estágio de seu desenvolvimento, o mesmo. É para nós, que consideramos a necessidade do desenvolvimento do Conceito, que ele se reveste dessa contradição interna. O primeiro momento dessa realização é o da efetivação do em si, que é a objetivação de seu conteúdo. Momento necessário, pois o Espírito somente pode elevar-se à consciência do seu si deparando-se consigo mesmo. Ele deve recolher o próprio conteúdo que surge, inicialmente, como um outro dele mesmo. Esse movimento de exposição do em si, que Paulo Meneses chama de *Externação*, caracteriza-se por uma manifestação diversificada de seu conteúdo: uma miríade de particularidades justapostas na qual cada momento é o Espírito particularizado, porém ainda não articuladas de forma conceitual. Se a totalidade dessas particularizações é a exposição completa do conteúdo do

Espírito, então a sua verdade é a totalidade do movimento que os une e não esta ou aquela determinação que possa ser considerada, ela mesma verdadeira, deve ser aquela na qual o Espírito apreende a totalidade do movimento do Conceito como sendo a verdade – o movimento que *suprassume* as particularidades – ou na qual ele adquire a consciência de si como Espírito. A consciência presente da verdade do desenvolvimento de Espírito é um resultado que se apresenta como uma determinação entre outras, porém, de forma tal que nela se encontra a totalidade do movimento percorrido pelo Espírito ou a identidade absoluta entre a universalidade abstrata e a particularidade. Nessa figura se identificam a consciência e o ser do Espírito e se cumpre a exigência que impulsiona o seu desenvolvimento: a identidade entre o seu ser e a sua consciência de si. O conhecimento, que é apreensão do movimento contido nessa determinação singular, é, justamente, a *Ciência Filosófica*. Ela é, por conseguinte, o Conceito como tal, isto é, o Conceito que surge do acordo entre o conceito de Conceito e sua efetividade. A Ciência Filosófica pode ser definida também como a consciência de si absoluta do Espírito, isto é, como a consciência da unidade da diversidade objetiva e da universalidade abstrata na qual cada determinação foi reduzida a um momento de seu desenvolvimento ou a uma simples idealidade.

Uma observação particular cabe aqui. Chegando a esse ponto, temos a sensação de que estaríamos nos desviando da temática da religião em Hegel como uma espécie de preparação para a crítica marxiana da mesma, para ficarmos num “rodopiar de palavras” que não nos leva a parte alguma. Ocorre que não é bem assim. O comentador de Hegel, Paulo Meneses, nos alerta para a seguinte questão: “Ciência, para ele, significa o saber filosófico, em sua abrangência e sistematização, não o saber científico tal como hoje se entende, e que para Hegel era um saber inferior, que chamava ciências do entendimento” (MENESES, 2006, p.15). Fica claro, que para Paulo Meneses, uma leitura correta de Hegel tem que se entrar no seu sistema, percorrer sua lógica interna e manter-se na linguagem da “ciência hegeliana”, como numa afirmação categórica: “Uma lógica que é uma metafísica” (MENESES, 2006, p.21). O nosso intuito é levar Hegel muito a sério quando utilizamos os comentários de Paulo Meneses; ser irônico com Hegel quando lemos os ensaios de Paulo Arantes sobre o “ABC da miséria alemã” (referência explícita ao idealismo alemão e sua “mania especulativa” de absoluto idealizado, tautológico por sinal) e criticar “o Hegel saudável de Marx”, quando estamos diante das obras de Marx e de sua crítica satírica da metafísica e da religião (tendo na memória o frescor do pensamento de um Voltaire ou de um Luciano de Samósata). Pequeníssima digressão, para voltar ao percurso normal do

denso pensamento hegeliano do Ser e do Espírito em sua cavalgada na história. Na esteira de Bourgeois, o Espírito é o conceito universal que se diferencia de si mesmo, para identificar o seu ser com sua consciência enquanto uma singularidade que detém a totalidade da verdade do movimento efetuado em si mesmo. O que se encontra em questão nesse movimento é, portanto, a busca de uma forma consciente para um conteúdo já presente, ainda não sabido. O que se acrescenta ao Espírito nesse movimento é somente uma nova forma, que é justamente a consciência plena do seu si, e não novos conteúdos dos quais ele estaria, a princípio, destituído. Evidentemente, também esta é uma consideração extrínseca que fazemos com respeito ao Espírito, pois, de seu ponto de vista, ele é exatamente o mesmo que se apresenta em cada determinação particular, isto é, para o Espírito a sua forma e o seu conteúdo são inseparáveis (BOURGEOIS, 2004).

Em um sentido hegeliano, Deus, concebido como Espírito, é um ser que se exterioriza, que sai de si e devém outro, que se cinde (aqui, como parafraseando Paulo Arantes, o disparate chega ao seu limite... onde conflitos teológicos irresolúveis são pacificados na esfera superior do Conceito, numa blague bem ao gosto dos hegelianos de plantão). Alerta-nos Paulo Meneses: esta cisão é essencial para ele (o deus hegeliano/cristão), e não algo meramente acidental na medida em que, para atingir o ser em si e para si, ele deve fazer-se outro para retornar a si (eis a dialética do absoluto em pessoa!). Nessa separação, o Espírito expõe a si mesmo e o seu conteúdo vem à existência. Porém, o exteriorizado do Espírito, a natureza, ainda não se sabe como Espírito. A consciência que ele possui de si nesse momento não é espiritual (em sentido hegeliano); nela o Espírito se sabe como um ser natural e, portanto, é um ser natural já que o seu ser e a sua consciência de si são indiferenciados em cada figura. Para encerrarmos esse ponto que vínhamos explicitando da relação essencial entre Espírito, Liberdade, Deus e Conceito na *Propedêutica filosófica* e na *Ciência da Lógica* hegelianas, podemos afirmar que o esforço de Hegel está vinculado ao estabelecimento de um novo sentido e de uma nova articulação determinada pela totalidade do movimento de interiorização do Conceito. Todo o problema parece girar em torno à elaboração de uma nova forma do saber ou de uma nova articulação lógica do discurso. Não podemos omitir, entretanto, que isto é somente o que está em questão quando da instituição da *Ciência Filosófica* e não no hegelianismo como um todo (tema distante das nossas pretensões). Lembremo-nos apenas que o conteúdo é, também ele, o resultado de uma primeira negação da imediatidade do Conceito abstrato, ou seja, ele é, na verdade, posto pelo Conceito... Andamos, andamos e voltamos ao ponto de origem: o Conceito cria o real. Até aqui tivemos a intenção de demonstrar o

nível de “abstração conceitual” de que está impregnada a leitura de Hegel (*Ciência da Lógica* e a *Propedêutica filosófica*) de qualquer fenômeno, inclusive a religião ou Deus. Ao fazermos isso, temos em mente a influência que teve em Marx num primeiro momento de fascínio e num segundo de crítica radical. Sempre insistimos numa coisa: por mais simpatia que tenha Marx pela obra de Hegel e o que ela representa no pensamento alemão, o seu método é mesmo diametralmente oposto ao dele. O conceito em Marx é meio e não fim e, acima de tudo, ele (o conceito) também é mediado sócio-historicamente (FAUSTO, 1987; RANIERI, 2001). Assim, é fácil perceber que, ao analisarem qualquer forma de religião, podem até ter alguns momentos de aproximação, mas com perspectivas metodológicas e conclusões muito diferentes (tema fundamental na segunda parte do trabalho, onde analisamos as obras de Marx entre 1840-1846 no que diz respeito à sua crítica da religião).

Antes de fecharmos o nosso comentário à obra de Hegel, nessa parte do trabalho que será com uma breve exposição de sua obra *El Concepto de religión* (texto ainda não citado por nós até o momento), seria interessante destacar um aspecto dessa “filosofia do Espírito” de Hegel presente na sua *Lógica*, e de grande importância para sua filosofia da religião, e que é considerada fundamental pelo estudioso de Hegel no Brasil, Paulo Arantes. Esse aspecto é exatamente o da relação entre o Ser-presente-no-mundo (por outras filosofias também chamado de *Ser-aí*) e o Conceito, mediados pelo tempo. Esta mesma relação equivale, no âmbito da religião, à relação entre religiões históricas (o “Ser das religiões”, termo de difícil explicação por sua implicação radicalmente metafísica) e o Conceito de religião propriamente dito. Importantíssimo isto, porque no “esquema marxiano” o “Ser” e o “aparecer” de uma religião se confundem quando tratamos qualquer religião como fenômeno sócio-histórico, logo, determinado absolutamente no tempo e no espaço. Seguindo o raciocínio de Paulo Arantes,²³ podemos afirmar que, apesar de

²³ A obra de Paulo Arantes é uma tradução de sua tese de doutoramento defendida na França na década de 70. Trata-se do livro intitulado em português: “*Hegel: a ordem do tempo*”. Para nós, uma das obras mais difíceis que lemos, com passagens herméticas sem precedentes nos escritos em filosofia no Brasil. Mas naquilo que foi possível entender (confessemos desde já: não foi muita coisa!), destacamos essa reflexão sobre o Ser, o tempo e a história na obra de Hegel desenvolvida pelo pensador brasileiro, e que em muito nos ajudou a compreender esta difícil relação entre Ser-aí e Conceito na metafísica hegeliana e como este par tem relevância para a situação da religião na obra do filósofo alemão, e ainda como Marx tirou algum proveito dessa fonte. Paulo Arantes em diversos momentos da obra citada tem a intenção de entender Hegel pelas lentes críticas de Marx. Há no livro um capítulo que merece destaque, e que havia sido publicado antes da tradução da tese, que é intitulado: “*A prosa da história*”. Ao analisar as *Lições sobre a filosofia da história* de Hegel, o autor nos lançou uma luz importantíssima, a saber, “A verdadeira história objetiva de um povo começa quando ela se torna também uma história escrita” (ARANTES, 1981:150). Uma afirmação dessa natureza tem consequência direta na leitura histórica de qualquer religião. Sabemos de antemão quais são as

envolver a dimensão do Ser-aí na Ciência Filosófica, o hegelianismo difere de uma postura hipotética que foi denominada por Arantes de “Empirismo espiritual (ARANTES, 1981, p.148). Esse “empirismo” consistiria em recolher o conteúdo das religiões que se manifestem no tempo, articulando-as segundo a ordem de seu aparecimento. Com efeito, essa forma de “empirismo” consideraria a temporalidade como única forma de articulação desses diversos conteúdos (ARANTES, 1981). Para esta perspectiva, o tempo seria uma determinação insuperável, pois consistiria na “forma necessária” de manifestação de qualquer fenômeno histórico. O “Empirismo espiritual” afirma, ao proceder assim no trato das religiões ou de qualquer outro material, respeitar a constituição ontológica própria dos fenômenos históricos. Para ele, o tempo é uma característica indissociável dos conteúdos em questão. Uma suposta ciência “empírica” da religião consistiria, portanto, em uma narrativa que descrevesse cada religião particular e sua relação com as demais segundo o momento de seu aparecimento no tempo. A história possuiria, desse ponto de vista, a forma ontológica da temporalidade pura e simples e encontraria nela o vínculo lógico existente entre a pluralidade dos fenômenos particulares. Essa forma de “empirismo” passa, muitas vezes, por bastante sensata e não é raro que as ciências que tratam de objetos históricos assumam os seus postulados - o que no século XX, depois de Marx ou Weber, por exemplo, nos parece óbvio, principalmente no âmbito de uma “ciência da religião”. (para Hegel, e para alguns hegelianos, isto não é tão óbvio assim!).

Para Hegel, entretanto, há uma “diferença substancial” entre a forma do tempo e a forma da história engendrada pelo Conceito (sempre voltamos a ele pela lógica hegeliana!). Os conteúdos que aparecem no tempo não se encontram ainda sob uma forma adequada. A história compreendida pelo Conceito articula os conceitos manifestos no tempo de uma forma distinta daquele presente no Ser-aí. O que se deve destacar é que o tempo é a forma de relação determinada entre conteúdos históricos, no entanto, segundo a ótica da história conceitual, essa não é a relação definitivamente verdadeira entre esses conteúdos. A Ciência filosófica consistirá, então, na negação da temporalidade enquanto esta se institui como forma de relação dos conteúdos já existentes na exterioridade e na afirmação de uma lógica interna de rearticulação do conceito. Para Paulo Arantes, essa perspectiva “retoma as determinações do tempo para engendrará-las em forma de história e, precisamente, de história concebida” (ARANTES, 1981, p.135). Essa caracterização da Ciência filosófica com relação aos conteúdos históricos e, mais particularmente, a relação

religiões que têm seus registros na escrita e quais não têm. E ser “religião do livro” implica superioridade num sentido hegeliano.

existente entre tempo e Conceito devem ser melhor esclarecidas. No caso de *O Conceito de Religião*, o objeto da *Ciência filosófica* são as religiões históricas. Elas são religiões que, a princípio, encontram-se no tempo e que se converteram em religiões conceitualmente compreendidas ou subjetivadas pelo Conceito. É ainda Paulo Arantes quem nos sugere uma passagem da *Fenomenologia do Espírito* muito sugestiva nesse ponto exposto acima: “O tempo é o Conceito mesmo, que é-aí, e que se faz presente à consciência como intuição vazia. Por esse motivo, o Espírito se manifesta necessariamente no tempo; e manifesta-se no tempo enquanto não apreende seu conceito puro; quer dizer, enquanto não elimina o tempo” (HEGEL, 1992, p.215). Seguindo o raciocínio de Arantes, constata-se nessa afirmação, quase hermética, de Hegel que o tempo é o próprio Conceito. Evidentemente, há uma diferença entre a “forma do tempo” e a “forma do Conceito” pois, do contrário, não haveria diferença entre o que denominamos de “empirismo espiritual” e a Ciência filosófica. Então, o tempo é o conceito, *mas* ainda não é o Conceito como tal (eis uma dialética conceitual sem precedentes na história do pensamento Ocidental... como dizia ironicamente Marx num brilhante ensaio sobre Hegel, em que falava do começo da revolução entre os alemães: “hoje é no cérebro do filósofo que ela começa”). O tempo é o Conceito, porém não segundo a forma conceitual que o Conceito deve ter; o tempo é a forma não conceitual do próprio Conceito. A temporalidade é a externalização deste último e o momento do seu Ser-aí. Enquanto o seu conteúdo se manifesta e aparece, ele deve, necessariamente, adquirir a forma própria da exterioridade que não é senão a da justaposição característica daquela representação espacial do tempo. O tempo é a forma do Ser-aí do Conceito enquanto o seu conteúdo se encontra exteriorizado e ainda não subjetivado por ele. É o próprio Paulo Arantes, no seu interessante comentário dessa passagem da *Fenomenologia*, que afirma: “o Conceito exterioriza esses momentos, os justapõe e os encadeia em um movimento de aparição de si mesmo, que faz com que ele inicialmente esteja aí, numa exterioridade com respeito a ele mesmo” (ARANTES, 1981, p.18). Entendemos aqui que, apesar da diferença existente entre o tempo e o Conceito, portanto entre a perspectiva do “empirismo espiritual” e da Ciência filosófica, eles são o mesmo. O tempo consiste no Conceito exposto em momentos que se apresentam justapostos, isto é, segundo a forma da exterioridade: a exclusão recíproca. O tempo não pode ser considerado como a forma definitiva do conteúdo do Conceito, ele é tão somente o momento de sua exposição. “Armados” com essa exposição da concepção de Ciência filosófica de Hegel e sua relação no tempo, em que ele apresenta como a instituição de uma nova significação na qual se opera a reconciliação entre o Ser-aí particular e imediato

e o Conceito na sua universalidade (importantíssimo para a exposição do conceito de religião no pensamento alemão moderno até Marx), podemos entrar no texto *O conceito de Religião* e caracterizar o núcleo do conceito hegeliano de religião, e já ir vislumbrando a posição privilegiada da leitura crítica de Marx.

O texto *O conceito de Religião*²⁴ é uma tradução espanhola da introdução e da primeira parte das famosas *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* expostas oralmente por Hegel em 1821. As famosas *Lições sobre filosofia da religião* possuem a seguinte estrutura: O Conceito de religião, a religião determinada e a religião manifesta. A religião determinada, por sua vez, divide-se em religiões da natureza e religiões da individualidade espiritual. Esses dois momentos correspondem, respectivamente, ao momento da identidade imediata entre natureza e Espírito, entre o particular e o universal e ao momento do estabelecimento de uma profunda cisão entre natureza e Espírito, no qual prevalece a diferença e a oposição. Há ainda um terceiro momento, o da religião manifesta, no qual se expressa a reconciliação entre identidade abstrata do universal e o particular ou, de acordo com a expressão hegeliana clássica, “a identidade da identidade e da diferença” (HEGEL, 1992, p.85). Como leitura consultada, utilizamos também todo o capítulo VII da *Fenomenologia do Espírito*, intitulado *A Religião*. Capítulo em que Hegel finaliza o “percurso do Espírito” que vai da religião natural à religião revelada, e daí um passo para o Absoluto (percurso bem peculiar ao “método” hegeliano: da realidade ao Conceito... que terá consequências determinantes na sua leitura da religião, e marcará uma das críticas fundamentais de Marx no que diz respeito a essa visão hegeliana da religião). Não é nossa intenção, entretanto, percorrer o movimento completo e detalhado que conduz dessa religião inicial até o Cristianismo, e sim estabelecer alguns marcos (reconhecemos que isso é ainda bastante superficial para uma completa caracterização filosófica do conceito de religião em Hegel) que facilitem a recepção e compreensão crítica de Marx e a peculiaridade da influência desse “percurso idealista” na obra marxiana inicial.

²⁴Utilizamos no nosso trabalho de pesquisa a tradução mexicana da Fondo de Cultura Económica. Tradução feita do original alemão e com uma erudita introdução à filosofia da religião de Hegel feita por Arsênio Guinzo. Em quase 50 páginas de introdução ao *Concepto de religión* de Hegel, o tradutor nos coloca diante da importância permanente da temática da religião na obra inteira do pensador alemão. Merece destaque essa afirmação: “*En este sentido hay que comenzar diciendo que una dellas inquietudes fundamentales de Hegel está constituída por el problema de la religión, al que intenta dar su interpretación propia dentro de su visión enciclopédica del saber*” (GUINZO, 1992, p.07). Não entramos no debate sobre a organização das *Lições* e as edições subsequentes. Esse trabalho já foi feito em português de maneira rigorosa por Marcelo Aquino no seu trabalho sobre o conceito de religião em Hegel, mais precisamente no capítulo III onde apresenta as várias edições e situa o texto hegeliano a partir da “coerência literária” e do “tecido linguístico”.

A primeira religião da esfera das religiões da natureza, portanto a primeira religião das *Lições*, é a religião da magia. Segundo Hegel, nela é afirmada a identidade entre espírito e natureza. Isto significa que nela o infinito aparece sob a forma imediata do finito. O espírito assume a exterioridade da natureza como sua forma, isto é, ele se sabe como algo existente, como um ser particular entre outros seres particulares. Não se deve esquecer que, para o Espírito, em cada momento de seu desenvolvimento, o ser que ele é, é idêntico à representação que ele possui de si mesmo, o que significa que a consciência de si e o ser do Espírito se equivalem (HEGEL, 1992). Assim, na medida em que o Espírito se representa como um ser natural, ele é um Espírito natural ou, como se queira, ele ainda não é Espírito. Este é, para Hegel, o início da religião: “A religião começa com o fato de que o homem singular equivale à potência suprema e absoluta, se considera esta potência e é considerado como esta potência” (HEGEL, 1992, p.150). Ora, Hegel se contrapõe aqui a uma difundida crença segundo a qual a religião mais antiga e primordial consistiria na adoração das forças da natureza como o sol, a tempestade, o mar, etc. Essa noção de uma “religião primitiva” fundada no culto à natureza baseia-se em um princípio, qual seja, a constatação da impotência do homem frente às forças do mundo exterior e a consciência da fragilidade e da transitoriedade de sua vida e de seu ser. Segundo a perspectiva hegeliana, na religião da magia não se trata dessa forma de consciência de si do homem, nem de que as forças naturais sejam representadas como divindades superiores a ele mesmo como, aliás, o nome religião da natureza parece inicialmente indicar. O que é característico dessa perspectiva é que, já na primeira figura da religião, o “espiritual” é representado como superior ao “natural” (aqui está aquele “velho” elemento do “método” hegeliano... quanto mais sensual, empírico, natural, mais “inferior” ao espiritual... no caso da religião, quanto mais próxima do Conceito/Logos, mais elevada será espiritualmente tal religião). O Espírito se apresenta como um ser natural particular e determinado: como um homem empiricamente existente. A modalidade de existência do Espírito é natural e é justamente uma tal modalidade que concede nome a essa esfera. Nela, o Espírito sempre adotará uma forma de existência natural. Apesar de o Espírito encontrar-se desprovido de qualquer traço de espiritualidade – na medida em que ele se encontra submerso no mundo empírico e sua consciência de si reveste-se dessa forma natural de representação, ainda assim se constata que ele é superior à totalidade da natureza. Essa certeza de possuir um domínio sobre o mundo natural é oriunda da consciência de superioridade do Espírito diante de toda exterioridade, mesmo quando ele se representa como um ser empírico entre outros seres empíricos (aqui não é preciso muito esforço para se perceber a divergência fundamental da

leitura marxiana e de toda a perspectiva epistemológica do século XIX no que diz respeito aos estudos do fenômeno religioso. Não há nenhuma inferioridade do empírico numa estrutura de conhecimento). O defeito dessa religião natural, assim imagina a leitura hegeliana, não consiste em que o Espírito se represente como inferior à natureza, e sim em que sua espiritualidade seja uma espiritualidade natural, em que ele seja crivado por uma forma imediatamente existente e que, portanto, ainda não se determine – ele mesmo a partir de si próprio – como Espírito (por esse “caminho hegeliano” e suas conclusões teóricas, jamais a antropologia cultural do século XIX teria saído do lugar nos estudos das religiões dos primeiros povos e alavancado uma crítica pertinente ao etnocentrismo europeu!).

O que nos interessa, com respeito à religião da magia, é verificar a relação existente entre esse momento inicial da religião e o momento da separação entre natureza e o Espírito presente nas religiões reveladas (Judaísmo e Cristianismo, em particular. Porque são essas religiões o objeto de análise e crítica de Marx). Gostaríamos só de frisar, nesse ponto, que a apresentação da religião da magia é somente um artifício que pretende facilitar a compreensão do significado de uma religião mais elaborada conceitualmente. Numa própria citação de Hegel, podemos reconhecer o fio condutor existente entre essa religião inicial e o desenvolvimento subsequente do Conceito de religião:

A segunda etapa da religião é a elevação do espiritual sobre o natural. Isto pode ocorrer de duas maneiras: por uma parte, o pensamento, enquanto Deus existe para o pensamento e nada mais que para o pensamento, a abstração de Deus; por outra parte, enquanto Deus existe como individualidade concreta a qual não é somente um ser da natureza que existe de modo imediato e natural senão enquanto o espiritual domina e prevalece, porém tem que se realizar e se configurar no natural sem existir como espírito puro... (HEGEL, 1992, p.129).

Hegel nos fornece um ponto de vista, de acordo com o qual poderemos verificar o sentido do movimento que conduz da religião da magia às religiões reveladas sem estranharmos, passo a passo, as “religiões intermediárias”. Evidentemente, trata-se apenas da explicitação do sentido desse movimento e não do próprio movimento que, enquanto uma determinação progressiva/regressiva e imanente do próprio conteúdo em questão, não pode ser resumido. O que se explicita no texto acima citado é que, se a religião começa

com o movimento da unidade entre o espiritual e o natural, o passo seguinte é a cisão entre ambos. Esta separação consistirá na elevação do espiritual sobre o natural e no seu domínio sobre a totalidade da natureza, porém sem a forma de um ser empírico (em nossa opinião, Marx entendeu perfeitamente o “método hegeliano”, a ponto de se colocar diametralmente oposto a ele e sem desmerecer seu “método dialético”). Isto implica em conceber o Espírito como livre da forma externa da finitude ou na negação de sua naturalidade, assim como na afirmação de sua autonomia frente à natureza. Isso se opera, se entendemos bem o trecho citado acima, de duas maneiras diversas: na religião judaico/cristã e na religião grega. Na primeira, Deus ou o Espírito é concebido como objeto exclusivo para o pensamento, isto é, como um universal dotado da forma da universalidade. O universal, assim concebido, existe sob a modalidade do pensamento puro. Ele é, propriamente falando, um universal e, como tal, não pode aparecer sob a forma de um ser natural e sensível, de um ser particular. Aqui se deve excluir, portanto, tanto alguma suposta qualidade sensível de Deus como também a própria sensibilidade humana como uma faculdade responsável pelo acesso a ele. O universal é acessível somente através do pensamento que é, também ele, universal. Considerando que Deus não exhibe qualquer rasgo de sensibilidade, o universal será concebido nessas religiões como absolutamente distinto do particular, e isto equivale ao momento mais agudo da separação entre natureza e Espírito. Na segunda, Deus domina a natureza, porém ainda deve se expressar como algo natural. A representação de Deus é sensível, mas não porque o Espírito seja natural e sim porque o seu conteúdo se expressa objetivamente. A religião grega se diferencia da religião da magia porque nela o espírito determina a natureza e concede a esta um aspecto espiritual. O natural é utilizado como expressão do conteúdo do espiritual, como a matéria-prima do espírito. Não se trata, então, de que este esteja submerso no mundo natural, e nem que ele tome como uma modalidade de existência um ser empírico e natural como na religião da magia. O que caracteriza a religião grega é a arte – esta unidade na qual se, por um lado, o espiritual determina e conforma o natural, por outro o natural se torna a forma de exposição do conteúdo do espiritual. Nessa relação o universal não se submete simplesmente à naturalidade; pelo contrário, ele se expressa sobre uma matéria dada, porém esta é elevada à forma de arte. Ao mesmo tempo em que a natureza é elevada a uma posição mais concreta e espiritual enquanto transformada em arte, o Espírito adquire existência e aparece como um ser sensível. Nessa religião o universal adquire um Ser-aí e se determina. Porém esse Ser-aí não é uma modalidade imediata e natural, mas uma obra do próprio Espírito.

Observando a relação existente entre aquela primeira e mais primitiva das religiões e as “religiões da individualidade” espiritual citadas – a religião grega e a religião judaico-cristã –, desconsideramos o longo percurso das mediações existentes entre elas a partir desse subsídio fornecido pelo próprio Hegel. Podemos, mediante esse fio condutor, compreender o significado geral do movimento da religião determinada sem, entretanto, percorrê-lo passo a passo. Esse processo se caracteriza pela identidade de dois aspectos distintos e opostos: do ponto de vista do Espírito, do universal que se manifesta plenamente no Judaísmo/Cristianismo, e do ponto de vista da “consciência empírica” e particular que é a modalidade natural de existência do Espírito na religião da magia. Segundo o ponto de vista do Espírito que ainda não se aprofundou em si e, portanto, não se concebe como Espírito, o movimento que vai da religião da magia às religiões da individualidade espiritual consiste na construção dessa consciência de si como Espírito, na elevação à universalidade a partir de sua modalidade imediata e particular. O sentido desse movimento é o da instituição de uma esfera universal válida por si mesma e independente das determinações do mundo natural. Trata-se, então, de abandonar uma universalidade crivada pela particularidade empírica da natureza para instituir uma universalidade efetivamente universal e subsistente por si na qual o Espírito chegue a se conceber como tal. Trata-se, em última instância, da instituição do Espírito como uma individualidade e como um ser distinto do mundo natural (HEGEL, 1992). De acordo com o ponto de vista da consciência particular que se representa como potência absoluta na religião da magia, esse mesmo movimento consistirá numa redução gradativa de seu domínio na proporção em que um poder universal autônomo se consubstancia frente a ela. Trata-se, para esta consciência, de um “processo de despotencialização”, isto é, o movimento mediante o qual o Espírito deve chegar à consciência de si como algo universal deve significar o rebaixamento da consciência particular à mera exterioridade natural sem qualquer traço de espiritualidade e, portanto, absolutamente desprovida daquela potência inicial. Esse processo culminará, então, na consciência de sua nulidade (OLIVEIRA, 1981; KEVÉRGAN, 2008). O sentido do desenvolvimento conceitual subsequente à religião da magia indica, então, perda gradativa de poder por parte da consciência empírica e a substantivação de uma potência universal autônoma. Na mediada em que se opera a instituição dessa potência, a universalidade se afastará das determinações particulares da natureza e assumirá uma forma mais adequada a si, isto é, uma forma propriamente universal. Por outro lado, esse mesmo processo significará a supressão da validade incondicional e imediata da vontade particular. Nesse processo ocorrerá a instituição da

moralidade propriamente dita à proporção que despontar a nulidade do desejo subjetivo ou a sua negatividade intrínseca e se afirmar o âmbito autônomo do Espírito. Nesse movimento, o universal se universaliza (afirmação bem ao gosto do hegelianismo!) e se aprofunda em si, enquanto o particular se torna exterior e puramente natural. A fase mais aguda desse movimento de separação é, como já se pode perceber, a cisão daquela unidade indiferenciada em natureza e Espírito. Na verdade, esses termos somente adquirirão um significado para a consciência de si do Espírito no momento de sua separação. Quando a natureza abandona o seu caráter mágico e não se encontra submetida ao desejo imediato da vontade, somente então o Espírito adquire a representação – que nós já possuímos – de uma natureza objetiva ou prosaica. Do mesmo modo, somente quando a consciência de si natural e particular do Espírito assume a representação de si como uma pura universalidade indeterminada é que poderemos mencioná-lo com propriedade para aquela consciência de si do Espírito. Tratava-se, até o momento, somente de uma natureza não natural e de um Espírito não espiritual (mais um jogo lingüístico hegeliano, entre inúmeros que encontramos pelo caminho!), isto é, de uma natureza que não corresponde ao nosso conceito de uma natureza objetiva e exterior e de um Espírito que não corresponde ao nosso conceito de um Espírito universal e independente. Hegel sugere, mediante aquele fio condutor geral do plano da religião determinada, que do primeiro momento da identidade entre o espiritual e o natural segue-se o momento de elevação do Espírito sobre a natureza. Sugere ainda que há, nesse segundo momento, duas maneiras de essa elevação ocorrer: a religião judaico/cristã e a religião grega. Consideradas do ponto de vista da elevação do princípio espiritual sobre o princípio natural, Hegel mantém uma relativa igualdade sistemática entre estas religiões, pois, deste ponto de vista, e somente deste ponto de vista, não há qualquer especificação da articulação existente entre elas. Isto não quer dizer que, para ele, elas ocupem uma mesma posição segundo a lógica interna do Conceito. A articulação entre essas figuras da religião será objeto da sequência de *O conceito de religião*. É importante destacar que a religião da magia representa a unidade indeterminada entre Espírito e natureza. Essa unidade indeterminada é uma unidade na qual nem o Espírito aparece como Espírito nem a natureza aparece como natureza. A representação de natureza e de Espírito somente se tornará efetiva para o Conceito de religião quando a cisão entre eles se tornar efetiva. E isto somente ocorre na esfera das religiões da individualidade espiritual. O desenvolvimento posterior dessa unidade indeterminada pode ser compreendido, então, como o processo mediante o qual o Espírito torna-se Espírito e a natureza torna-se natureza. Em outras palavras, trata-se da ruptura progressiva daquela

indiferenciação originária entre o universal e o particular. Na religião da magia, a consciência de si do Espírito ainda não é espiritual. Porém, para o Espírito, o seu ser equivale a essa consciência de si não espiritual: nela o Espírito é um não-espírito. Quando se estabelece a diferenciação daquela unidade originária, então o Espírito se sabe como Espírito. Para que ele chegue a essa consciência de si espiritual, é necessária a cisão entre o universal e o particular e, então, o Conceito de religião exige o advento de religiões como o Judaísmo e o Cristianismo. Observemos uma crítica de Marx a essa “forma conceitual” de pensar o efetivo numa análise extraordinária da *Fenomenologia* de Hegel: “É pensar exteriorizado que, por essa razão, faz abstração da natureza e do ser humano efetivo; o pensar abstrato” (MARX, 2004, p.120). Para nós, Marx define em pouquíssimas palavras aquilo que é a forma do pensar hegeliano sobre a realidade e, conseqüentemente, a maneira de pensar a religião. Hegel foi absolutamente fundamental para Marx trabalhar num outro caminho de pensar e situar a religião (cristã/judaico) na história. A linguagem abstrata e muitas vezes hermética de Hegel não amedrontou o jovem Marx, que o enfrentou desde o início sem preconceitos ou reducionismos, presentes na chamada “esquerda hegeliana”.

A perspectiva hegeliana presente no trato da religião pretende destacar, obedecendo à lógica da relação entre os momentos históricos exteriores e a interioridade do Conceito, do conteúdo das religiões históricas, aquilo que se converte em novidade do ponto de vista do movimento de concreção da ideia de Deus (ARAÚJO, 1981). Não se trata, portanto, de encontrar, na análise das religiões históricas, o que nelas é sempre idêntico ou o que delas permanece imutável apesar de sua diversidade. É a diferença existente entre diversas religiões que receberá um fio condutor conceitual que, por sua vez, demonstrará a identidade de todas elas na perspectiva do Espírito que progride nesse regresso a si. É um lugar comum da história das religiões a formação de que o “monoteísmo é uma criação originária introduzida pela religião judaica” (ELIADE, 1994, p.151). Entretanto, a diferença existente entre o politeísmo das religiões da natureza e o monoteísmo não reside, segundo *O conceito de Religião*, simplesmente na questão quantitativa que, inicialmente, nos parece ser o aspecto fundamental envolvido quando analisamos estes dois grandes grupos de religiões históricas. Com efeito, a compreensão adequada do conteúdo do monoteísmo de se desvincular da questão mais imediata da quantidade a que o próprio termo parece nos conduzir, confirma a leitura de Hegel. Afirma Manfredo Araújo Oliveira ao comentar o conceito de religião de Hegel: “O que está envolvido não é a diminuição aritmética do número de deuses, mas uma nova categoria religiosa” (OLIVEIRA, 1981, p.89). Podemos exemplificar essa ideia destacando a característica fundamental do Deus

dos hebreus na sua diferença em relação aos politeísmos das religiões da magia. Hegel afirma: “A ideia básica da religião israelita é que Deus é supremo. Não há nenhum reino acima ou além dele que limite a sua soberania absoluta. Ele é complemento distinto do mundo” (HEGEL, 1992, p.197). Na ótica hegeliana, essa “supremacia” do deus hebreu (e cristão por extensão de influência) deve ser compreendida como a afirmação de que Deus não é dependente da natureza ou de qualquer outra circunstância e também que ele não se vincula diretamente a nada que seja finito.

A noção de “supremacia” divina pode ser melhor compreendida no esquema hegeliano se considerarmos uma das idéias básicas do politeísmo. Neste há sempre uma narrativa do nascimento dos deuses, da forma de conquista de seu poder, da história de seus amores, etc. Todos esses aspectos vinculam os deuses a um estado de coisas, isto é, a uma circunstância particular e são também uma maneira de antropomorfizá-los. Todas essas características remetem a um único princípio que podemos denominar de “naturalidade dos deuses” (ELIADE, 1994, p.157). O nascimento, por exemplo, é a explicação da origem a partir de uma substância originária – ou de um outro deus que, por sua vez, se originou dela. A existência de uma origem dos deuses nas narrativas politeístas determina não somente a sua dependência com relação a um estado de coisas originário como também a sua igualdade de natureza com os homens. De fato, este estado originário do qual os deuses provieram, essa matéria da qual eles emergiram é, também, a matéria originária dos homens e do mundo natural. Portanto, não há, do ponto de vista de suas respectivas naturezas, uma diferença entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses. Isto estabelece a possibilidade de uma identificação do homem aos deuses – possibilidade de que o homem se torne, por exemplo, imortal como um deus. A possibilidade de se igualar aos deuses advém de que ambos possuem a mesma origem, são feitos de uma única substância primordial. As qualidades presentes em seres superiores estão ao alcance de outros seres dotados da mesma natureza, porém de um grau inferior de perfeição. A diferença entre esses mundos é, portanto, somente de grau e não de natureza: tudo o que existe é somente manifestação humana, divina ou natural de um estado de coisas primordial. Os deuses são parte de um mundo tanto quanto os homens o são. Estes podem, dessa forma, ascender à divindade, chegar ao poder que os deuses já possuem, ao estágio divino da existência. O estágio da divindade é somente um estágio superior ao dos homens, mas sempre um estágio dentro do mesmo mundo dos homens e, portanto, um estado representado como possível para estes. No monoteísmo, ao contrário, Deus é um ser absolutamente distinto do mundo natural. A diferença do monoteísmo em relação ao

politeísmo provém, prioritariamente, do fato de ser Deus um ser supremo e, como tal, absolutamente distinto da natureza e não de sua exclusividade como Deus. De fato, essa exclusividade pode ser compreendida como consequência de sua supremacia e de sua independência com relação ao mundo natural: somente ele possui esse poder e essa autonomia, argumenta Hegel. Do ponto de vista que aqui nos interessa (o de Hegel), não é significativa uma discussão acerca do surgimento do monoteísmo a partir do politeísmo. A discussão histórico-empírica de como Israel chegou ao monoteísmo e outros povos não conseguiram ou não tiveram interesse de chegar a tal monoteísmo é completamente estranha aos propósitos de Hegel (o que jamais seria para a leitura de Marx, por exemplo). Para ele o que interessa é a figura que essa religião forjou – isto que pode ser objeto de uma ciência filosófica da religião – e não as condições contingentes que possibilitaram a esse povo chegar a ela. No pensamento de Hegel, o contingente enquanto tal não possui interesse para a ciência filosófica (tema extraordinário para explicitar as diferenças entre Marx e Hegel. O ponto de partida de Marx é o da *economia política*, típica “ciência do contingente”, e isto muda tudo na perspectiva marxiana). Para Hegel, o conceito de um Deus único e universal se vincula diretamente com o da subjetividade na medida em que essa universalidade é indeterminada, ou seja, ela é uma negatividade em si mesma indiferenciada. É importante avançar nesse ponto com cautela. A subjetividade é definida por ele da seguinte forma: “A subjetividade espiritual é libérrima potência da autodeterminação de modo tal que esta não é nem possui outro conteúdo que o Conceito; nesse mesmo autodeterminar-se não há outra coisa que não ele mesmo” (HEGEL, 1992, p.93). Por subjetividade Hegel compreende que o conteúdo de Deus é exclusivamente a partir dele mesmo, isto é, que Deus é o fundamento exclusivo do ser que ele é. O que se apresenta como conteúdo do Conceito de Deus é posto por ele mesmo mediante a autodeterminação do seu si. Isto configura não apenas a sua independência com relação à totalidade das determinações particulares da natureza, como também a sua completa indiferença com relação aos deuses. O Deus único, o Deus de Israel, não é afetado por nada que lhe seja exterior e não se encontra submetido a nenhum tipo de circunstâncias externas. O Espírito é, então, essa atividade universal e pura que se determina em si mesmo, ou seja, a pura subjetividade. Aqui o esquema metafísico hegeliano está chegando ao seu ponto mais alto e pavimenta o terreno para o seu conceito chave, a saber, o de absoluto (não é gratuito que Marx faz uma violenta crítica satírica na obra *A Ideologia Alemã* ao conceito de absoluto e de como ele marca a filosofia clássica alemã).

Se atentarmos para o sentido genérico do Antigo Testamento, perceberemos a presença dessa mesma noção monoteísta. O livro do Gênesis é iniciado com as seguintes palavras: “*No princípio Deus criou o céu e a terra.*” O que está em questão é, desde o início da narrativa, a relação existente entre Deus e o que foi por ele mesmo criado, entre ele e a sua manifestação, entre Deus e a determinação posterior de sua subjetividade, enfim “entre ele e ele mesmo” (essa afirmação final será considerada absurda por toda tradição materialista ocidental, a começar por Epicuro!). Não há na Bíblia judaico/cristã qualquer referência à “vida pregressa” de Deus ou às suas aventuras anteriores ao advento da criação. Ele não é um ser que tenha conquistado o topo do mundo como prêmio por uma batalha travada com uma geração anterior de deuses ou que tenha adquirido seu poder a custa de qualquer artifício. Tudo o que diz respeito a Deus já se encontra nele desde sempre e somente pode ser produto de sua atividade sobre si mesmo. O que interessa à narrativa bíblica e a Hegel é somente a forma pela qual Deus se relaciona com o mundo criado – que é “externação do seu universal”- e não com as questões relativas ao advento de seu poder ou a origem de alguma de suas faculdades divinas. A temática bíblica incide sobre os aspectos da relação do Espírito com o seu Ser-aí, isto é, com o momento da exterioridade do universal. Ela se desvincula, então, desde o seu início, daquela temática mitológica das religiões politeístas por desconsiderar os aspectos vinculados à origem de Deus. Essa concepção de “origem abstrata/conceitual” do Deus judaico/cristã o que será um ponto central de discórdia entre Hegel e Marx. Sem pretender ser “panfletário”, podemos afirmar que aqui está uma divergência básica entre materialistas e idealistas.

Se considerarmos o politeísmo e o monoteísmo numa sequência puramente histórica – portanto em termos daquele “empirismo espiritual” já referido – poderemos verificar que há uma ruptura completa da sequência das religiões em questão que, justamente, não pode ser explicada nesses termos. Na Bíblia, ao contrário das narrativas politeístas, está sempre a idéia de existir um único Deus onipotente e absoluto; não há qualquer dúvida com relação à existência de Deus (ele torna-se uma evidência). O debate que se instaura na narrativa bíblica é um debate relativo ao culto do Deus único e nunca um debate com respeito à sua existência. Os primeiros questionamentos sobre existência ou não de deuses é uma temática presente nas primeiras filosofias materialistas na tradição grega. Filosofias estas que nunca foram hegemônicas no pensamento Ocidental segundo Michel Onfray, muito pelo contrário. Afirma o autor na sua - *Contra-história da filosofia*:- “Em nossa velha Europa os anais da disciplina filosófica se estabelecem do ponto de vista idealista. Conscientemente ou não” (ONFRAY, 2008, p.15). E ainda “A filosofia,

confiscada desde o idealismo alemão pela universidade, templo da razão hegeliana, é tida quase sempre como uma ciência da lógica” (ONFRAY, 2008, p.16). Voltando, podemos afirmar que, quando Hegel destaca a subjetividade como uma característica da religião judaico/cristã, ele se refere exatamente a essa absoluta consistência de Deus consigo mesmo e à ausência de um processo exterior ou natural dos quais as suas qualidades pudessem ser um “resultado”. Tudo o que diz respeito a Deus é oriundo dele mesmo desde sempre, ele é somente aquele que é que e que não se encontra condicionado por nenhuma circunstância ou acontecimento externo. O Espírito não possui, dessa forma, qualquer relação de dependência com a natureza. O ponto de partida da religião judaico/cristã é, então, a concepção de Deus como um ser absoluto e supremo, como uma potência infinita e universal que se autodenomina. Mesmo tomando a especificidade do Cristianismo onde o Deus se encarna na condição humana, a tese hegeliana não se invalida, pois o Deus cristão mesmo depois da morte, “volta” a ser o absoluto e supremo que sempre foi (estranha dialética ou ginástica conceitual?). Para Hegel, a subjetividade divina envolve também a determinação de um conteúdo particular pois ela consiste exatamente em uma reflexão da universalidade sobre si, em uma diferenciação interna na qual o sujeito se toma a si mesmo como objeto e, enquanto se objetivava, devém sujeito. O que caracteriza a subjetividade é, então, esse movimento de reflexão no qual o sujeito se diferencia de si mesmo ao se tomar como objeto para a sua consciência e se afastar da “imediatidade da indeterminação” (OLIVEIRA, 1981, p.95). O que se apresenta como objeto para o sujeito é posto pelo próprio sujeito e é diferenciação da pura universalidade do seu si. Qualquer marxista ficaria espantado com uma afirmação dessa natureza, que mais parece um jogo de palavras... só que não podemos esquecer que Marx se defronta e enfrenta por dentro este “estilo de Hegel” e sua linguagem já nos *Manuscritos* de 1844, na parte intitulada: *Crítica da dialética e da filosofia hegeliana em geral*. Nesse comentário à *Fenomenologia* de Hegel, Marx quase “mimetiza” a linguagem hegeliana. Afirmamos quase, porque a perspectiva do pensador alemão é demonstrar o que ele mesmo chama de “duplo erro de Hegel”, trabalhando por dentro a filosofia do próprio, tema que trataremos na segunda parte do trabalho. Nosso objetivo é seguir o máximo possível os passos de Marx, e tentar reconstruir modestamente um fio condutor da sua construção da crítica da religião.

Na perspectiva hegeliana, a novidade apresentada pela religião judaico/cristã é o fato de nela surgir um Deus que se determina, isto é, um Deus absoluto, onipotente e que é sujeito, o que corresponde perfeitamente à sua construção lógico-conceitual... Logo no início de *A Ideologia Alemã*, Marx afirma perplexo: “A nenhum desses filósofos ocorreu a

ideia de perguntar sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material.” (MARX & ENGELS, 2007, p.84). O que chamamos a atenção nesse ponto é que uma construção teórica pode ser conceitualmente lógica e não ter nada a ver com a realidade material... Eis a justificativa idealista da religião e que, para nós, a obra de Marx é a primeira grande crítica fundamentada a essa perspectiva idealista. Dizer que Deus é dotado de subjetividade equivale, na ótica hegeliana, à afirmação de que ele é o sujeito de uma proposição no sentido exposto pelo próprio Hegel logo no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*: “O Si é um sujeito representado com o qual o conteúdo se relaciona como acidente e predicado. Esse sujeito constitui a base à qual o predicado está preso, e sobre o qual o movimento vai e vem... Mas é o Conceito que se move” (HEGEL, 1992, p.55). Segundo Hegel, não é sob a forma de uma substância que permanece imune a seus predicados (Hegel supera a concepção Platônica de Deus), e sim como um sujeito que se manifesta e que expõe seu conteúdo em predicados particulares que são, por sua vez, o si diferenciado do sujeito. Deus, enquanto subjetividade, é dotado de determinação que é a particularização de sua universalidade inicialmente indeterminada. A essência do Espírito não permanece como uma substância inerte em si mesma; ela torna-se outra - aqui está a raiz “filosófico-teológica” do cristianismo em Hegel, e lugar da crítica radical de Marx a essa perspectiva de entender a religião no mundo moderno. Na tradição judaico-cristã, o absoluto é sujeito, isto é, ele se determina livremente. Impossível, para nós, não pensar no contraponto de Marx a uma concepção de sujeito religioso: “Pensar exteriorizado que, por essa razão, faz abstração da natureza e do ser humano efetivo” (MARX, 2004, p.120). Continuando na lógica hegeliana, a diferença não somente penetra no seu interior como diferença real, como também é originária dele próprio e de sua atividade. O que se diferencia como o “material” que se particulariza: ele é sujeito e o objeto. O finito se apresenta como um momento oriundo do movimento do sujeito, como a determinação e a particularização do absoluto. O hegelianismo valoriza o aspecto da ruptura da pura indeterminação da universalidade como o momento de subjetivação do sujeito ou de sua diferenciação interna e como o momento no qual o Espírito atinge a consciência de si como tal. Esse momento de diferenciação e de particularização, está presente com um caráter positivo na religião judaico/cristã. É o momento da criação do mundo. É somente a partir dessa cisão do sujeito absoluto que se inicia a relação essencial entre Deus e a natureza, que é, justamente, o produto de sua autodeterminação. De acordo com Hegel, na criação o finito se apresenta como um momento oriundo do movimento do sujeito que se diferencia em si mesmo e que, então, adquire a forma da finitude (numa afirmação dessa natureza, isto que chamamos de

“metafísica do conceito” hegeliano perde todo e qualquer limite numa dada ordem material). Aqui já se expressa que a totalidade do mundo natural possui seu fundamento no Espírito, isto é, que o particular é o aparecimento do universal. O princípio espiritual não pode, por isso mesmo, se identificar com um ser finito como na religião da magia na medida em que, agora, se representa que toda a natureza é criada pelo Absoluto. Observe-se que o particular não é mais um limite insuperável para o Espírito ou uma forma que ele deva necessariamente possuir por não se conceber como Espírito. Aqui, pelo contrário, a verdade do particular consiste em ser posto pelo universal e nisso consiste a negação da imediatidade e da autonomia do sensível ou, em termos hegelianos, “a verdade do particular é o universal” (HEGEL, 1992, p.183). O Espírito atingiu a pura universalidade e existe independentemente de todo e qualquer aspecto finito e o finito não pode mais ser representado como independente e dotado de uma essência autônoma, já que ele é um ser criado ou posto (percebamos desde já que as conclusões de Marx sobre a função social da religião levarão a resultados diametralmente opostos aos de Hegel. Dominado pelo universo religioso, o sujeito jamais poderia ser autônomo).

Se ainda temos em vista a religião da magia, verificamos que, nesse ponto, se opera uma conversão do finito, que se apresentava como algo dado e como uma forma que se impunha ao princípio espiritual, em algo posto por Deus e, portanto, como dependente dele. Esse mesmo Deus se converte, por sua vez, em um ser dotado de um si que se diferencia e que põe o finito. Nisso consiste a elevação do Espírito à consciência de si como Espírito, o abandono daquela sua consciência marcada pela finitude do princípio natural e a sua autodeterminação como um sujeito dotado de espiritualidade. Com o conceito de Absoluto, esta pura universalidade e independência do Espírito, se vinculam ao momento posterior do desenvolvimento do Conceito que é o de sua cisão ao produzir um outro a partir de si. Para Hegel, a criação é um momento necessário do conceito de Absoluto, pois sua universalidade, essa negatividade que reflete em si, deve adquirir um conteúdo. Isso significa que Deus, inicialmente, é um ser desprovido de conteúdo e o seu conceito carente de determinações. A criação do mundo é, por conseguinte, uma necessidade decorrente da abstração inicial do Conceito, de uma imperfeição. A natureza não é um produto do excesso de realidade de Deus ou de sua superabundância, e sim de uma necessidade de tornar-se Espírito. O verdadeiro não é o Espírito que permanece em si mesmo, no éter vazio da indeterminação. O verdadeiro é o Espírito que é em si e para si, que se aprofundou no seu si, que se fez outro e retornou a si como Espírito concreto e consciente de si. Uma pergunta chave: então qual é a religião que tem tais características

desse processo conceitual hegeliano? A religião judaico/cristã, sem dúvida! Aqui mata-se uma possível charada do esquema hegeliano: ele ainda é um esquema teológico, mesmo que secularizando²⁵ categorias filosóficas. Marx fará tal leitura afirmando: “Ele (Hegel) somente encontrou a expressão abstrata, lógica, especulativa para o movimento da história, a história ainda não efetiva do homem.” (MARX, 2004, p.118) Por dentro do próprio esquema hegeliano, usando sua linguagem, Marx começa a desmontar essa estrutura lógica que permanece presa ainda a um modelo metafísico. Na crítica marxiana, a presença da obra de Hegel e sua “dialética conceitual” é ponto de partida, jamais ponto de chegada (é o que pretendemos demonstrar na segunda parte deste trabalho). Entre 1843 e 1844, Marx começa o “desmonte crítico” do sistema hegeliano no contato fundamental com a obra de Feuerbach. Partimos das observações feitas por Jose Paulo Netto num texto intitulado: *Marx, 1843: o crítico de Hegel*, onde ele afirma:

A esmagadora maioria dos analistas considera que a matriz dominante da Crítica (texto de Marx) é o trabalho que Feuerbach vinha desenvolvendo desde 1839” (...) “Não resta a menor dúvida, como quer Lowy, de que o ponto de partida de Marx, no enfrentamento de 1843 com Hegel, é antropológico, e no sentido de Feuerbach (NETTO, 2004, p.21).

Hipóteses confirmadas pelo trabalho de Celso Frederico e Benedicto Sampaio: *Dialética e materialismo: Marx, entre Hegel e Feuerbach*. Aqui eles afirmam:

A influência de Feuerbach foi decisiva na formação do pensamento de Marx. Presença marcante nas obras juvenis de Marx, o crítico da alienação religiosa é ainda pouco conhecido do público brasileiro. Apontado quase sempre pela conversão de Marx ao materialismo, Feuerbach continua sendo um desafio para estudiosos de Marx (FREDERICO & SAMPAIO, 2006, p.07).

²⁵ Utilizamos aqui a palavra “secularização” no sentido dado por Giacomo Marramao no seu livro: *Céu e Terra: genealogia da secularização* e acreditamos que ele se encaixa perfeitamente nessa leitura do estilo hegeliano. “Através destes deslocamentos e ampliações de significado, ela (a secularização) ascendeu gradualmente ao status de categoria genealógica capaz de sintetizar ou expressar unitariamente o desenvolvimento histórico da sociedade Ocidental moderna, a partir de suas raízes judaico/cristãs” (MARRAMAIO, 1997, p.15). Também trabalhamos com um ensaio brilhante sobre Feuerbach e o tema da secularização escrito por Marcel Xhaufflaire, intitulado: *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*.

Assim, passamos dos comentários a Hegel e sua presença na crítica de Marx à religião para a influência de Feuerbach que, para muitos comentadores de Marx, não foi pouca na elaboração marxiana de sua crítica moderna da religião.

Começemos com duas citações importantes no nosso esquema para compreender a presença da filosofia de Feuerbach e de sua crítica do Cristianismo na obra de Marx. A primeira é de Engels:

Foi então que apareceu *A essência do Cristianismo* de Feuerbach. De uma penada reduziu a pó toda contradição, repondo o materialismo no trono, sem desvios... É preciso ter-se experimentado pessoalmente a ação libertadora desse livro para fazer uma idéia dela. O entusiasmo foi geral: todos fomos momentaneamente feuerbachianos. Pode-se ver pela leitura de *A Sagrada família* com que entusiasmo Marx saudou a nova maneira de ver e até que ponto – apesar de todas as suas reservas – foi influenciado por ela (ENGELS, s/d, p.177).

A segunda é do próprio Marx: “Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um contraponto sério, crítico e o único que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, ele é em geral o verdadeiro triunfador da velha filosofia” (MARX, 2004, p.117). Por essas duas citações estratégicas, podemos medir a importância da obra de Feuerbach nos trabalhos do jovem Marx. Nas citações elogiosas a Feuerbach feitas por Marx e Engels, uma coisa é certa: repor o materialismo no seu lugar naquele momento do século XIX era fazer um acerto de contas com a herança hegeliana, em que a crítica da religião tinha um papel preponderante. “No caso da Alemanha, a crítica da religião chegou, no essencial, ao seu fim; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2005, p.145). Afirmção programática de Marx logo no início do texto introdutório sobre a crítica da filosofia do direito de Hegel. Feuerbach é o responsável por elevar a crítica da religião na Alemanha ao seu ponto mais alto e tal crítica não podia mais retroceder a Hegel. Antes de entrarmos propriamente na obra máxima de Feuerbach, que marcou o pensamento do jovem Marx na crítica da religião, *A Essência do Cristianismo*, de 1841, faremos uma pequena nota de um percurso intelectual de Feuerbach, que, de certa forma, foi um pouco de Marx também.

Ainda que um hegeliano fervoroso enquanto estudante, durante dois anos, nos cursos de Lógica ministrados por Hegel em Berlim, Feuerbach adotou, posteriormente, uma posição frontalmente contrária ao seu grande mestre Hegel. A partir de então, ao fundamentar suas próprias teorias, gradativamente tomou distância teórica em relação ao pensamento em voga, principalmente à filosofia da religião e ao idealismo. Isto não significa que o idealismo não lhe tenha sido importante. Pelo contrário, parece mesmo que foi condição básica para a efetivação de sua teoria²⁶. Contudo, Feuerbach levou consigo uma considerável herança hegeliana e, assim, inclusive, deu continuidade, até certo ponto, à filosofia da religião do jovem Hegel no que diz respeito ao debate entre “*Fé e Saber*”.²⁷ O conceito feuerbachiano de religião teria uma aproximação com os escritos do jovem Hegel, em que a religião é “assunto do coração” e distinta da teologia, que é “assunto do entendimento”. Não é “pura ciência de Deus (doutrina)”, mas influi na sensibilidade e vontade (HEGEL, 2007, p.23). Desse modo, podemos situar Feuerbach entre o fim da filosofia do absoluto hegeliano e a pré-história do marxismo. Justamente neste contexto de transição convém situar também a evolução do itinerário intelectual de Feuerbach. Nesta perspectiva, o próprio Feuerbach resume sua evolução espiritual nos seguintes termos: “Deus foi meu primeiro pensamento; a razão, o segundo; o homem, o terceiro e último” (FEUERBACH, 2005, p.100). Através desta afirmação, podemos perceber os períodos principais de seu pensamento. Num primeiro momento, ocupa-se com a tematização acerca de Deus, como estudante de teologia em Heidelberg (segue uma linha comum aos pensadores do romantismo e do idealismo alemão), onde entrou em contato com um teólogo importante, Karl Daub. Posteriormente dirige-se para Berlim, onde completa seus estudos. Por fim, afasta-se do idealismo hegeliano, assumindo uma posição materialista. Com efeito, não é difícil, então, perceber nessas formulações a evolução e a tensão que acompanham a reflexão feuerbachiana entre pensamento e ser, céu e terra, abstrato e concreto, mediação e imediatez, etc., cujos ecos se podem descobrir, já em pleno período antropológico, na edição de *A Essência do Cristianismo*, e que, imediatamente depois disso, nos anos 1842-1843, o levariam a um distanciamento definitivo de Hegel. Esse distanciamento pode ser verificado com maior nitidez quando Feuerbach assumiu

²⁶ Para instrumentalizar nossos comentários à obra de Feuerbach, utilizamos os trabalhos da filósofa lisboeta Adriana Veríssimo Serrão, reconhecidamente, uma das maiores comentadoras de Feuerbach no mundo. Tem uma obra volumosa intitulada: *A humanidade da razão: Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Foram-nos muito úteis também, os textos de Feuerbach (1839-1846) organizados por ela num volume intitulado: *Filosofia da sensibilidade*.

²⁷ Texto publicado recentemente em português com tradução e introdução de Oliver Tolle direto do texto alemão.

abertamente a diferença entre sua filosofia da religião e a de Hegel, afirmando: “Sou astronomicamente diferente dos filósofos que arrancam os olhos da cabeça para poderem pensar melhor; eu, para pensar, necessito dos sentidos” (FEUERBACH, 1988, p.27). Além de uma afirmação bonita e bem formulada dentro de um fino sensualismo, o pensador alemão trouxe à tona o mundo sensível, fundamentando a história a partir do homem, e não mais no idealismo abstrato explicado pela “teologia hegeliana”. Note-se, por exemplo, a afirmação preciosa de Celso Frederico, num estudo sobre o jovem Marx: “A filosofia de Hegel, pelo recurso da abstração, separa o ser de seus predicados; a religião como alienação, projeta os predicados humanos fora do homem, na imagem de Deus” (FREDERICO, 1995, p.36). Essa afirmação de Frederico confirma a nossa leitura da filosofia da religião de Hegel. De volta ao itinerário feuerbachiano, entendemos que após a morte de Hegel, em 1831, manifestou-se um clima de tensão. O que estava em jogo naquele momento era a herança intelectual que se fazia presente nos discípulos hegelianos. Houve, a partir de então, um rompimento entre os discípulos: de um lado a “direita”, que interpretava o sistema hegeliano como uma realidade consumada, direcionada para a defesa da monarquia prussiana. Esta ala foi uma fiel defensora dos ideais hegelianos na tentativa de conservar suas tendências. A outra ala, a “esquerda”, assumia a dialética hegeliana para criticar o Estado prussiano (o real estado prussiano não era modernamente racional) e o cristianismo alemão. Os estudiosos do pensamento alemão nesse período (1831-1848) afirmam que a controvérsia teórico/ideológica entre direita e esquerda hegelianas deu-se até Marx e Nietzsche, em torno da questão religiosa²⁸. Precisamente nesse ponto estava montada uma divergência fundamental entre esquerda e direita hegelianas. Assim, a direita interpretou o pensamento de Hegel para justificar e legitimar o conteúdo doutrinal do Cristianismo no âmbito do hegelianismo e tentar um acordo entre religião e filosofia. Já a esquerda hegeliana, ao contrário, substituiu inteiramente a religião pela filosofia, negando ao Cristianismo qualquer elemento de transcendência e reduzindo a religião de mensagem divina a fato historicamente humano (SOUZA, 1992; SERRÃO, 1999). Deste modo, a esquerda baseava-se no fato de que, para Hegel, a religião não é razão, mas sim representação, sendo, portanto, redutível a “mito” e, conseqüentemente,

²⁸ Para nós, o principal trabalho em português sobre as origens e o debate teórico que caracterizou a direita e a esquerda hegelianas é a pesquisa de José Crisóstomo de Souza, intitulada: *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem- hegeliano*, publicada pela editora da UFBA. Trata-se de um trabalho em nossa língua. Percorre as duas principais questões que alimentavam o debate entre esquerda e direita hegelianas, a saber, a posição sobre o Estado prussiano e o papel político-teológico do Cristianismo alemão. Temas essenciais nos escritos primeiros de Marx (ele mesmo pertencente inicialmente à esquerda hegeliana). Esse trabalho do José Crisóstomo foi de fundamental importância no nosso estudo pelo seu caráter histórico-filosófico em torno do pensamento alemão, exatamente no período que transcorre a nossa pesquisa.

“alienação” (palavra-chave na segunda parte do nosso trabalho em que a perspectiva marxiana a redefine numa outra perspectiva que não será mais a hegeliana ou feuerbachiana). Na leitura da esquerda hegeliana, já estaria no próprio Hegel (de maneira ainda idealista/abstrata) a idéia de que a religião é também um fato humano e que a questão de Deus é uma questão do homem, e com isso acaba por negar a sobrenaturalidade da religião e da “transcendência divina”. No fundo, porém, conserva ainda uma concepção religiosa e teológica da filosofia como “ciência do absoluto”. Tanto é verdade que designa ela o mesmo conteúdo da religião (os nossos comentários anteriores a Hegel e às suas *Lições de filosofia da religião* foram exatamente nessa direção). Contudo, o golpe final contra a religião e a linguagem hegeliana foi dado por Feuerbach. Nesse contexto ele escreveu a sua obra máxima *A Essência do Cristianismo*. Foi então que chegou à conclusão de que a razão e fé, a filosofia e teologia, iluminismo e Cristianismo são inconciliáveis. Deste modo, Feuerbach deduz que o “Ser Absoluto”, o Deus dos homens, é seu próprio ser e com tal idéia define o rumo de uma primeira crítica de Marx e Engels à religião. Afirma Feuerbach: “Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus é o conhecimento que o homem tem de si” (FEUERBACH, 1988, p.55). Feuerbach admite, assim, a unidade do infinito e do finito. Esta unidade, porém, não se realiza no Absoluto, como para Hegel, mas no homem, pois a unidade de Hegel é ainda uma teologia. Com isso, Feuerbach opera a virada de Hegel e da religião. Ora, segundo Adriana Veríssimo, “A teologia aí é reduzida à antropologia. Deus, religião e imortalidade são destronados e é proclamada a república filosófica na qual o homem é deus para o homem” (SERRÃO, 1999, p.150). Por conseguinte, a tese fundamental de Feuerbach em relação a Hegel é a seguinte: “O mistério da teologia é antropologia” (FEUERBACH, 2005, p.126). Portanto, o homem torna-se o ponto de partida da nova filosofia; mas o homem não mais como puro pensamento, e sim também na sua realidade de ser natural, corpóreo, na sua integralidade. Assim, real é o homem não como puro pensamento, mas como indivíduo, organismo e corpo. Impossível tal tese passar despercebida por Marx na década de 40 do século XIX e não ser ponto de partida de uma substancial crítica da religião. Já em Hegel, o pensamento é o sujeito e o ser é um predicado do pensamento. Contra essa forma abstrata de raciocínio, Feuerbach propõe que se ponha de lado a especulação pura, o ser abstrato, Deus, e que se parta do ser real, do homem e da natureza. Portanto, para Feuerbach, o homem é um “corpo consciente”. Com isso, também as necessidades naturais do homem entram na

problemática filosófica; segundo Adriana Veríssimo, necessidades tais como: “Aqueles que dizem respeito à natureza que o circunda e às relações com os outros homens, com a sociedade, onde ele encontra sua liberdade e a sua infinidade” (SERRÃO, 1999, p.187). Nessa perspectiva, como dizíamos, de que o homem é um “corpo consciente” e de necessidades, é necessário, então, na visão feuerbachiana, considerar o Eu não no isolamento. É neste sentido que Feuerbach afirma: “A verdadeira dialética não é o monólogo do pensador solitário consigo mesmo, é diálogo entre o eu e o tu” (FEUERBACH, 2005, p.86). É necessária a relação do eu com o tu como sendo seu sujeito de comunicação e de amor: o homem é o eu e o tu na sua reciprocidade. Portanto, na relação social todo homem adquire consciência de si e do gênero humano, e é tanto mais ele mesmo quanto mais esta consciência atua. Assim, podemos concluir: “O princípio supremo e último da filosofia é, pois, a unidade do homem com o homem” (FEUERBACH, 2005, p.61). Feuerbach criticou a filosofia hegeliana com muita precisão; disse que esta se vincula muito à idéia e à religião, ignorando as necessidades do homem concreto.

Antes de Marx escrever sua crítica a Hegel, Feuerbach em 1839 já havia escrito um opúsculo intitulado *Para a crítica da filosofia de Hegel* (texto incluído na coletânea de ensaios de Feuerbach organizada por Adriana Veríssimo Serrão, intitulada: *Filosofia da sensibilidade: 1839-1846*), onde afirma ser a filosofia hegeliana incapaz de instaurar uma nova realidade, uma vez que a absolutização impede a criação do novo. A “nova filosofia” veio para substituir a religião, isto é, substituir a “mitologização divina” pelo reconhecimento da “divindade humana”. Feuerbach pretendia elevar o homem, uma vez que, se a religião se apresenta como expressão de amor, bondade e razão, qualidades genéricas do homem, é porque elas são expressões do próprio homem. Contra o pensamento especulativo, Feuerbach acentuou a realidade imediata da natureza humana. O novo objeto da filosofia feuerbachiana é, portanto, substituir a reflexão abstrata pela “intuição sensível”. Trata-se, por conseguinte, do autoconhecimento humano, ou seja, conhecimento de si mesmo e da essência genérica. A partir de então, ocorre, através de Feuerbach, a ruptura entre a filosofia e a religião, o humano e o divino, que Hegel ilusoriamente pensara ter resolvido. Nestes termos, o pensamento feuerbachiano é uma reação ao fundo teológico da filosofia de Hegel, sendo que a “essência da teologia é a essência do homem projetada fora do homem; a essência da lógica de Hegel é o pensamento transcendente, o pensamento do homem colocado fora do homem” (SERRÃO, 1999, p.148). Assim nasce a alienação religiosa, isto é, abandonar a Deus a efetivação dos

próprios valores, encarregando-o de uma missão que cabe ao homem realizar. Na ótica de Feuerbach, precisamos inverter a filosofia especulativa para possuir a “verdade desvelada”, numa afirmação que cabe perfeitamente na perspectiva do jovem Marx. Adriana Veríssimo Serrão nos diz: “Feuerbach constata uma segunda forma de alienação: a religião. Para ele, o pensamento religioso separa o homem de sua essência, para depois buscar imaginariamente a unidade do homem com Deus. Assim, para Feuerbach, há duas formas de alienação, sendo a primeira a abstração e a segunda a religião” (SERRÃO, 1999, p.179). Ora, interessa observar que com essa crítica, com essa nova proposta de filosofia, Feuerbach introduz o homem como sendo o “ser supremo”. Esta contribuição levou à adesão momentânea de toda a esquerda hegeliana. Mas, sobretudo, convém registrar que quem recebeu a maior influência da filosofia de Feuerbach foi Marx e Engels. E na crítica da religião elaborada por Marx, no período que vai de 1840-1846, essa passagem Hegel/Feuerbach foi de fundamental importância. Saindo desse pequeno roteiro intelectual de Feuerbach, podemos entrar de maneira mais sistemática na sua obra máxima e a que mais influenciou Marx e a esquerda hegeliana, a saber: *A Essência do Cristianismo*.

Sem dúvida alguma, o tema chave de *A Essência do Cristianismo* é a “redução da teologia à antropologia”. Tema constatado por todos os estudiosos e estudiosas da obra de Feuerbach. Assim, a sua tese antropológica sobre a religião consiste fundamentalmente em trocar o lugar do sujeito pelo predicado, e vice-versa, ou seja, inverter a passagem bíblica do Gênesis que diz: “Deus criou o homem à sua imagem”²⁹. Tal inversão significa, para Feuerbach, que o homem é o ser mais elevado para o homem, ou seja, o homem é deus para o homem. Como afirma: “O homem é o começo da religião, o homem é o centro da religião, o homem é o fim da religião” (FEUERBACH, 1988, p.223). Assim, a criação de Deus à imagem do homem garante o paralelismo entre essência divina e essência humana. A proposta de “redução da teologia à antropologia” é uma tentativa de análise crítica da própria religião, enquanto participação em uma organização social, a qual, segundo Feuerbach, foi pra o homem uma espécie de impedimento para o novo, o real, o concreto, o humano, etc. Mormente, o papel dogmático exercido pela religião transformou o homem em joguete passivo e controlado por ilusões. O objetivo do “princípio redutivo”, em sua crítica religiosa, é reconstituir o velho lema socrático: “*conhece-te a ti mesmo*”. E deste

²⁹ Daqui para frente, todas as citações da Bíblia cristã que por ventura venham a ser necessárias, serão extraídas da *Bíblia de Jerusalém* (antigo e novo testamentos). Trata-se de uma das mais recomendadas traduções para o português. Fruto de uma elaborada tradução ecumênica (judeus e cristãos) que prima por um cuidado rigoroso com o Aramaico, o grego e o latim, sendo dessa forma a edição mais recomendada para estudos bíblicos confessionais ou não-confessionais.

modo, segundo Draiton Gonzaga de Souza - num trabalho de mestrado sobre o ateísmo antropológico de Feuerbach -, afirma: “O espírito crítico, discernidor entre o verdadeiro e o falso, o autêntico e o aparente, caracteriza sua postura diante da religião. Feuerbach não quer ser um adversário acríptico da religião, mas pretende, outrossim, distinguir entre o verdadeiro e o falso” (SOUZA, 1994, p.37). Nesta perspectiva, convém, sobretudo, ressaltar que a análise crítica ou o método redutivo não tem somente um sentido negativo, mas também provocar uma nova compreensão a respeito da religião e do homem. É neste sentido que Feuerbach, em *A Essência do Cristianismo*, esboça todo um conjunto reflexivo a fim de desmitologizar a religião como condição para a emancipação humana.

A questão central que Feuerbach articula e fundamenta na sua obra máxima, refere-se à unidade entre essência divina e a humana. Por isso seu pensamento propõe um método que pode ser denominado de “redução da teologia à antropologia”; redução esta cuja proposta é a humanização do deus abstrato em favor de um “projeto de emancipação humana” (SERRÃO, 1999). Trata-se de redescobrir as riquezas genéricas pertencentes ao homem que, invertidamente, foram atribuídas ao deus ilusório. A divindade, para Feuerbach, nada mais é do que uma característica genuinamente humana: “Esta minha doutrina é simplesmente: teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião a que chamamos *théos* em grego, *Gott* em alemão, expressa-se nada mais do que a essência do homem, ou: o deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem” (FEUERBACH, 1989, p.23). O processo hermenêutico de tradução ou inversão do sujeito divino em sujeito humano ou de redução da teologia à antropologia, permite a correlativa passagem do conhecimento de Deus para o conhecimento do homem. Nesta perspectiva, Adriana Veríssimo Serrão afirma:

Enquanto na projeção acontece um mecanismo vivencial e inconsciente no qual o sujeito adere totalmente aos seus conteúdos sem os conseguir distinguir de si e reconhecer como criações suas, a inversão é um procedimento metodológico conduzido pelo filósofo como explicitação e esclarecimento, o ato interpretativo que permite separar o sujeito dos predicados, conservar os predicados e restituí-los ao seu verdadeiro sujeito criador. Em cada ato de tradução do divino, enriquece-se o conhecimento do humano, que assim se vê desdobrado em inúmeras qualidades (SERRÃO, 1999, p.73).

Porém é importante sublinhar explicitamente o ponto em torno do qual giram esta crítica e redução; porque não será o mesmo de épocas anteriores. Com efeito, a partir dos escritos de Pierre Bayle (1838), antecedente direto de *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach acusa o Cristianismo de “divorciar a fé da vida”, até culminar, em 1842, na declaração de sua desapareção histórica com a conseqüente necessidade de substituí-lo pela antropologia. Como sustenta nesse livro:

O Cristianismo moderno não pode apresentar mais nenhum testemunho a não ser *testimonia paupertatis*. O que ele ainda possui não possui de si, vive de esmolas dos séculos passados. Fosse o Cristianismo moderno um objeto digno da crítica filosófica, poderia então o autor poupar o esforço da mediação e do estudo que lhe custou seu trabalho (FEUERBACH, 1988, p.20).

A época moderna, com sua “divinização do indivíduo”, apresenta a imagem de um mundo desgarrado de Deus e de um homem apoiado em sua subjetividade. O Cristianismo moderno e a filosofia da subjetividade representam e “Espírito do tempo” e são, por isso mesmo, o princípio dominante da práxis em que se reflete a consciência histórica da época moderna. Porém a falsa cosmovisão sobre a qual se apóia o Cristianismo torna ilegítimo seu domínio enquanto mantém o dualismo, e conduz o homem à prática de uma religiosidade carregada de dogma, egoísmo e hipocrisia. Feuerbach julga a época moderna como portadora de uma profunda crise, a crise que representa a contradição entre indivíduo e essência genérica. Assim, ele manifesta compreender o desembocar do processo histórico-cultural moderno na total ruptura dos vínculos da relação homem-natureza, homem-homem, consciência-essência, como um fruto de uma exaltação unilateral da subjetividade. O Cristianismo, em consequência, é a religião que encerra o homem em sua interioridade, a partir da qual alcança sua união com Deus, e que resulta na total exclusão da relação com o mundo, com os outros, o que constitui a expressão do mais crasso egoísmo, irrealidade, abstração, alienação, passividade, etc. No entanto, para Feuerbach, o homem não é por natureza um ser isolado, mas, sobretudo, relacionado com o mundo, com a história, com os outros homens, e somente através dessa relação alcança sua plenitude humana, tornando-se, assim, um sujeito consciente e ativo na história. Deste modo, na obra *A essência do Cristianismo*, Feuerbach explica que a religião é a divisão do homem consigo mesmo porque considera a Deus como sendo um ser oposto a si, exterior e

superior. Assim, Deus e homem são dois extremos: Deus é absolutamente positivo, o homem é o negativo. Então, para libertar o homem é preciso transformar a questão de Deus numa questão do homem, transformar a teologia em antropologia, a “ciência” de Deus em “ciência” do homem e buscar a felicidade do céu na terra (isso vai ter uma influência direta em Marx e na sua crítica da religião. Marx prolonga e radicaliza a crítica feuerbachiana, tornando-a histórica e absolutamente fenomênica). É nesse amplo horizonte hermenêutico que se encontra a proposta feuerbachiana de uma nova filosofia, enquanto reinvenção da realidade religiosa/teológica, devolvendo ao homem as suas capacidades, a sua consciência e a sua essência genérica (aqui, Marx se distancia radicalmente dessa postura hermenêutica de Feuerbach. Não há uma essência religiosa ou teológica a recuperar, mas o fenômeno a ser entendido historicamente e criticado politicamente. Tema central na segunda parte do trabalho, onde faremos o percurso analítico das obras de Marx entre 1840-1846). No prefácio à segunda edição de *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach continua destacando e esclarecendo esta dimensão da sua crítica e da sua redução, quando afirma o seguinte: “Por isso nada mais faço à religião – também à teologia ou filosofia especulativa – do que abrir os seus olhos, ou melhor, voltar para fora os seus olhos que estão voltados para dentro, isto é, apenas transformo o objeto da fantasia no objeto da realidade” (FEUERBACH, 1988, p.31). Portanto, é a partir deste contexto histórico-cultural e filosófico que podemos justificar a presença desta perspectiva feuerbachiana na obra juvenil de Marx, ou seja, ver-se-á que, na proposta filosófica de Feuerbach, ocorrerá uma transição gradual do idealismo ao materialismo e humanismo ateu, através da redução antropológica da teologia, o que será de fundamental importância no embate marxiano com o idealismo hegeliano (FREDERICO, 1995).

Ao percorrermos a história do pensamento ocidental, veremos que a contraposição do materialismo ao idealismo não é nova (fizemos um brevíssimo esboço nos comentários a Demócrito e Epicuro na parte inicial desse trabalho). Já os materialistas mais radicais negam a existência do mundo espiritual autônomo ou divino (LANGE, 1974). Seguindo o esquema da obra *História do materialismo* de Frederico Lange, considerada uma das mais importantes nos debates sobre o materialismo, podemos afirmar que essa teoria foi formulada pela primeira vez na cultura ocidental no século VI a.C., na Grécia (mais precisamente com Demócrito e Leucipo); ganha impulso no século XVI, quando assume diferentes formas. Para os gregos do século VI a.C., os fenômenos devem ser explicados não por meio de mitos religiosos, mas pela observação da realidade – a matéria é a substância de todas as coisas. A geração e a degeneração do que existe obedecem a leis

físicas. A matéria encontra-se em permanente metamorfose; pois a alma faz parte da natureza e obedece às leis naturais. Como se pode observar, a expressão do materialismo teve uma ligação íntima com o movimento filosófico. A interpretação materialista da realidade surgiu dentro do pensamento filosófico; mas, se analisarmos toda a história da filosofia, veremos que o materialismo se manteve inativo por um longo período de tempo. Um brevíssimo parêntese: na sua *Contra-história da filosofia*, Michel Onfray argumenta a partir de várias fontes que essa “inatividade” do materialismo no pensamento ocidental não foi casual ou por puro esquecimento, mas por posição ideológica. O triunfo da mentalidade “platônica, cristã e idealista em sentido hegeliano” representou o alijamento das idéias materialistas e sensualistas do horizonte do pensamento ocidental. Tais idéias se tornaram marginais no vocabulário filosófico do Ocidente. Proclama de maneira lapidar: “O idealismo, a filosofia dos vencedores desde o triunfo oficial do Cristianismo que se tornou pensamento de Estado – Deus, como Nietzsche, tem razão em considerar o Cristianismo um platonismo para o uso da população! -, passa tradicionalmente por ser a única filosofia digna desse nome” (ONFRAY, 2008, p.16). Isto significa que a desconsideração ou o desconhecimento de autores materialistas da tradição ocidental não é apenas um acaso ou um mero período de inatividade, mas é proposital e tem fundo político, diz respeito a posicionamento ideológico e constitui a razão de Estado da instituição filosófica.

No século XVIII, o francês Julien de La Mettrie e o barão de Holbach lançaram o materialismo filosófico como uma doutrina que considera o “homem máquina” e nega a existência da alma, em oposição ao espiritualismo sempre presente na filosofia moderna (LANGE, 1974). Já no século XIX, surgiu na Alemanha o chamado “materialismo científico”, que substitui Deus pela razão ou pelo homem, pregando que toda explicação científica é produto do pensamento. Feuerbach é fortemente influenciado por essa corrente. Essa passagem para o materialismo pode ser explicada pelos fatos históricos que fizeram parte do contexto desta época. Em primeiro lugar, pode-se citar o “avanço progressivo da ciência”, que julgava ser exclusividade sua a explicação verdadeira das coisas. O século XIX é, na filosofia, o grande século da descoberta da história ou da historicidade do homem, da sociedade, das ciências e das artes. Haverá uma certa filosofia de cunho positivista que, entusiasmada com a ciência e técnica, bem como com a segunda revolução industrial, afirmará a confiança plena no saber científico e na tecnologia para dominar e controlar a natureza, a sociedade e os indivíduos. Por exemplo, o nascimento da sociologia como ciência é tributária dessa visão. Outro fato importante foi o princípio de autonomia e liberdade que se impôs na renascença e no iluminismo; e, por fim, o agravamento dos

problemas econômicos e sociais gerados pela revolução industrial. Estes fatos foram fundamentais para o fortalecimento do materialismo e humanismo ateu, negando simultaneamente o sobrenatural, o mistério e qualquer objeto abstrato, inclusive o fator religioso. Nunca, na cultura ocidental, a religião foi tão atacada como no século XIX.

Em sentido amplo, o humanismo ateu como retorno ao materialismo descreve movimentos e atitudes que contêm um forte componente antropológico. Desta forma, se explica o homem como medida de todas as coisas e como valor supremo para o homem, tanto essencial quanto existencialmente, pela liberdade. Por isso, não é estranho que precisamente a orientação radicalmente antropológica do humanismo, inclusive o de Feuerbach, se apresente não raras vezes como “anti-religiosa” e se transforme em ateísmo. Ressalta Adriana Veríssimo Serrão: “Deste modo, para Feuerbach, o ateísmo não é apenas negação, mas negação da negação que nega o homem. O ateísmo é o caminho para firmar a verdadeira essência do homem, restituindo-lhe sua divindade” (SERRÃO, 1999, p.197). Nesta concepção, a negação de Deus segue a afirmação do homem e de sua liberdade. O humanismo feuerbachiano consiste em ajudar o homem a encontrar seu lugar na vida e também nela estimular o desejo de dedicar seus esforços diretamente à humanidade, de sorte que sua vida, plena de “riquezas espirituais”, se torne uma felicidade terrena, e não um mero preparativo para a recompensa em outro mundo (aqui as bases para a crítica marxiana estavam dadas). Feuerbach propõe o amor ativo pelo ser humano e a incompatibilidade com as ilusões. Mito e idéias que impedem de viver uma vida revestida de significação social. Pois a necessidade de fazer o bem aos outros e de não pensar apenas em seus próprios interesses exige a emancipação da consciência do homem que impõe a necessidade de libertá-lo de muitas ilusões e superstições acerca da sociedade justificada teologicamente. Feuerbach rejeita todas as interpretações da realidade a partir de um além de tipo metafísico ou religioso (mesmo que Marx critique, nas famosas *Teses sobre Feuerbach*, essa posição caracterizando-a de “materialismo vulgar”, não resta dúvida de que o seu ponto de partida está na rota traçada por Feuerbach). Uma coisa é certa: Feuerbach reata com a velha tradição materialista ocidental de Leucipo, Demócrito, Epicuro e Lucrécio, afirmando positivamente a realidade da natureza e do homem. Os ideais do humanismo ateu, que se desenvolvem destacadamente dos ensinamentos da filosofia materialista, estão impregnados do reconhecimento incondicional da autoridade de uma “verdade do real” e contrapõem o conceito materialista do mundo e a incontestável verdade da vida à ilusão religiosa, pois somente a “verdade da vida” pode constituir a base da legítima moralidade e humanidade. Tal filosofia estabelece a natureza legitimamente

humana e terrena dos ideais sociais e morais. O fato é que, interpretando a necessidade histórica, as leis e idéias que nela refletem como algo externo em relação ao homem e a toda humanidade e como algum princípio absoluto independente do ser humano, a filosofia religiosa e as filosofias metafísicas, dogmáticas e especulativas deixam o homem à mercê de forças externas e de circunstâncias que lhe são de todo alheias. Portanto, é natural que a proposta materialista do humanismo ateu, centralizada, no homem, de sua felicidade, de seu ser espiritual e de sua liberdade, tenha rejeitado o princípio da predestinação divina e natural da história e a concepção fatalista da necessidade histórica como forma de escravização do homem. Percorrendo a história, verifica-se que todos os materialistas do passado – de Leucipo e Epicuro passando pelos materialistas franceses, chegando a Feuerbach e Marx – colocam-se como críticos radicais das pretensões das religiões. Sintetizando: o humanismo é a lei da vida e o princípio da atividade, em nome do homem vivo, real e concreto. Estas são as bases de *A Essência do Cristianismo*. Nesse sentido, a posição filosófica de Feuerbach demonstra que o ponto de partida de qualquer reflexão filosófica não é o pensamento, mas, pelo contrário, o objeto sensível. Já esta “nova filosofia” ou, como quer Feuerbach, esta “filosofia do futuro” requer um ateísmo, entendido como a busca daquilo que é válido na condição humana em sua realidade material concreta, a força de uma busca constante do outro, pois é na relação social que todo homem adquire a consciência da sua própria humanidade. Contudo, Feuerbach, nas suas análises da religião e da política, tinha como fundamento o homem concreto, isto é, a realização e a liberdade humana, como condições absolutamente necessárias para a concretização de uma nova realidade. A este sentido afirma: “Se até agora foi a religião desconhecida, a nebulosidade da religião o princípio supremo da política e da moral, irá de agora em diante, ou um dia ao menos, a religião conhecida, resolvida no homem, determinar o destino dele” (FEUERBACH, 1989, p.28). Levando-se em consideração a afirmação acima, torna-se mais convincente que Feuerbach compreendeu a religião como um fator histórico, e assim torna-se mais claro que a adesão de Feuerbach foi materialista; foi a partir da análise da religião que ele aderiu ao materialismo e, a partir dele, propôs um “humanismo ateu”, para adquirir fé no homem e, conseqüentemente, emancipar a consciência e essência genérica humana. Mais uma vez com a palavra o pensador alemão: “O objeto mais essência dos sentidos humanos é o próprio homem. Unicamente no olhar do homem sobre o homem se acende a luz da consciência e do entendimento” (FEUERBACH, 1989, p.68).

A filosofia feuerbachiana e a esquerda hegeliana, ambas comprometidas com a transformação da sociedade alemã, tiveram como desafio mostrar que a fundamentação da religião, de seus dogmas como sendo divinos, inquestionáveis, era a manifestação de um conteúdo puramente humano. Assim, em consonância com a análise de Rosalvo Schütz, entendemos que:

A crítica da religião, na época de Feuerbach, impunha-se, todavia, como uma condição em vista da libertação do jugo teológico legitimador de uma estrutura tida como atrasada e injusta. Uma vez livre das supostas determinações divinas, o homem poderia assumir sua plena liberdade e construir a si e a sociedade a partir dele mesmo (SCHÜTZ, 2001, p.21).

Mormente, foi nesse contexto histórico e cultural que o pensamento feuerbachiano encontrou sua fundamentação. A realidade da época, sua crença no homem como ser supremo, os ideais iluministas e a aspiração pelo novo podem ser consideradas como bases norteadoras de seu pensamento. O homem é concebido por Feuerbach como um ser em relação consigo mesmo e em relação com a comunidade familiar e a comunidade universal. Deste modo, o homem é um ser unido e relacionado à humanidade como sendo esta portadora de sua essência. É nesta perspectiva que se justifica a necessidade da emancipação da consciência e essência genérica, atribuindo-lhe a responsabilidade pelo destino da humanidade.

Ao converter o ideal em Deus, o homem *extralimita* os desejos e situa seu cumprimento no além; assim, não luta por uma melhoria de sua situação, pela mudança, através da práxis, da história, pela qual é o responsável último. É claro que, para Feuerbach, sempre haverá diferença entre ser e essência, ser e dever ser, querer e poder. Porém trata-se de uma diferença prática que, ao converter-se em ontológica (Deus-Homem), fica justificada, fazendo com que o indivíduo renuncie a um suposto destino e só espere uma ilusória felicidade eterna, impedindo que o ser humano seja sujeito ativo de sua história e da humanidade. Nesse sentido, a não-emancipação da consciência, ou seja, o positivo da religião, sua capacidade utópica, se converte em negativo (religião teológica), levando ao engano e à alienação, porque promete a felicidade que, na realidade, não produz, e não considera o que é desejo e realidade. Assim, pode-se afirmar que Feuerbach acaba recorrendo, em outros termos, à utopia como garantia da crítica a qualquer ideologização e sacralização. Nas entrelinhas, portanto, a filosofia antropológica

feuerbachiana também propõe utopia e profetismo. O homem fixa-se em Deus, segundo Feuerbach, quando projeta seu ser genérico no ser divino. Sendo assim, o ser divino é a réplica exata do homem. Portanto, para que apareça o verdadeiro humanismo e para que haja a emancipação da consciência e essência alienada, é necessário que o homem recupere esta substância de si mesmo, projetada e hipostasiada. Convém esclarecer, de antemão, que a filosofia feuerbachiana parte de um pressuposto, que é mostrar que é a interdependência entre os homens que lhes permite se tornarem homens. Entretanto, esta interdependência se manifesta em Feuerbach apenas no âmbito das relações efetivas e do conhecimento, sendo desprezada a reflexão sobre a interatividade humana. Neste sentido, declara Feuerbach:

Devemos amar o homem pelo homem. O homem é objeto do amor porque ele é um objeto em si mesmo, porque é um ser racional e apto para o amor. Esta é a lei do gênero, a lei da inteligência. O amor deve ser um amor imediato, sim, ele só é amor enquanto imediato (...). O gênero é que me inspira o amor. Um coração amoroso é o coração do gênero (FEUERBACH, 1988, p.306).

Assim, pois, a antropologia tecida em suas obras concebe a sociabilidade humana pelo viés da sensibilidade, presente na cultura e, de forma contraditória, na religião. A religião surge quando o homem se busca a si mesmo, pensando, é claro, ser a religião algo diferente dele próprio. Para Feuerbach, a religião está presente somente no homem, e dentro disto ele desenvolve toda a sua filosofia da religião, mostrando que basta investigarmos a essência do homem para entendermos a essência da religião. O pensador alemão pretende fundamentar uma nova filosofia que tenha como centro o próprio homem – a consciência de si – e desenvolver, a partir disso, as condições necessárias que possibilitem a ocupação do lugar da religião. Para tanto, busca o esclarecimento da religião para fundamentar sua antropologia, cujo princípio é a concepção de homem como possuidor de uma essência interior, natural e própria do homem. Ora, a definição do que é a verdadeira essência humana, Feuerbach a formula já na Introdução de *A Essência do Cristianismo*, onde ela também encontra o lugar da sua mais pormenorizada explicitação. Gênero³⁰ e essência mantêm-se como conceitos sinônimos, designando, a partir de suas

³⁰ Esclareceu -nos por demais a definição do conceito de *Gênero* no âmbito filosófico, dada por Sofia Vanni Rovigui na sua monumental *História da filosofia contemporânea: do século XIX à Neoescolástica*. Afirma a

duas perspectivas, “o mesmo plano supra-subjetivo e trans-individual, um transcendental objetivo” (SERRÃO, 1999, p.50). Deriva daqui, então, a questão central para Feuerbach: “Mas qual é então a essência do homem, da qual ele é consciente, ou o que realiza o gênero, a própria humanidade do homem? A razão, a vontade, o coração” (FEUERBACH, 1988, p.44). Desse modo, a essência do homem possui a dinâmica de um conjunto tríplice de forças espirituais que atuam em conjunto e cuja natureza não conhece limitação. Feuerbach refere, respectivamente: “a força do pensar é luz do conhecimento, a força da vontade é energia do caráter e a força do coração é o amor” (FEUERBACH, 1988, p.44-45), embora esta tripartição não deixe de revelar um fundo unidimensional (SERRÃO, 1999, p.25-55). Tais forças espirituais são funções genéricas que manifestam, cada uma por si e no seu conjunto, as “perfeições absolutas da essência” (SERRÃO, 1999, p.187), ou a essência considerada em si mesma, na sua divindade e infinitude:

Razão, vontade, amor ou coração não são poderes que o homem possui – porque ele nada é sem eles, ele só é o que é através deles. São pois como os elementos que fundamentam a sua essência e que ele nem possui nem produz, poderes que o animam, determinam e dominam – poderes divinos, absolutos, aos quais ele não pode oferecer resistência (FEUERBACH, 1988, p.45).

Assim, cada indivíduo é, ao mesmo tempo, um ser individual e um ser universal; é, para além de individual, a inteira essência humana. Em cada homem individual encontra-se o homem, o universal que faz parte integrante da constituição mais enraizada do seu Ser: “A trindade divina no homem e que está acima do homem individual é a unidade da razão, amor e vontade” (FEUERBACH, 1988, p.45). Mas a distinção entre existência finita, que define a individualidade de um indivíduo, e a essência infinita, que pertence a todos, apenas pode ser reconhecida pela consciência. Não aquela consciência em sentido amplo, que também o animal possui, mas a *consciência de si*, a relação que um ser mantém com a sua *essência interior*. A consciência e o ser-consciente são, conseqüentemente, equiparados (reparemos que Marx trilhará caminho semelhante ao de Feuerbach quando afirma que não existe consciência sem ser consciente, na obra *A ideologia alemã*). Afirma Feuerbach: “A consciência do infinito não é nada mais que a consciência da infinitude da

pensadora italiana: “O conceito de *Gattung*, que alguns traduzem por *gênero*, outros como *espécie*, e que indica o elemento humano comum, a totalidade que todo homem participa” (ROVIGUI, 1999, p.70)

consciência” (FEUERBACH, 1988, p.44). A natureza mais genuína do ser humano não se encontra tanto no fato de ser exteriormente um elemento de um gênero, quanto no fato de ser interiormente consciente de ser elemento de um gênero; em outros termos, “na capacidade de poder apreender subjetivamente, em si, um poder infinito objetivo” (SERRÃO, 1999, p.52). Trata-se de uma subjetividade auto-reflexiva, que se duplica e pode tomar-se a si mesma como objeto: “O homem é para si ao mesmo tempo EU e TU; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto” (FEUERBACH, 1988, p.44). Na teoria feuerbachiana, o animal possui vida interior idêntica à exterior, pois não possui seu gênero como objeto, necessitando, assim, de uma determinação externa para exercer alguma função. Mas adverte o pensador alemão, nesse ponto específico: “De resto, a espécie animal não deve ser de forma nenhuma diminuída com o que foi dito. Aqui não é o lugar para aprofundarmos esta questão” (FEUERBACH, 1988, p.44). O homem, no entanto, diferentemente do animal, é para si EU e TU, e seu gênero é para ele objeto. Ele pode falar consigo mesmo, pois falar é uma função de gênero, e mais, ele pode optar entre várias alternativas, pois possui a liberdade de discernimento para tanto e também possui a capacidade de conhecer o real e de adicionar algo ao real. O gênero, enquanto objeto, não deixa de ser infinito, pois só poderia haver, de fato, consciência da finitude, se o ser humano pudesse colocar-se no ponto de vista de outros eventuais seres superiores, e para, desse plano exterior, conseguir considerar comparativamente a si mesmo como finito. Dessa forma, a relação consciência-essência afirma a identidade, a relação indivíduo-essência ou gênero afirma a diferença qualitativa. O desconhecimento da diferença é a origem da ideia de Deus. Pode-se observar que a consciência é o fator determinante que possibilita ao homem sair de si próprio e voltar-se a si mesmo como se fosse outro. Só a partir da consciência o homem pode entender a possibilidade de encontrar-se em outras situações. Ora, para conhecer a vida, temos de nos separar da vida. Em consonância com a obra *Pensamentos sobre morte e imortalidade*:

Somente é consciente o que dentro de si pode opor-se a si mesmo, o que pode diferenciar-se de sua essência, o que pode impô-la a si e submeter-se a ela como algo determinado e particular, para, desta maneira, poder comportar-se em relação a si mesmo como um objeto de si (FEUERBACH, 1993, p.187).

Assim, confirma-se que, para Feuerbach, o ser humano é caracterizado pelo estatuto de dupla referência: a si mesmo e ao mundo exterior. Por isso, existe realmente como indivíduo; mas só é verdadeiramente na referência a um universal. Portanto, é necessário que no plano da consciência haja um colocar-se para fora de si: o conceito de objeto originariamente nada mais é do que o conceito do TU, do EU objetivo, ou seja, a objetividade é dada pelo movimento da consciência. A objetividade é, neste sentido, um meio sensível que possibilita o reconhecimento da consciência. A partir desses pressupostos, convém lembrar a grande ênfase que o autor atribui, na tomada de consciência, ao vínculo entre consciência e sensibilidade, ficando, assim, claro que sua pretensão é demonstrar que nenhum pensamento ocorre fora de um corpo sensível: “O pensamento verifica-se mediante a sensibilidade. O real na sua realidade efetiva, ou enquanto real, é o real enquanto objeto dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade e sensibilidade são idênticas” (FEUERBACH, 2005, p.141). O que o autor quer expressar é que nenhum pensamento subsiste abstratamente, isto é, é somente através dos sentidos que os objetos ganham significado. Assim, Feuerbach volta-se completamente para o entendimento antropológico do homem, preocupando-se prioritariamente com o desvendamento de sua essência vinculada à realidade sensível e impulsionada pelas forças interiores (o amor, a vontade e a razão) que a regem. Embora o autor permaneça nos limites da sensibilidade imediata entre objeto e consciência, transformando as qualidades humanas em compartimentos estanques desvinculados do processo do desenvolvimento humano, e a tendência, em *A Essência do Cristianismo*, seja de conhecer a essência humana apenas pelo âmbito da esfera abstrata do homem, delineando apenas os aspectos subjetivos e psicológicos expressos na religião, Feuerbach também deixa transparecer com clareza que o OUTRO assume papel extremamente importante no processo de emancipação da consciência e essência genérica humana. O outro é condição para que o homem alcance consciência do universo e de si mesmo. O outro é visto como o outro EU, a partir do qual e no qual o EU se reconhece. Por conseguinte: “A consciência do mundo é então proporcionada ao EU através da consciência do TU. Assim é o homem o Deus do homem. O fato dele existir deve à natureza, o fato dele ser homem deve ele ao homem. Assim como nada consegue fisicamente sem a ajuda de outros homens, também espiritualmente” (FEUERBACH, 1988, p.126-127). O que aparece é a consciência que é desencadeada numa inter-relação entre consciência, objetos e os outros homens: “Por isso toma o homem consciência de si mesmo através do objeto: a consciência que o homem tem do objeto é a consciência que o homem tem de si mesmo. Através dos objetos conheces o

homem; nele a sua essência te aparece; o objeto é a sua essência revelada, o seu EU verdadeiro, objetivo” (FEUERBACH, 1988, p.46). Nesse sentido, a própria essência se confirma através da relação necessária com os objetos sensoriais que a cercam. A consciência de si se dá na transposição do EU em TU, na percepção dos objetos à sua volta e, acima de tudo, na relação entre homem e homem: “Tu és consciente de ti mesmo na diferença com os outros, somente dentro, com e por meio dos outros” (FEUERBACH, 1993, p.197); este é um momento imprescindível para o homem proporcionar a tomada de consciência de si. Por isso, a relação da consciência consigo mesma, com os objetos e com os próprios homens forma uma tríade no processo de constituição da consciência e permite ao homem desvendar a sua “essência secreta”. Feuerbach concebe a sociedade humana como uma comunidade que se caracteriza pela reciprocidade intelectual e afetiva no processo de desenvolvimento de sua história. Sustenta que o ser deve a sua existência à matéria; assim, o ser é determinado no tempo e no espaço, e na relação com os seres à sua volta. Neste sentido, a antropologia feuerbachiana atribui à humanidade os princípios que regem sua conduta através da cultura e da ciência, atribuindo ao gênero humano um ser universal, genérico e abstrato. Pois, para Feuerbach, a história do homem está inserida no tempo e no espaço. Nas palavras do autor:

A minha vida está ligada a uma época limitada, mas não à vida da humanidade. A história da humanidade consiste somente numa constante superação de limitações que, numa determinada época, são tidas por limitações da humanidade, portanto, por limitações absolutas, insuperáveis (FEUERBACH, 1988, p.194).

Mas então qual é a essência do homem, a sua verdadeira humanidade? O homem, para si, não possui, em si, a essência do homem. Afirma Feuerbach: “A essência do homem está contida apenas na comunidade, na unidade do homem com o homem – uma unidade que, porém, se funda apenas na realidade da distinção do eu e do tu” (FEUERBACH, 1988, p.98). A solidão é finitude e limitação; a comunidade é liberdade e infinitude. Mesmo no pensamento, mesmo enquanto filósofo, o homem está unido aos homens. É apenas na comunicação que nascem as ideias; assim, para Feuerbach, a comunidade do homem com o homem é o princípio e o critério primeiro da verdade e da universalidade. O indivíduo deve, portanto, reconhecer no tu um outro eu; é neste sentido que Feuerbach afirma que a força está no gênero e não no indivíduo, força esta que

impulsiona o seu desenvolvimento, considerando seus aspectos materiais e a trama social que é gerada em torno dele. Segundo ele:

Quatro mãos têm mais poder que duas, mas também quatro olhos vêem mais que dois. E esta força unida não se distingue da isolada só quantitativa, mas também qualitativamente. Isolado o poder humano é limitado, unido é infinito. Limitado é o saber do indivíduo, mas ilimitada é a razão, ilimitada a ciência, porque ela é um ato conjunto da humanidade (FEUERBACH, 1988, p.127).

A essência humana está, dessa forma, apenas vinculada ao gênero humano, mas cada indivíduo é algo novo em relação ao universal, tanto é que cada um deles possui uma parte da força da humanidade. Sobre isso escreve:

A essência humana é, pois, uma riqueza infinita de predicados diversos, mas exatamente por isso uma riqueza infinita de diversos indivíduos. Todo homem novo é ao mesmo tempo um novo predicado, um novo talento da humanidade. Quantos homens existem, tantas forças, tantas qualidades têm a humanidade (FEUERBACH, 1988, p.65).

Assim, também a natureza dos sentidos não pode ser comunicada a outros, uma vez que a singularidade e a limitação do sentir fazem de cada sentiente um EU, distante e separado dos outros; e cada OUTRO é na verdade um outro para mim, um outro EU. O que se quer dizer é que a sensibilidade é incomunicável. Finalmente, pode-se observar que Feuerbach quer transmitir a ideia de que o homem é um ser essencialmente comunitário, um ser de relação. A comunidade representa a chave da essência humana, isto é, o outro é condição necessária da minha existência enquanto ser consciente de mim mesmo. É nesta concepção de interdependência que se articula a noção de Ser; este ser não é apenas um ser pensante, mas, acima de tudo, o ser que pode fazer de si objeto de si mesmo. E na medida em que toma consciência de si, o homem também adquire consciência do mundo exterior. São esses os pilares que sustentam o processo de constituição da consciência, permitindo ao homem desvendar a sua essência ainda desconhecida.

Acreditamos ser importante a partir desse momento sair de uma visão mais geral da filosofia de Feuerbach e entrar numa leitura mais particularizada da sua filosofia da religião,

devido à importância desta para a compreensão marxiana. Voltamos a firmar: na construção da sua concepção crítica de religião, Marx recebeu influência determinante de Hegel e Feuerbach e, ao mesmo tempo, tornou-se crítico de ambos no que diz respeito ao tema da religião (tema que trabalharemos ao término desse ponto sobre a religião em Feuerbach).

O autor de *A Essência do Cristianismo* entende a religião como processo pelo qual o homem objetivou sua “essência interior” através de sua transferência para um ser fora de si (Deus), ser único em essência, porque Deus é a essência alienada do homem, suas qualidades são qualidades humanas (tese absolutamente fundamental no percurso do jovem Marx e de toda uma tradição que se levantará sob tal esquema antropológico no pensamento contemporâneo). Diz Feuerbach: “Que a própria religião, em verdade, não na superfície, mas no fundo, não na sua opinião e fantasia, mas em seu coração, em verdadeira essência, em nada mais crê a não ser na verdade e divindade da essência humana” (FEUERBACH, 1988, p.29). Por isso, a filosofia, na visão feuerbachiana, deve reconhecer que o segredo da natureza de Deus é o segredo da natureza humana. É com esse intuito que queremos destacar e desenvolver neste tópico a “consciência de si objetivada na religião” (SERRÃO, 1999), que constitui uma das categorias centrais que percebemos no pensamento de Feuerbach, mediada pelo fenômeno religioso. E, conseqüentemente, mostrar que o objeto pretendido da religião é a própria essência humana, pois, em consonância com Draiton Gonzaga: “convém perguntar pela identidade do objeto da consciência com o da religião, como Feuerbach entende a essência do homem, sua relação com o gênero, as relações gênero-indivíduo, e como este objeto da consciência pode ser tido por objeto religioso, isto é, Deus” (SOUZA, 1994, p.51). Assim, convém esclarecer que, para Feuerbach, toda vez que o homem se relaciona com um objeto, ele lhe atribui um valor, um conceito, um significado, um conteúdo totalmente subjetivo (cartesiano). Não é o objeto que possui valor em si, um valor intrínseco universal, mas é o sujeito que dá sentido, valor ao objeto, sendo que o objeto é a própria essência objetivada. Isso nos faz concluir, então, que no processo de relacionamento do homem com o mundo, com as coisas, são dois valores diferentes, ou sentidos diferentes, objetos que são iguais. Desse modo, podemos concordar com Draiton Gonzaga de Souza quando acentua que, para Feuerbach, existe identidade entre sujeito e objeto: “A tese fundamental a este respeito é que a consciência do objeto é sempre autoconsciência, já que o objeto não é mais que a própria essência objetivada... Não se chega à autoconsciência imediatamente, mas apenas pela mediação do objeto ou objetivação da própria essência” (SOUZA, 1994, p.48). Se

aplicarmos isto ao campo religioso, não será muito diferente, apesar de que há um ponto a ser revelado: a relação do homem com os objetos sensíveis. Por exemplo, na música, a consciência do objeto está separada da consciência de si. O mesmo não acontece com o objeto religioso, pois este está incutido no interior do próprio homem (aqui se arma uma divergência fundamental entre Feuerbach e Marx). Em Marx jamais poderá haver um religioso interno à condição humana no mundo, já que acreditar nisto seria cair num essencialismo abstrato e a-histórico. Sendo lacônico: a religião não seria fenômeno. Feuerbach pressupõe, essencialmente, um julgamento crítico, a distinção do divino e do não-divino, do que pode ser adorado e do que não pode. Assim, o objeto do homem não é outro que sua essência objetiva. Tal como é o pensamento do homem, tais serão seus sentimentos, tal será seu Deus:

O objeto da religião é um objeto mais selecionado: o ser mais excelente, o primeiro, o mais elevado; pressupõe essencialmente um juízo crítico para distinguir entre o divino e o não-divino, o adorável e o não-adorável... Deus é mais próximo, mais íntimo, por isto mais facilmente reconhecível do que as coisas corporais e sensoriais (FEUERBACH, 1988, p.55).

Se é o homem quem dá sentido às coisas, poderíamos afirmar que Deus é dado pelo homem? Deus é determinado pelo sentido que o homem lhe dá? Ou seja, poderíamos afirmar Deus pelo homem e o homem pelo seu Deus? Nesta perspectiva Feuerbach afirma:

O objeto do homem nada mais é que sua própria essência objetivada. Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem seu Deus. A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo. Pelo Deus conheces o homem, pelo homem conheces seu Deus (FEUERBACH, 1988, p.55).

A partir disso, como explicar que a concepção feuerbachiana acerca da essência humana objetivada na religião não leve a um relativismo ou subjetivismo absoluto? De fato, Feuerbach, apesar do esforço de manter como referência a objetividade, até certo ponto dá a entender que permanece preso à esfera da subjetividade, da autoconsciência, que parece negar a objetividade e a alteridade do objeto frente à consciência. Assim, em

consonância com a análise de Draiton Gonzaga de Souza: “Precisamente no fato de ser objeto para a consciência está suposta a objetividade. Além disso, quanto a esta relação está-se dizendo somente que, na objetividade do objeto da consciência, se toma consciência e emerge a própria subjetividade, a autoconsciência” (SOUZA, 1994, p.49-50). Nessa mesma perspectiva afirma Feuerbach, mostrando que não cai num subjetivismo absoluto: “Do fato de que os objetos, porque e enquanto o homem os conhece, sejam espelho de sua essência, não segue a irrealidade dos objetos ou a pura subjetividade do conhecimento” (FEUERBACH, 2005, p.157). Mas é importante lembrar que Feuerbach, a despeito do esforço de manter como referência a objetividade, permanece preso à esfera da autoconsciência. Isto nos leva a concluir que, pelo fato de Feuerbach direcionar a objetividade para a reflexão da consciência, acaba se dedicando ao conhecimento subjetivo do homem; a sua análise do homem está ainda permeada pela subjetividade e sentimentos humanos, e assim Marx estava coberto de razão na crítica desferida contra o autor de *A Essência do Cristianismo*, quando relata: “Feuerbach, não satisfeito com o pensamento abstrato, apela à contemplação sensível; mas ele não apreende o sensível como atividade prática, humano-sensível” (MARX, 2007, p.538). Voltaremos mais na frente a retomar essa posição, pois ela tem incidência direta na concepção crítica de religião de Marx e de sua diferença básica com a filosofia de Feuerbach. Por enquanto basta-nos essa nota esclarecedora.

Feuerbach tenta demonstrar efetivamente que há uma identidade entre sujeito e objeto, isto é, que o objeto da religião é idêntico ao da consciência, ou seja, tanto os objetos espirituais como os sensíveis não são mais que a essência objetivada. Em função disso, a concepção acerca da religião deve passar necessariamente por uma transformação, ou seja, a relação que fora entendida como consciência de Deus passa a ser autoconsciência. Deste modo, a oposição entre indivíduo e divindade é, na verdade, uma ilusão, que não passa da oposição que existe entre o indivíduo humano e a essência humana objetivada. Assim, o Deus que o homem imagina não é o “Deus verdadeiro em si mesmo” (invenção feurbachiana ainda tributária do esquema hegeliano), mas é um Deus que o homem pensa ser assim porque está nas possibilidades de sua imaginação. Numa frase célebre de *A Essência do Cristianismo*, que chegou até Freud no século XX, afirma:

A religião é o sonho do espírito humano (FEUERBACH, 1988, p.31). [A partir dessa concepção, Feuerbach quis transformar o objeto da fantasia no objeto da realidade] Mas certamente para esta época que prefere a imagem à

coisa, a cópia ao original, a fantasia à realidade, a aparência à essência, é esta transformação, exatamente por ser uma desilusão, uma destruição absoluta ou uma pérfida profanação, porque sagrada é somente a ilusão, mas profana a verdade (FEUERBACH, 1988, p.31).

Por exemplo, se um pássaro tivesse idoneidade para nos dizer como ele imagina seu Deus, certamente o descreveria como um ser plumado, bípede e alado. Exemplo semelhante nos vem de Xenófanes, filósofo pré-socrático que chegou a postular coisa semelhante para dessacralizar as divindades homéricas. Em um texto extraordinário, o estudioso do pensamento antigo, Gabriel Trindade dos Santos, chama Xenófanes de “teólogo iluminista” fora de sua época, e ainda cita o fragmento que tanto impressionou Feuerbach: “Mas, se bois, cavalos ou leões tivessem mãos e com mãos desenhassem ou realizassem obras, como homens, cavalos iguais a cavalos, bois iguais a bois, as formas de deuses desenhavam, fazendo o corpo tal qual cada um tem” (SANTOS, 1992, p.153). Na visão feuerbachiana, ocorre um procedimento humano em que há uma “objetivação da essência humana”, onde o Deus é definido atribuindo-se-lhe tudo aquilo que é peculiar ao humano, mas infinitamente maior que seu Ser, sendo que se trata só de questões de predicacões. Esse processo de objetivação e a tomada de consciência da mesma possibilitam ao homem descobrir o seu Deus, ou seja, que Deus não é outra coisa senão sua essência no mais alto grau de perfeição. Seguindo o raciocínio, se Deus é uma produção do homem, cada cultura, ou cada religião, pode possuir um Deus diferente em relação a outra. Ele pode ser castigador, protetor, intolerante, amável, etc., conforme cada religião ou cultura imaginar, ou seja, conforme as atribuições predicativas que lhe são conferidas. Na nossa leitura, é Marx quem leva às últimas consequências essa leitura da “historicização do fenômeno religioso”, e com isso vai além da própria filosofia do século XIX, e funda uma teoria social moderna em termos de crítica da religião, abandonando de vez a perspectiva metafísica (ainda presente em Hegel e Feuerbach). Numa frase célebre e desfecho do nosso trabalho de pesquisa, ele afirma: “O homem faz a religião, a religião não faz o homem” (MARX, 2005, p.145).

Feuerbach busca mostrar que todos os predicados de Deus são predicados humanos e que um suposto Deus sem predicados não existe, assim como um sujeito sem predicados não existe, não passa de um vazio, uma não-existência. Temos observado até aqui que o aspecto religioso, a essência da religião coincide com a consciência de si mesmo, sendo que o objeto religioso está intimamente presente no homem. Por isso, a religião é

caracterizada como consciência do infinito enquanto essência divina mesma. Reconhecida a identidade entre consciência e própria essência, torna-se claro que a essência denominada divina nada mais é do que a essência humana. A religião, nesta circunstância, é entendida como a manifestação das aspirações íntimas do homem; isto é, a exteriorização da própria essência humana, mas de forma não consciente ainda. É nessa perspectiva que Feuerbach nos leva a concluir que o homem, e é aí que reside o mistério da religião, objetiva a sua essência, em seguida constitui-se a si próprio como objeto desse ser objetivado, transformado num sujeito e numa pessoa; ele se pensa, é o seu próprio objeto, mas como objeto de um objeto, de um ser diferente de si. O homem é um objeto de Deus. Desta forma, Feuerbach entende que a religião “nos aliena e desvia da nossa própria essência, separa do homem a essência do homem” (FEUERBACH, 1988, p.277). A partir daqui podemos dar um avanço para uma investigação onde é possível perceber que Feuerbach efetivamente atribuiu à religião um duplo aspecto, ou seja, o processo redutivo da teologia à antropologia constitui-se de dois momentos. O pensador alemão tomou a atitude de uma “crítica prática da religião enquanto comportamento, sem esquecer, porém, o aspecto teórico ou teológico” (SOUZA, 1993, p.61), uma vez que, a partir dela, pretendia decifrar tanto os pontos negativos quanto os pontos positivos da religião. Deste modo, sua intenção não foi de acabar com a religião como ilusão ou quimera, mas aperfeiçoá-la, reinterpretá-la para que permitisse uma releitura e compreensão mais acertada do homem em relação à religião: “A nossa relação com a religião não é, portanto, somente negativa, e sim crítica; só separamos o verdadeiro do falso – não obstante certamente a verdade separada da falsidade seja sempre uma verdade nova, essencialmente diversa da antiga” (FEUERBACH, 1988, p.309). Nessa perspectiva, no primeiro momento, procedente da reflexão anterior, o homem exterioriza inconscientemente seus predicados e os coloca em Deus, atribuindo a este os valores que desejava efetivar para si; é nesta fase que surge a alienação religiosa, que, por sinal, é alvo de suas críticas. Como bem observou Rosalvo Schütz:

Mediante a crítica da religião, percebeu-se que aquilo que o homem procurava na fantasia celeste, no ser sobre-humano, era apenas o reflexo de suas próprias capacidades como ser genérico e de sua potencialidade, enquanto autoconsciência e sentimento do homem perdido de si mesmo (SCHÜTZ, 2001, p.52).

Já no segundo momento, item onde Feuerbach propõe sua utopia, registra-se a realidade inversa: o homem torna-se consciente de seus valores, potencialidades, atributos e missão, e não mais os busca em Deus, mas ele mesmo procura realizá-los, proclamando, então, a emancipação da consciência de si e essência genérica humana. Contra o postulado negativo (alienante e teológico) da religião, Feuerbach sustenta a teoria de que a religião tem origem em “processo hispostático” das necessidades e dos ideais do homem. Assim, o homem projeta todas as qualidades positivas que tem em si em um Deus, em um ser estranho ao homem e faz dele realidades e as suas próprias lacunas. Na prática, esse ser passa a dominá-lo de forma cabal, deixando-o um sujeito passivo, inconsciente e estranho perante sua própria essência e sua história. Neste sentido, “Deus é uma essência diversa e ao mesmo tempo idêntica à humana” (FEUERBACH, 1988, p.223); é por isso que a religião é negativa para Feuerbach apenas no sentido teológico, ou seja, quando a essência humana se torna objetiva e independente na forma de um Deus, sendo que, a partir de então, “só Deus é a causa, o ser agente e ativo” (FEUERBACH, 1988, p.231). É nesse âmbito que Feuerbach tentará mostrar psicologicamente que a “religião teológica” é uma ilusão, uma alienação e, portanto, negação do próprio ser humano. Na antropologia, diz ele, encontramos o segredo da teologia, da crença num Deus. Segundo o autor, Deus é um mito em que se exprimem as aspirações da consciência humana, numa alienação de si mesma Marx discordará frontalmente dessa tese de a alienação estar na “religião teológica”. Para Marx é da própria religião ser alienação sem a distinção de uma religião negativa e outra positiva. Na tese número 04 das *Teses sobre Feuerbach*, a crítica é implacável a essa leitura “hermenêutica” de Feuerbach.

No caso da religião, principalmente a religião cristã, o que Feuerbach critica muito é a forma de relacionamento do homem consigo mesmo, isto é, o fato de o homem relacionar-se com sua própria essência como se fosse outra essência e, por sinal, estranha e superior a ele mesmo. O homem concebe-se como ser estritamente limitado e, por isso, supõe haver um certo estranhamento entre sua essência e a essência supostamente divina. Levando em conta o exposto, pode-se dizer que a afirmação da divindade na autoconsciência humana não é nada mais que auto-afirmação da divindade da consciência humana; isto equivale a dizer que há um estranhamento do homem para com sua própria consciência. “O homem, e tal é o mistério da religião, objetiva sua essência e depois faz, de novo, de si o objeto deste ser objetivado, transformado num sujeito, numa pessoa, ele é objeto para si mesmo mas como objeto de um objeto de outro Ser” (FEUERBACH, 1988, p.71). Neste processo em que Feuerbach faz a transição da divindade ao ser humano, a

religião não mais se ocupará de Deus, mas exclusivamente do homem e sua essência. O fator religioso não pode ser estranho à sua essência humana, uma vez que o homem é o fundamento da religião. Apesar de a religião ser definida como autoconsciência, isso não significa que o homem religioso tenha consciência do fato de que a consciência de Deus é a consciência de si, porque justamente a falta desta consciência é que funda a essência da religião: “A religião é a consciência primeira e indireta que o homem tem de si mesmo” (1988, p.56). Por isso, a religião precede a filosofia. O homem transfere para o exterior a sua própria essência, antes de se encontrar: “A religião é a essência infantil da humanidade; mas a criança vê sua essência, o ser humano, fora de si – enquanto criança é o homem objeto para si como um outro homem” (FEUERBACH, 1988, p.56). É sob esta perspectiva que a religião deve ser, então, definida, assumindo um duplo aspecto: o da identidade e o da diferença, o verdadeiro e o falso, o antropológico e o teológico. Aqui Feuerbach:

A religião, pelo menos a cristã, é o relacionamento do homem consigo mesmo ou, mais corretamente: com a sua essência; mas o relacionamento com a sua essência como uma outra essência. A essência divina nada mais é do que a essência humana, ou melhor, a essência do homem abstraída das limitações do homem individual, isto é, real, corporal, objetivada, contemplada e adorada como uma outra essência própria, diversa da dele – por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana (FEUERBACH, 1988, p.57).

Assim, a essência da religião é a relação do homem consigo mesmo, com sua essência, mas a sua essência como um outro ser distinto. O ser divino nada mais é do que a essência humana separada dos limites do homem individual. Pode-se dizer que é de maneira indireta que a religião é autoconsciência humana, uma vez que o homem primeiro exterioriza o que depois traz de volta para si. Aqui se torna imperiosa uma entrada mais uma vez da posição de Marx sobre a palavra “essência” (percebemos um uso constante em Feuerbach, quase abusivo). Não precisamos nos estender sobre esse conceito, desde já tipicamente da tradição metafísica, e será neste sentido que Marx tomará a palavra essência desde os seus primeiros escritos. Numa frase luminosa, afirma Marx sobre a religião: “É a realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra aquele

mundo cujo aroma espiritual é a religião” (MARX, 2005, p.145). Não é preciso ir muito longe para perceber a crítica irônica à palavra essência e o que ela representa ao definir a religião. Mais na frente, quando analisarmos esse texto citado, trabalharemos melhor essa questão como uma crítica à leitura feuerbachiana da religião. Uma coisa para nós é bastante clara: a leitura crítica que Feuerbach faz da religião para Marx é ainda incompleta e insuficiente.

Feuerbach entende que, quanto mais o homem tenta se igualar a Deus, tanto mais se distancia, pois, se tantas são as semelhanças que o homem pensa ter com Deus, infinitamente mais numerosas e maiores são as diferenças que ele deve pensar; ou ainda: quanto mais o homem tenta se igualar a Deus, tanto maior a diferença entre eles. O finito jamais poderá abarcar o infinito. Na concepção de Feuerbach, a alienação não se aplica mais ao Espírito absoluto, como era no caso em Hegel, mas ao homem em carne e osso. Essa alienação, segundo Feuerbach, deixa o homem desprovido de algo que lhe pertence por essência, em proveito de uma realidade ilusória. E, deste modo, se a crença em Deus é uma alienação, é porque ela faz com que o homem seja desprovido de algo que lhe é essencial, em benefício de Deus, que é uma realidade ilusória. É isto o que o autor tentará mostrar, pois este é o cerne de sua filosofia da religião.

Aqui é merecido um breve parêntese sobre a palavra “alienação” em Feuerbach, devido à relevância da mesma nos escritos do jovem Marx. Na linha de leitura de Adriana Veríssimo Serrão, podemos afirmar que a exposição feuerbachiana do processo de alienação pelo qual o homem se empobrece para enriquecer Deus não deixa de retomar, embora alterada, a *Aufhebung*, a suprassunção hegeliana. A negação primeira de uma determinação é a condição não apenas da conservação, mas também da elevação e da restauração suprema desta. O predicado de si mesmo, que o homem nega conscientemente, ao qual renuncia como sua propriedade imediata, é recolocado inconscientemente em Deus, tendo o homem abstraído os limites e as imperfeições desse predicado, e assim se reapropria dele em toda a sua realidade. A especificidade da análise feuerbachiana do processo de formação da transcendência está, sem dúvida, em ser o homem que se objetiva como essência, para depois fazer de si mesmo o objeto desse objeto, no qual crê reconhecer um sujeito (SERRÃO, 1999). Assim, a origem da crença em Deus está numa alienação do homem: sabedoria, querer, justiça, amor, são qualidades, como tantos outros atributos que o homem possui. O homem tem a consciência de que ele não é justiça, mas tem justiça; não é vontade, mas tem vontade; não é inteligência, mas tem inteligência. O homem se sente submetido de alguma forma a estes atributos, cuja extensão parece ir além

da realidade humana. Por isto, ele está inclinado psicologicamente a substancializar e a personificar estes atributos num ser superior, que seria o princípio invisível dos mesmos. Além disso, comparando seus conhecimentos e seu valor moral com o de outros homens, o indivíduo humano toma consciência de seus limites. Esta descoberta o leva a conceber um ser dotado duma ciência infinita, duma santidade e benevolência perfeitas. Quando se sente impotente diante das forças da natureza, ele imagina um ser todo-poderoso que domine tudo e todos. Por esses caminhos, diz Feuerbach, o homem chega a crer num Deus e a adorá-lo. Deus não passa de uma projeção psicológica espontânea dos atributos do homem num sujeito fantástico, mero produto de projeção imaginativa. O homem, para poder adorar ainda mais essas qualidades substancializadas em Deus, inclina-se a negá-las inteiramente a si mesmo; para poder conceber um Deus absolutamente rico, considera a si mesmo como absolutamente pobre. Esta concentração das perfeições no objeto religioso, realizada pelo homem real, é negativa para ele, pois torna-se “objeto de um objeto, de um outro ser” (FEUERBACH, 1988, p.71). Assim, Deus não só não se reconhece nele, como também se empobrece na medida em que transfere para seu objeto riquezas que são suas. Isto leva Feuerbach a afirmar que “somente o homem possui um Deus rico” (FEUERBACH, 1988, p.116). Esta diferenciação torna o ser humano menos humano, menos responsável pela história: “É melhor sofrer do que agir, é mais agradável ser libertado e redimido por um outro do que libertar-se a si mesmo... é mais cômodo deixar-se determinar pelo próprio sentimento como se fosse um outro ser” (FEUERBACH, 1988, p.181). É nesse sentido que Feuerbach insiste na necessidade do ser humano dar-se conta da identidade existente entre sua essência, sua natureza e a religião, Deus, para dar-se conta, igualmente, de que é ele quem confere significado à religião, dar-se conta de que a razão, a vontade e amor – componentes da essência humana – são absurdos, são “poderes divinos”. Trata-se, sobretudo, da inconsciência da religião que separa o ser humano de sua essência e torna esta separação algo diferente dele próprio. Desse modo, mediante o caráter alienante da religião, o ser humano considera-se um nada, ignorância, fraqueza, submissão e privação. Assim, o homem tende a levar ao extremo seu espírito de renúncia. A seus olhos, só Deus merece ser feliz e ser amado. O homem religioso, por isto, se esforça por não amar a si mesmo e por não se fazer amar pelas criaturas. É nessa perspectiva que a concepção feuerbachiana entende que toda e qualquer representação de uma essência supra-humana, isto é, da infinitude representada como transcendência exterior, mais não é do que essa mesma infinitude imanente à consciência quando é deslocada para fora dela e

colocada acima dela - como se Deus fosse um objeto sensível exteriormente existente e colhido pela percepção. Na versão de Adriana Veríssimo Serrão:

Feuerbach justifica que a presença, na consciência, da representação de uma entidade supra-genérica apenas reflita uma imperfeita consciência de si, sendo também a relação com a transcendência divina ainda uma relação imanente do indivíduo com o gênero humano. Fazendo coincidir, na consciência, a consciência finita de si como indivíduo e a consciência da infinitude das propriedades constitutivas do gênero, compreende-se como num ser, ao mesmo tempo finito e genérico e no qual coexistem individualidade e universalidade, possa suceder que uma simples limitação individual venha romper este vínculo e a ser convertida, por generalização, em limite de todo o gênero humano (SERRÃO, 1999, p.53).

Essa alienação religiosa é o mesmo que atribuir as qualidades da essência humana a uma existência imaginária e estranha. É a partir deste engano que constitui-se a religião, sendo que o homem pode “conceber através de sua fantasia indivíduos de tipos mais elevados, mas do seu gênero, da sua essência ele nunca poderá se abstrair; as qualidades que ele atribui a estes outros seres são sempre qualidades da sua própria essência – qualidades nas quais ele em verdade só se reflete e se objetiva a si mesmo” (FEUERBACH, 1988, p.52-53). Nessa perspectiva, o conteúdo da religião teológica é uma consciência iludida, deficiente e provisória que poderá vir a ser desfeita. Surge, porém, a seguinte pergunta: por que o homem se aliena e por que constrói a divindade sem se reconhecer nela? Partimos, como já havíamos visto anteriormente, do princípio de que em Feuerbach o homem nunca toma consciência de sua essência de forma direta, ele precisa se alienar, se objetivar, se projetar. Assim, Feuerbach procura a raiz da ideia especificamente religiosa na psique humana individual, pois entende que o Deus dos homens é conforme seu pensamento, sua atitude. Mas Feuerbach reduz o fato de imaginar um Deus em geral à força do pensamento, porque o indivíduo encontra em si qualidades, características que facilmente podem ser elevadas a um grau infinito. Mas, ao mesmo tempo, tem consciência da impossibilidade de atingir este grau de perfeição. Então, como atribuir à espécie, ao gênero humano, fora dos limites do individual a perfeição absoluta do saber, do sentir e do querer? A incapacidade de fazê-lo leva o homem religioso a projetá-la num ser fictício, a quem suplica participação nos dons que lhe atribui, onisciência, amor e onipotência.

Também o sentimento é outra fonte de alienação religiosa, pois o sentimento também precisa ser objetivado: “Deus é o sentimento que o homem tem de si libertado de qualquer obstáculo; livre, feliz, realizado” (FEUERBACH, 1988, p.140). Lemos aí, entre outras coisas, que Deus é o eco dos nossos gritos de dor e sofrimento. É nesta perspectiva que podemos parafrasear o pensador alemão, afirmando: “a dor deve se externar; espontaneamente toma o artista seu instrumento para exalar em seus sons a sua própria dor. Ele suaviza a sua dor ao ouvi-la; ao objetivá-la; ele alivia o peso que está sobre o seu coração ao lançá-la ao ar, ao fazer da sua dor uma essência geral” (FEUERBACH, 1988, p.140). Mas a natureza³¹ é insensível à dor do homem e, então, o homem se volta para o próprio interior, para encontrar ali, escondido e protegido contra as forças inexoráveis, alívio para os seus sofrimentos e angústias, na expressão direta de Feuerbach: “Onde termina a natureza começa Deus” (FEUERBACH, 1988, p.140). Ali expressa os segredos que o oprimem, enuncia o que pesa sobre o seu coração. É neste sentido que Feuerbach assegura: “Este alívio do coração, este segredo confessado, esta dor externada é Deus. Deus é uma lágrima de amor derramada pela miséria humana na mais profunda intimidade. Deus é um suspiro inefável situado no fundo das almas” (FEUERBACH, 1988, p.163). Um místico medieval? Um poeta metafísico do século XVII? Um estranho materialista? Feuerbach permanecerá nesse “invólucro místico” e ambíguo. Marx, ao mesmo tempo em que foi fortemente influenciado pela *Essência do Cristianismo*, foi um dos primeiros a perceber essa ambiguidade de um materialista que ainda se agarra a palavras de caráter metafísico na sua tentativa de criticar o Cristianismo de sua época.

Seguindo os passos de Feuerbach, podemos afirmar que a irrealidade religiosa tem seu começo fora da consciência, pois brota de uma relação sofrida do homem com a existência. Assim, termos como infelicidade e carência, como indigência e miséria acentuam o sofrimento e a passividade como raiz e a origem da alienação religiosa. Nas palavras de Adriana Veríssimo Serrão:

Procurando satisfazer-se, o ser infeliz atribui a uma ou várias entidades divinas a súplica de satisfações que imaginariamente o poderão compensar desse algo que falta. O divino cumpre a sua função maior de compensação

³¹ Conceito importante na tradição do idealismo alemão, a natureza é tratada em Feuerbach enquanto fundamento último de toda existência por não ser criada pela mão humana. Eterna, não criada, sem princípio nem termo último, o seu poder é, no entanto, condicionado. Porque nela tudo se encontra em ação recíproca; tudo é relativo, tudo é ao mesmo tempo efeito e causa. Segundo Adriana Veríssimo Serrão: “Há que apreender a natureza apenas através dela mesma. E o conceito de natureza não está dependente de nenhum outro conceito” (SERRÃO, 1999, p.273).

psicológica, de satisfação e meio de consolação para a infelicidade. Nele, reúne o homem religioso a soma de todos os bens corporais e espirituais, a coletânea do que há de mais sagrado para o seu íntimo (SERRÃO, 1999, p.69).

Contudo, cabe ressaltar novamente que o querer e a vontade fazem parte integrante da essência humana, o que significa que o homem se põe fins, define objetivos. É justamente na experiência da contradição entre o querer e não poder, entre querer e não ser capaz, ou querer e não conseguir, que o indivíduo se depara com obstáculos que não são limites universais da essência humana, mas limites do seu poder individual. Portanto, é na tensão entre querer, poder e ser que se inscreve mais profundamente a finitude e na qual reside a raiz do todo sofrimento. Rigorosamente falando, temos, portanto, em Feuerbach duas fontes, segundo Iring Fetscher, de onde surgem as ideias religiosas:

Uma intelectual, que consiste na incapacidade dos indivíduos para adquirir até o infinito as propriedades da espécie humana, que está se aperfeiçoando infinitamente, e que, partindo destes predicados, os leva à hipostasiar um sujeito no além; e uma sentimental, que consiste na incapacidade de se consolar de forma diferente na dor e na miséria, as quais estão relacionadas com a existência humana. O conhecimento da, e o sofrimento na finitude da existência humana individual é, por este motivo, comum, tanto à raiz intelectual, como sentimental da fé em Deus (FETSCHER, 1977, p.259).

Portanto, em Feuerbach a insuficiência humana se compensa num “EU pessoal deificado”, que é resposta também às suas dores, misérias, sofrimentos, angústias, pressões da vida social e política e ao desejo de vida melhor após a morte. Percebe-se, então, que nesse caso, a inconsciência do fato originário da religião, fé, desestrutura o vínculo harmônico entre o indivíduo e sua própria essência, que lhe é exteriorizada. Deste modo, a origem da religião é explicada por Feuerbach como a projeção hipostasiada em um Deus estranho, independente, todo-poderoso e ídolo, tornando o ser humano um sujeito passivo e alienado. Nesse sentido, eis o prognóstico de Rosalvo Schütz:

O próprio ser humano se ilude e constrói um ser objetivo que parece estar independentemente constituído. E, uma vez independente, passa a

determinar o próprio homem, ou seja, uma vez considerados como independentes e atribuídos a um ser objetivo, os atributos humanos tomam formas sobre as quais a humanidade não parece mais ter poder. Por isso os homens se submetem a estas estruturas e deixam de perceberem-se como protagonistas, passando a agir por mera submissão e passividade (SCHÜTZ, 2001, p.177).

Feuerbach entende o homem como sujeito ativo (segundo Marx, de modo ainda idealista e essencialista), como consciência que cria um objeto ao qual atribui uma realidade em si, quando esse objeto, na verdade, só tem uma realidade, que é a de ser um produto seu. Mais precisamente em *A Essência do Cristianismo* está descrita a atividade deformadora, alienante da consciência, que gera uma falsa consciência do divino, que, por sua vez, é uma falsa consciência do humano. Em suma, Deus surge quando o sujeito se põe a si mesmo como outro ser, alheio e estranho. Isso é alienação, ou seja, não se reconhecer num objeto que é produto seu e no qual objetiva sua essência. Neste âmbito, segundo Feuerbach, todo o discurso do homem sobre Deus, toda a teologia não passa em particular e a sociedade em geral. Ora, essa alienação é tanto maior quanto mais perfeita for a religião, e por isto o Cristianismo, como religião mais perfeita, é a pior das alienações religiosas (note-se aqui que Feuerbach acompanha Hegel na “perfeição ou superioridade do Cristianismo”, mas para em seguida desferir a sua crítica fundamental: o ponto mais alto que representa o Cristianismo é também o ponto mais alto da alienação). Numa afirmação lapidar do pensador alemão: “Com o Cristianismo perdeu o homem o sentimento, a capacidade de pensar-se dentro da natureza, do universo” (FEUERBACH, 1988, p.173). E sabemos o quão significaram as consequências dessa frase de Feuerbach para uma concepção destrutiva e predadora da natureza na cultura ocidental. Seguindo o raciocínio feuerbachiano, as qualidades e vantagens que o homem transferiu a Deus, assim pensam os cristãos, este as dará agora livre e gratuitamente ao homem, em grau centuplicado. Desse modo, a religião, sobretudo o Cristianismo, afirma Draiton Gonzaga de Souza,

Não assume as necessidades humanas em sua imediatez e crueza, mas reponde-lhes com a mediação da ascética, de Deus, o rodeio objetivador, isto é, soluciona-as ilusoriamente. Disto decorre o caráter fantasioso da

religião, que desvia o olhar humano das necessidades do aquém, para concentrá-lo num imaginado além (SOUZA, 1994, p.69).

Nesse sentido, podemos afirmar que a alienação na transcendência torna-se, por isso, a mais perigosa. Ela é típica de uma concepção de vida entregue ao destino, ao acaso, à existência adiada, à irresponsabilidade, à infantilidade, à passividade e à ilusão. Assim, através da encarnação, por exemplo, entende Feuerbach, Deus traz remédio à nossa ignorância pelas suas revelações, à nossa impotência física através dos milagres, à nossa fraqueza moral pela graça. Em troca de sua renúncia, de sua passividade, o homem religioso é amado por Deus. E nesta perspectiva afirma Feuerbach:

Tudo aquilo que o homem não é na realidade, mas que deseja ser transforma ele num Deus ou é seu Deus. O cristão deseja ser um perfeito, livre de pecados, não-sensorial, livre de qualquer necessidade corporal, feliz, imortal, divino, mas ele não o é; por isso concebe aquilo que quer ser e que espera ser um dia como um ser distinto dele a que ele chama de Deus, mas que no fundo nada mais é do que a essência de seus próprios desejos sobrenaturais, portanto sua própria essência ultrapassando os limites da natureza (FEUERBACH, 1988, p.196).

Com isso completa-se o círculo da alienação religiosa na obra *A Essência do Cristianismo*.

Perante o caráter negativo, alienante e teológico da religião, Feuerbach vê o ateísmo como condição de emancipação humana. Deste modo afirma Draiton Gonzaga de Souza:

O ateísmo se revela, assim, como o processo de descoberta da dignidade do homem: para que o homem seja, é necessário destruir sua criação, Deus. A destruição da religião significa para o homem a reconquista de sua essência perdida e, neste sentido, o ateísmo emerge como postulado que vai tornar possível uma construção futura da humanidade digna do próprio homem. A verdadeira realização do homem encontra no ateísmo sua mediação necessária e a negação de Deus se faz em virtude da afirmação do humano do homem. Por isso, não mais Deus, mas o homem é agora o ponto de partida de todo filosofar (SOUZA, 1994, p.71-72).

A partir disso, podemos dizer que essa análise negadora da religião teológica enquanto alienação, realizada por Feuerbach, acompanha necessária e conseqüentemente a afirmação de uma nova prática moral. Tema que não nos interessa para o nosso comentário ao pensador alemão. Apenas uma breve reflexão pode ser indicada, seguindo os passos de Adriana Veríssimo Serrão, a de que em Feuerbach as leis e a moral devem corresponder à natureza humana e, para tanto, é necessário que elas tenham a sua origem no próprio homem. Por isso, leis que são dadas ao homem por um Deus são leis que têm o princípio e o fim num ser abstrato, e por isso Feuerbach dirá que só existem na imaginação e de nada servem para o homem. Portanto, um Deus sobre-humano, sobrenatural é ainda verdade onde ele tem por consequência uma moral sobrenatural, antinatural. Assim, a vida celestial não pode ser um objeto, uma lei da fé; sem ser, ao mesmo tempo, uma lei da moral ela deve determinar nossos atos. Segundo Veríssimo Serrão, Feuerbach propõe um “homem completo”, não um crente no além, mas um trabalhador do aquém. Justamente nesse sentido é que Feuerbach refuta a religião, que, através da fé, torna-se um elemento que manipula a moral. Em suma, para o pensador alemão as relações morais são divinas por si próprias e não baseadas numa determinação externa, uma vez que também elas fazem parte da essencialidade, das capacidades humanas. Para uma melhor compreensão dessa temática em Feuerbach, remetemos ao seu próprio escrito (*Contra o dualismo de corpo e alma, de carne e espírito*), publicado na coletânea organizada por Adriana Veríssimo Serrão com o título: *Filosofia da sensibilidade: escritos (1839-1846)*. Importantíssimos na nossa pesquisa, esses textos de Feuerbach são do mesmo período dos textos de Marx estudados por nós. Focalizada nessa perspectiva, Feuerbach reduz a teologia à antropologia, na busca da emancipação da consciência dos homens, fazendo com que se desfaçam das amarras da alienação religiosa, da moral cristã, da fé, e alcancem a liberdade e a felicidade aqui na terra. Não é difícil perceber o impacto dessas idéias nos primeiros escritos de Marx, a partir de 1840 já na sua tese de doutoramento. Esse procedimento feuerbachiano altamente secularizador teve uma influência muito forte em toda a esquerda hegeliana e impulsionou uma crítica mais à esquerda ao estado prussiano e às suas instituições, inclusive à “instituição - Hegel”. (SOUZA, 1992). Mas já é possível perceber, numa ótica marxiana, que Feuerbach mantém-se ainda a meio caminho de uma crítica radical à religião e à situação concreta do “homem alienado”. A posição do autor de *A Essência do Cristianismo* é a-histórica no sentido dado por Marx a esse conceito em *A Ideologia Alemã*.

Seguindo a lógica feuerbachiana, podemos afirmar que o fim da religião é o próprio homem; mas o que se verifica é todo um processo que gira em torno de Deus, ao qual se atribuem as qualidades da própria essência humana, mas como se fosse outra essência. Assim como a vida consiste numa sístole e numa diástole contínuas, de igual modo acontece na religião: na sístole religiosa o homem expulsa de si sua própria essência, ele se rejeita. Na diástole religiosa ele retoma, no seu coração, a essência rejeitada. Em consonância com Veríssimo Serrão: “Tal como o movimento da circulação lança o sangue do coração para as veias superficiais e, de novo, o volta a trazer até o órgão central, o mecanismo da sístole e da diástole descreve exemplarmente a oscilação entre o processo de autocompensação imaginária e a contínua produção do divino” (SERRÃO, 1999, p.71). Com isso, vemos que o ser divino não é outra coisa senão o ser do homem desembaraçado dos limites do homem individual, quer dizer, objetivado, contemplado, adorado como um ser particular e distinto dele: eis por que todas as determinações do ser divino são determinações do ser humano. Contudo, pode-se, então, afirmar que a filosofia feuerbachiana é uma verdadeira antropologia, um humanismo, que requer a “emancipação da consciência e essência genérica humana”. Assim, impulsionado pela sua nova proposta, o autor fundamenta a sua análise crítico-prática da religião; mas convém ressaltar que, para o pensador alemão, esta negatividade é superável na medida em que o homem toma consciência de sua própria infinitude enquanto ser genérico.

Passaremos agora a abordar a última parte de nosso comentário à obra de Feuerbach, destacando nessa linha o aspecto positivo da religião, que, na versão do pensador alemão, é a superação do mundo ilusório e o retorno à própria essência no reconhecimento de si mesmo e de toda a humanidade. Essa parte é o ponto central da discórdia entre Marx e Feuerbach na leitura da religião. Como veremos um pouco mais à frente, Feuerbach defenderá ainda uma possibilidade de uma “religião autêntica”, onde Marx afirmará: “Feuerbach não vê, por isso, que o próprio ‘sentimento religioso’ é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade” (MARX, 2007, p.534). Voltaremos a esse ponto na parte dedicada exclusivamente à crítica de Marx à religião.

A reflexão final sobre a crítica de Feuerbach à religião que faremos segue também a ideia de caráter dual da religião, o que revela de antemão, de forma mais precisa, que a religião admite a diferença: a essência genérica do homem e o ser ilusório. Neste sentido, no momento anterior abordamos a religião justificada teologicamente, enquanto negação do homem, realidade invertida, em que a criação do ser humano se sobrepõe ao ser

humano criador gerando, conseqüentemente, a alienação e estranhamento humano de sua própria essência genérica. Por isso, os homens passariam a agir na história por mera submissão e passividade. Mas, na presente análise, queremos destacar, sobretudo, que a proposta filosófica de Feuerbach exige re-inversão da realidade religiosa, devolvendo ao homem a “religião autêntica”³², caracterizada como expressão da natureza humana (impossível não perceber aqui uma recaída de Feuerbach na velha metafísica). Ela aparece como um momento essencial para que o homem tome consciência de suas potencialidades, de sua liberdade e de sua identidade. É nesta perspectiva que Feuerbach propõe, através da nova filosofia, a emancipação da consciência e essência genérica humana. A partir disso, podemos afirmar que o objetivo da análise crítica da religião de Feuerbach é buscar e desvendar o fundamento humano da religião. É esclarecedora a leitura de Rosalvo Schütz:

Para Feuerbach, portanto, a religião não deve ser vista como sendo apenas negação do homem, mas também, enquanto portadora de potencialidades humanas. A religião é negativa para Feuerbach apenas no sentido teológico, ou seja, quando a essência humana se torna objetiva e independente na forma de Deus. Mas não, enquanto, é uma primeira forma, embora indireta, de o homem se dar conta de sua essência. O potencial da manifestação religiosa é desvendada quando a diferença entre teologia e antropologia é eliminada, pois, em verdade, Deus pode apenas ser identificado com o homem (SCHÜTZ, 2001, p.27).

Contudo, Feuerbach sabe que, segundo a dialética de Hegel, a evolução da consciência humana não dá saltos. Por isto, a alienação religiosa é inevitável, como antítese, da qual o homem deve passar para uma nova síntese, que significará para ele uma posse mais rica de si mesmo. Sem a religião, o homem teria ficado sempre num estado de consciência subdesenvolvido, obscuro, semelhante à dos animais, pois a consciência “existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade” (FEUERBACH, 1988, p.43), ou seja, a consciência não existe em seu verdadeiro sentido senão num ser que pode fazer de sua essência, de sua espécie, o objeto de seu pensamento.

³² A ideia de “religião autêntica” em Feuerbach é retirada de Adriana Veríssimo Serrão, onde ela define da seguinte maneira tal idéia: “A nova religião estará para além das religiões existentes ou conhecidas, e deverá constituir mesmo a superação de todas elas. Ela recusará a realidade objetiva de mundos transcendentais, a hipostasiação de deuses separados do homem” (SERRÃO, 1999, p.376). Bem coerente com o texto de Feuerbach.

Porém é preciso primeiro desdobrar-se, num certo sentido, perder-se, alienar-se para, então, encontrar-se. Nesse ponto a ironia de Marx é considerável: “E a religião é de fato autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a perder-se” (MARX, 2005, p.145). Essa perspectiva feuerbachiana imediatamente suscita uma interrogação: por que será que a consciência do homem, ao invés de ser direta, reduz-se a uma consciência indireta? Para responder a essa questão, o pensador alemão se vê na obrigação de explicar o conceito de alienação religiosa. Para explicar este fenômeno, Feuerbach lança a seguinte questão: por que razão o homem aliena o melhor de si mesmo num mundo ilusório? E dará a resposta em seguida, dizendo que o homem, verdadeiro ser genérico, que leva em si a imagem da humanidade, ainda não é homem, senão em potência. Por ora, seu ser individual e seu ser genérico mantêm-se distintos. A partir do esboço acima, a religião é o conjunto de relações que o homem tem consigo mesmo: o seu ser genérico, ainda não integrado, mas pressentido, que o homem idealiza num mundo ilusório. Diz Feuerbach: “E nossa intenção é exatamente provar que a oposição entre o divino e o humano é apenas ilusória” (FEUERBACH, 1988, p.56). Assim, na medida em que o homem vai recuperando sua consciência, vai também se reapropriando da essência humana genérica e afirmando sua própria identidade. Mas a alienação religiosa deve cessar um dia. Depois de alienar-se na religião, o homem deve voltar-se a si mesmo, retomar em seu coração aquilo que projetou fora de si. É a partir dessa tomada de consciência, dessa redescoberta que o homem se reconhece e atribui os predicados de Deus ao verdadeiro sujeito, isto é, ao gênero humano. Por isto, a religião torna-se um momento decisivo no processo de tomada de consciência de si. A religião, nos dois momentos, significa relação: num primeiro momento (entendido como caráter negativo da religião), é a relação do homem com Deus; e, no segundo, como relação do homem com sua própria essência, ou seja, o gênero, o outro. É nesta segunda relação (entendida como caráter positivo da religião) que o homem pode realizar-se plenamente; neste caso, enquanto ser social, completa-se com a participação do outro. A postura feuerbachiana vincula-se justamente a esta segunda relação, pois apresenta uma nova dimensão positiva: a humanista. O “homem novo”, a partir da religião, concebe a divindade como constituída da essência do homem. Deus passa a ser eliminado, e prevalece a relação essencial do EU-TU. A divindade se expressa no outro a partir da relação. De acordo ainda com Draiton Gonzaga de Souza: “A partir de *A essência do Cristianismo*, elimina-se a ilusão do Deus transcendente e descobre-se a relação essencial EU-TU, o caráter radical e fundante da experiência do outro” (SOUZA, 1994, p.74-75). Com essa mudança de relação, agora prevalece a

emancipação da consciência e essência genérica do humano. Apenas substituiu-se Deus pelo homem, a essência divina pela essência humana, o além pelo aquém. Nas palavras de Feuerbach: “A negação do além tem por consequência a afirmação do aquém, a supressão de uma vida melhor no céu contém em si a exigência: na terra as coisas devem se tornar melhores; ela transforma o futuro melhor num objeto do dever, da atividade humana, saindo de uma crença ociosa, inerte” (FEUERBACH, 1988, p.235). O giro histórico será o momento em que o homem tomará consciência de que o único Deus do homem é o homem mesmo. Este humanismo ateu não atribui ao homem individual o que se atribuía a Deus, e sim à comunidade humana. É precisamente a religião ilusória, diz Feuerbach, que, substituindo o ser coletivo da humanidade por um Deus exterior, reduz a humanidade a indivíduos passivos e isolados, pois nesta perspectiva o homem concebe espontaneamente sua essência, nele como indivíduo, em Deus como espécie; nele como limitada, em Deus como infinita. Mas, na medida em que superarmos esta alienação, sairemos de nosso individualismo para participar da comunidade humana, e então realizaremos a verdade profunda da religião, que é uma lei de amor, que arranca o indivíduo a si mesmo para encontrar-se em comunhão com seus semelhantes. Em suma, a distinção entre humano e divino (a alienação religiosa) não é outra coisa que a distinção entre indivíduo e humanidade. Assim, no humanismo ateu - ateu no sentido de que nega a divindade a um ser distinto da humanidade - realizam-se os desígnios secretos da religião, revelando que “a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, manifestação pública dos seus segredos de amor” (FEUERBACH, 1988, p.56). Nesta mesma perspectiva, Feuerbach continua afirmando que “as religiões são sagradas exatamente porque são as tradições da primeira consciência” (FEUERBACH, 1988, p.309). É de suma importância, então, determo-nos um pouco na retomada desta transformação religiosa da filosofia ou, se se preferir, na assunção da filosofia da religião. Se Feuerbach fala de uma transformação da filosofia em religião, não se pode dizer que a filosofia anule a religião ou, contrariamente, que a religião anule a filosofia. Em outros termos, não se trata de que, no futuro, não exista mais a religião nem que a filosofia deixe de existir. O que Feuerbach quer sugerir é que a filosofia e a religião permaneçam como âmbitos distintos, se bem que não opostos, e sim, ao contrário, em íntima comunicação. Trata-se do necessário acordo entre filosofia e religião (coisa que em Marx jamais poderia acontecer!). Enquanto a filosofia comporta a imagem teórica do mundo, a religião comporta sua vivência concreta (reparemos que em Marx a vivência religiosa é sempre alienada e jamais concreta). Este acordo deve existir, porque sem ele

resultaria impossível a unidade entre a vida e a consciência. Assim, Feuerbach faz a inversão, ou seja, não é a razão sápiante, e sim o homem (sensível) a raiz da filosofia e da religião; a partir disso, a prioridade é invertida, porque inverteu-se o ponto de partida. Antes era o pensamento (filosofia) que tinha primazia sobre o ser (religião), e agora é justamente o inverso. Nesse ponto, afirma Rosalvo Schütz:

A partir da análise feuerbachiana, a filosofia viria, geralmente, após a religião. Assim, a tarefa da filosofia seria a re-inversão da realidade religiosa, devolvendo ao homem as suas capacidades, enriquecidas, no entanto, com o potencial humano desvendado na consciência religiosa. A filosofia seria, contudo, a negação da negação humana. Sua tarefa principal seria pôr a humanidade, como gênero, no lugar que lhe é devido, ou seja, no lugar de Deus. Interessante notar que a alienação religiosa acontece e se resolve na consciência (SCHÜTZ, 2001, p.27-28).

Notemos que, na última frase do texto citado acima, já se apresenta aquilo que Marx definirá como o principal limite da filosofia de Feuerbach e Hegel: os problemas não saem da consciência e, assim sendo, resolvem-se falsamente dentro dela também. A mediação concreto/histórica some como num passe de mágica (coisa que no nosso comentário anteriormente a Hegel já apontava nessa direção). Voltaremos mais na frente a insistir nesse ponto.

Para Feuerbach, a filosofia deve elaborar uma visão de mundo; esta é sua vocação e sua contribuição, mas só será realmente autêntica na medida em que renuncie à abstração e se converta em sabedoria surgida da “religião autêntica”. Mais precisamente, Feuerbach entende que o conteúdo da religião “é essencial ou inato no homem; não a religião no sentido da teologia, mas a religião enquanto nada mais expressa que o sentimento de finitude e dependência da natureza por parte do homem” (FEUERBACH, 1988, p.37). É neste sentido que apontará o marco teórico da “religião autêntica”, que não é senão o ateísmo ou, dito de modo positivo, o “antropoteísmo”. Nesta perspectiva ele afirma:

O religioso, por ser uma coletânea, tem uma finalidade e por ter uma finalidade tem base sólida. Não é a vontade como tal, não é o saber vago – somente a ação objetiva é a unidade da atividade teórica e prática, somente ela oferece ao homem um fundamento ético, isto é, caráter. Por isso todo

homem deve ter um Deus, isto é, estabelecer uma meta, um propósito. O propósito é um impulso vital consciente, optado e essencial, a visão genial, o ponto luminoso do conhecimento de si mesmo – a unidade de natureza e espírito no homem. Quem possui, possui uma lei sobre si; ele não só se conduz, mas é conduzido. Quem não tem propósitos não tem pátria, não tem sacrário (FEUERBACH, 1997, p.108).

Assim, Feuerbach vê em sua proposta filosófica uma grande perspectiva e a mais concreta probabilidade de um despertar humano no sentido de convencer-se de que a consciência de Deus não é outra coisa senão a consciência do gênero, reconhecendo no homem o ser absoluto. “O amor pelo homem enquanto homem é somente natural. O amor cristão é o amor sobrenatural, transfigurado, sacralizado” (FEUERBACH, 1988, p.293). No mesmo sentido comenta Draiton Gonzaga de Souza: “O amor não pode ser algo secundário, pois do mesmo modo como o ser humano é o ser supremo para o homem, assim também o amor do homem para com seu semelhante deve ser praticamente a lei suprema” (SOUZA, 1994, p.75). Eis, portanto, revelado o mistério da religião: Feuerbach substitui o Deus do céu por outra divindade, o homem de carne e osso. E, assim, pretende substituir a moral que recomenda o amor a Deus pela moral que recomenda o amor ao homem em nome do homem. Essa é a intenção do humanismo de Feuerbach; a de transformar os homens de amigos de Deus em amigos dos homens. Ora, este é mais um elemento que permite afirmar a objetividade em Feuerbach, o que demonstra que a proposta filosófica do autor jamais poderá ser reduzida a um subjetivismo absoluto. Contudo, não se pode negar ou minimizar o caráter intrinsecamente ateu do pensamento de Feuerbach. Mas convém também advertir que se trata de uma ateísmo singular, que, sobre a base da absoluta contraposição Deus-homem e na convicção de que a afirmação do primeiro comporta, sempre e necessariamente, a negação do segundo, converte-se, na realidade, em antiteísmo e antropoteísmo, como mostram com bastante precisão Draiton Gonzaga de Souza e Adriana Veríssimo Serrão, em trabalhos específicos sobre a questão do ateísmo feuerbachiano (tema sempre controverso em se tratando de Feuerbach). É nesta perspectiva que podemos afirmar que o caráter especial deste ateísmo requer emancipar a consciência e divinizar o próprio gênero humano. Afirma Feuerbach:

Quem não sabe dizer de mim senão que sou ateu não sabe nada de mim. A questão de se Deus existe ou não, a contraposição entre teísmo e ateísmo

pertence aos séculos XVII e XVIII. Eu nego a Deus. Isto quer dizer em meu caso: eu nego a negação do homem. Em vez de uma posição ilusória, fantástica, celestial do homem, que na vida real se converte necessariamente em negação do homem, eu proponho a posição sensível, real, e, portanto, necessariamente política e social do homem. A questão sobre o ser ou não ser Deus é em meu caso unicamente a questão sobre o ser ou não ser do homem (FEUERBACH, 2005, p.187).

Para tanto, Feuerbach trata, na verdade, de preservar o conteúdo da religião. Ora, segundo o autor, a religião não tem nenhum conteúdo que lhe seja próprio e, se o conteúdo da religião não é dela, talvez não haja por que ou como destruí-la. Com efeito, como já havíamos abordado anteriormente, o conteúdo da religião vai sobreviver na “moral humana”. Assim, Feuerbach imagina que basta fazer do predicado o sujeito, e do sujeito o predicado. Com isso, quando, então, dizemos que “Deus é amor”, declaramos que é o amor humano que deve reinar, que ele é “divino” e “sagrado” por si mesmo. E que o “egoísmo” pregado pela religião cristã é desumano. A partir dessa análise, poderíamos citar mais uma vez Feuerbach e tentar entender melhor qual seu objetivo com esse “ateísmo especial”, como define Adriana Veríssimo Serrão:

Demonstramos que o conteúdo e objeto da religião é totalmente humano, demonstramos que o mistério da teologia é a antropologia, que a essência divina é a humana. Mas a religião não tem a consciência da humanidade do seu conteúdo; ela antes se opõe ao humano ou pelo menos confessa que o seu conteúdo é humano. A mudança necessária na história é, portanto, esta confissão aberta, de que a consciência de Deus nada mais é que a consciência do gênero, que o homem pode e deve se elevar acima das limitações da sua individualidade ou personalidade, mas não acima das leis, das qualidades essenciais de seu gênero, que o homem não pode pensar, pressentir, imaginar, sentir, crer, querer, amar e adorar como essência absoluta, divina, a não ser essência humana (FEUERBACH, 1988, p.309).

Por isso, Feuerbach quis primeiramente dar a seu livro *A Essência do Cristianismo* o título “*conhece-te a ti mesmo*”, pois a sua finalidade é revelar ao homem sua “verdadeira essência”, para dar-lhe fé em si mesmo. Afirma: “Exatamente esse intuito, ou seja, o

conhecimento da religião para a promoção da liberdade humana, da autonomia e do amor determinou também toda a extensão de minha abordagem histórica da religião” (FEUERBACH, 1988, p.28). Trata-se, portanto, da emancipação da consciência e essência genérica humana. Somente assim, segundo Feuerbach, o homem irá reencontrar completa e definitivamente o seu primeiro, ou seja, seu ser genérico, não-alienado. Insistimos algumas vezes na temática “emancipação da consciência” como uma posição do próprio Feuerbach na sua compreensão crítica da religião cristã, pois, para nós, será exatamente nesse ponto que Marx elaborará sua divergência e a sua própria posição crítica sobre a religião. Isso em nenhum momento invalida a influência determinante que Feuerbach exerceu na leitura implacavelmente crítica de Marx. Consideramos Feuerbach um grande marco no processo de desenvolvimento da história e filosofia da religião, o que certamente se refletiu no cotidiano da cultura ocidental (mesmo que inconscientemente). Foi fundamentalmente o processo crítico de “reduzir a teologia à antropologia” que lhe proporcionou o reconhecimento enquanto filósofo de grande importância na tradição moderna ocidental e fez Engels suspirar de emoção ao comentar a importância de sua obra máxima, *A Essência do Cristianismo*, para toda a chamada “esquerda hegeliana” num texto sugestivamente intitulado *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (nesse trabalho de Engels, Feuerbach representa uma espécie de última pá de cal no Idealismo alemão); e fez, ainda, Marx iniciar seu ensaio sobre a crítica da filosofia do direito de Hegel com a seguinte frase emblemática: “No caso da Alemanha, a crítica da religião chegou, no essencial, ao seu fim; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2005, p.145). Aqui os comentadores são unânimes em afirmar que é exatamente à crítica de Feuerbach à religião que Marx está se referindo. Para Marx, no período de 1842-1844, é na obra de Feuerbach que está o ponto mais alto de uma crítica da religião na cultura alemã.

Para encerrar o nosso comentário à obra de Feuerbach, destacamos alguns pontos essenciais já tratados anteriormente em sua “hermenêutica crítica da religião”. Numa observação mais atenta ao prefácio à primeira e segunda edições, podemos nos convencer de que a sua leitura da religião cristã requer uma nova interpretação da mesma e não a sua pura e simples eliminação. Dessa perspectiva deriva-se, por consequência lógica, a dupla possibilidade de leitura: a teológica (que nega o homem para afirmar Deus), e antropológica (que nega Deus para afirmar o homem). Em contrapartida à postura teológica do Cristianismo, Feuerbach, ao afirmar o mundo e o homem, reconhece como pressuposto o ateísmo. Deste modo, compreende-se que o caminho a um transcendente está absolutamente fechado e, nesta medida, pode-se considerá-lo um ateu. Desaparece o Deus

cristão e, com ele, o recurso ao imediato, ao milagre, à providência. Assim, a história possui como protagonista exclusivo o homem, senhor de si mesmo e dono de seu destino. Nesse sentido, no processo da emancipação da consciência, defendida mais frequentemente na obra *A Essência do Cristianismo*, Feuerbach sustenta uma “religião atéia”, um antropoteísmo que diviniza o gênero humano. Sua doutrina significa uma ruptura entre o Cristianismo e a tradição cultural moderna, instaurando, de um lado, um humanismo superteológico e, por outro lado, um humanismo ateu. De um lado, busca-se a salvação na fé e despreza-se o mundo; de outro, busca-se a salvação somente através da cultura, na sua evolução histórica, da qual a religião é apenas um momento transitório. Convém lembrar que este processo começou e adquiriu expressão moderna na filosofia da história de Hegel, que reduzira o Cristianismo a um grande episódio da história universal (quando comparado a outras tradições religiosas), um fenômeno que se explica todo racionalmente. Na síntese hegeliana, o Cristianismo deixa de ser religião para ser apenas cultura. Desta síntese origina-se a solução hermenêutica de Feuerbach; a crítica à metafísica cristã em Nietzsche (MACHADO, 1997, p.56-71) e a tradição na crítica sócio-histórica de Marx e dos marxismos.

Cabe, então, destacar que Feuerbach, em sua proposta de redução da teologia à antropologia, não nega a divindade enquanto qualidade, como atributo. Pois no lugar de Deus coloca o ser humano, ou melhor, a humanidade enquanto gênero. Para tanto, pretende substituir a moral que recomenda o amor a Deus pela moral que recomenda o amor ao ser humano em nome do ser humano (já é possível vislumbrar a crítica de Marx a essa postura ingênua e a-histórica e que será extremamente satirizada em *A sagrada família*). A partir dessa concepção, compreendemos que, para Feuerbach, a religião, em seu significado antropológico, se manifesta como momento necessário no processo de conscientização humana, enquanto expressão dos desejos e potencialidades humanas, pois a religião somente é possível no ser humano, e, através dela, ele toma consciência de sua própria infinitude enquanto ser genérico. É pela reflexão conscientizadora que o homem poderá libertar-se da ilusão alienante da religião. Porém o abandono da religião teológica enquanto alienação significa, para Feuerbach, a renúncia a uma religião que divide o homem e rompe os vínculos comunitários ao introduzir um “vínculo teológico” que o relaciona com Deus imediatamente e, assim, dissolve as relações horizontais em nome de uma pretendida relação vertical. Justamente nesta perspectiva, que procuramos demonstrar, decorre toda a investigação de Feuerbach sobre a religião cristã, podendo generalizar, com devidas proporções, para qualquer religião. A religião antropológica, a positiva, pelo contrário,

representa o definitivo reconhecimento da sacralidade originária dos vínculos que unem o homem ao homem, e, por isto mesmo, resta ao gênero humano converter-se em expressão da essência mais pura e própria da religião. Feuerbach desenvolve a crítica à essência falsa do homem concentrada na religião para negá-la como forma de dominação, e para despertar a consciência dos homens para lutarem contra a contradição à qual estão submetidos. A essência verdadeira do ser humano é a sua própria consciência e emancipação, sua própria identidade, sua vida comunitária e cultural, pois os homens são sentimento e razão, bondade e verdade. Mas os homens precisam uns dos outros, constroem suas vidas na relação com os outros, marcada pela efetividade, intersubjetividade e solidariedade. Com isso, o pensador alemão não condena o “fato religioso”, nem o direito à existência desse mundo irracional, dessa vida do desejo que, não encontrando na realidade as insatisfações a que aspira, procura-as no sonho, na ficção, no maravilhoso, na esperança. Pois, na concepção feuerbachiana, nada mais natural nem mais humano do que uma atitude, desde que seja verdadeiramente espontânea, que resulte de um desejo sincero do coração humano. Feuerbach contesta simplesmente à religião o direito de se apresentar como sendo a verdade. Mais precisamente, não critica a religião enquanto necessidade eterna do coração humano (como fará Marx), e sim critica a teologia, construção intelectual que se dedica a racionalizar esse irracional. Por isso, aos olhos de Feuerbach a crítica à religião justifica-se pelo fato de ela, ao tirar de Deus as qualidades da espécie humana que lhe eram erroneamente atribuídas, enriquecem e libertam a humanidade. Como todo o Iluminismo, também a filosofia de Feuerbach pensa poder realizar este ato de libertação, emancipação pela simples transformação da consciência. Com isto, porém, queremos também destacar que Feuerbach ainda se manteve fiel à tradição filosófica que concebe o homem isolado e abstrato, assim como à crença no pensamento ativo e autônomo em relação ao mundo (a crítica de Marx vai exatamente nesse caminho).

Começamos a redação do trabalho afirmando que a crítica marxiana da religião não era panfletária ou meramente jornalística, e que iríamos na primeira parte tentar demonstrar que havia nessa mesma crítica de Marx uma base sólida e radicada numa certa tradição ocidental de pensamento. Destacamos e comentamos essa tradição: partimos do primeiro materialismo de Demócrito e Leucipo, chegando a Epicuro; comentamos a presença da sátira ocidental de Luciano de Samósata e Voltaire e de como essa veia satírica tem um fundo de crítica à religião e que em muito marcou a escrita de Marx para, finalmente, adentrarmos nos dois pensadores mais importantes do idealismo alemão na

elaboração de uma crítica moderna da religião: Hegel e Feuerbach. Essa linha de pensamento deságua diretamente nas primeiras obras de Marx e tornam-se base fundante de uma crítica moderna e originalíssima da religião. O próximo passo é trabalharmos em toda a segunda parte o conceito de religião na obra de Marx. Esta pressuporá como base toda essa tradição apresentada e comentada nesta primeira parte.

CAPÍTULO II - A CRÍTICA DA RELIGIÃO EM MARX: 1840-1846

Por sua etiologia e universalidade, a religiosidade deve ser enfocada no umbral constitutivo do ser social, e Marx, a despeito da opinião corrente, parece compartilhar desta ideia.

Mauro Castelo Branco de Moura

Iniciamos o nosso trabalho na primeira parte fazendo uma citação do pensador liberal Jürgen Habermas, onde afirmava a súbita importância desde 1989 do papel político da religião até os dias atuais. Para exemplificarmos a importância da crítica marxiana da religião (mal tratada durante esses anos de neoliberalismo e de antimarxismo empedernido), começaremos essa segunda parte com três situações midiáticas divulgadas no universo cultural brasileiro entre 2005 e 2007. A primeira é a presença da obra de Michel Onfray, o popular filósofo francês que vê nas religiões monoteístas um entrave à ciência, à ética e à política. Numa entrevista à revista *Carta-Capital*, em junho de 2005, afirma o pensador francês: “Ora, a religião permanece sendo o que disse Marx, “o ópio do povo”. Ela é uma ilusão que distancia as pessoas do único mundo que existe, o aqui e agora”. Tese explorada no seu livro *Tratado de ateologia* e vinda não de um pensador marxista, mas de uma figura que se define como “materialista-hedonista”. Para nós, esta posição do filósofo francês citado é sintomático de uma presença da leitura marxiana da religião e da sua permanência em pleno século XXI e não porque Marx tivesse sido um “profeta” ou coisa parecida, mas principalmente, por ter analisado a religião no âmbito sócio-histórico e político desde o século XIX e por ter se fundamentado numa base filosófica consistente do pensamento ocidental, mantendo-se, assim, numa “tradição clássica” de crítica à religião (judaico-cristã, particularmente). A segunda situação que nos chamou a atenção foi a matéria publicada pela revista *Carta-Capital* em dezembro de 2007, que tratava de um certo sucesso editorial no Brasil de uma série de livros que divulgam e defendem o ateísmo categoricamente e com auxílio de certas teorias científicas, como o darwinismo, por exemplo (corrente da biologia que Marx viu nascer no século XIX e partilhou interesses comuns com algumas teorias de Charles Darwin). Uma frase nos chamou a atenção: “No país mais católico do mundo, segundo o senso comum, um fenômeno mundial tem se repetido: livros que defendem o ateísmo e atacam as fés e as religiões viraram fenômenos editoriais e se multiplicam nas livrarias”. A revista estava se

referindo aos livros do biólogo neodarwinista Richard Dawkins, de título sugestivo: *Deus, um delírio* e do neurocientista com formação em filosofia Sam Harris, intitulado: *Carta a uma nação cristã*³³. Apesar da convicção liberal dos autores citados, a presença da crítica marxiana é notória: a religião é uma forma de alienação, percebemos na leitura dos dois. Afirmar isto é voltar àquele que melhor fundamentou tal assertiva, a saber, o alemão Karl Marx. Em ambas as obras encontramos referência ao pensador alemão. A terceira situação interessante, no que diz respeito ao nosso tema de pesquisa, foi a publicação da Encíclica do papa Bento XVI intitulada: *Spe salvi* (salvos pela esperança), que veio à luz em novembro de 2007. Documento que se coloca implacavelmente contra o ateísmo e com forte tendência pré-iluminista (até aqui nada de novo de baixo do sol do catolicismo contemporâneo!). Agora, o que pode parecer estranho é que o núcleo polêmico da Encíclica é uma crítica a Marx, o que deve provar, no mínimo, que esse pensador continua bem mais vivo do que a maioria dos que o declaram superado. O Papa pode ser conservador, mas não é ingênuo ou burro. É este mesmo pontífice que afirma com todas as letras que o pensamento de Marx é o que de melhor produziu a modernidade, que ele quer superar e indicar aos seus fiéis o caminho para bem longe do ateísmo marxiano. No seu documento, Bento XVI é enfático naquilo que define como “erro de Marx”, o seu materialismo. No mais, o Papa desfia um rosário de críticas aos regimes do Leste com o seu “socialismo real” (para nós, previsões de Cassandra, a figura da mitologia grega!).

Por que começar essa segunda parte do nosso trabalho de pesquisa com exemplos dessa natureza? Para nós é bastante significativo o que está acontecendo, ainda que de maneira tímida, com as leituras atuais da obra de Marx e de uma série de traduções implementadas por editoras como Boitempo e Expressão Popular no universo cultural brasileiro³⁴. Em resumo: acreditamos piamente e argumentativamente na atualidade da crítica marxiana da religião por um simples motivo: é a realidade social das religiões no Brasil e no mundo que “clama” por uma crítica contundente do fenômeno religioso e não apenas por leituras “hermenêuticas” ou “elogiosas” da religião. A crítica ainda é a tarefa da

³³ Percebemos um fenômeno interessante no mercado editorial brasileiro nos últimos anos em termos de publicação sobre temas religiosos. Saímos de publicações quase que exclusivamente exotéricas e de auto-ajuda, para publicações bastante críticas do fenômeno religioso. Acrescentaria à lista, o trabalho de André Comte-Sponville intitulado: *O Espírito do ateísmo* publicado em 2007 pela editora Martins Fontes.

³⁴ No momento em que escrevemos nosso trabalho sobre a crítica da religião em Marx, vivemos uma crise do Capital financeiro de caráter mundial e considerada de proporções muito maiores do que a de 1929, segundo críticos marxistas e liberais de toda sorte. O interessante é que a obra mais citada e decantada nos mais diversos lugares é exatamente a de Karl Marx! Assim afirmam os jornais e revistas dos “donos do poder”... Muito irônico tudo isso e bem ao gosto do bom e velho Marx.

filosofia, mas não mais no mero âmbito da metafísica. A crítica agora “desce do céu para a terra”. Assim vemos a nossa empreitada.

Passaremos, nesse momento, primeiro para uma breve exposição metodológica de como trabalhamos com essa idéia de crítica da religião em Marx e de algumas categorias que melhor explicitam um tal percurso metodológico. Tentaremos explicar por que a ideia de tratar a religião como um fenômeno sócio-histórico é uma originalidade marxiana e de como a sua compreensão do materialismo desde Demócrito e Epicuro e de suas críticas a Hegel e Feuerbach são resultado dessa “compreensão materialista da história”. Em seguida faremos uma investigação das obras de Marx que vão de 1840 a 1846 (com interesse em recortar o tema da crítica da religião nas obras destacadas), período em que o pensador alemão escreveu ensaios como um longo comentário ao *editorial 179* do jornal conservador e católico *Gazeta de Colônia*, passando pela sua *tese de doutoramento*, pelos *Manuscritos de Paris*, pela *Questão judaica* e pela *Sagrada família* até chegar à *Ideologia alemã*. Perceberemos nesses trabalhos afirmações muito importantes para uma possível caracterização da crítica marxiana da religião. Em nenhum desses textos citados encontraremos uma “teoria da religião” em sentido hegeliano, por isso não temos a pretensão ilusória de encontrar um “conceito de religião” em Marx, no sentido metafísico do termo. Porém, também não partilhamos da idéia que em Marx há uma crítica meramente panfletária ou jornalística da religião, ideia já dissipada na primeira parte do trabalho. Manteremos a hipótese central, a saber, há uma tradição constituída na leitura de Marx que tem início na sua concepção de materialismo, passa pela tradição satírica e tem seu ponto mais alto nas leituras de Hegel e Feuerbach naquele contexto alemão do século XIX.

2. 1 - A religião como um fenômeno sócio-histórico: algumas notas metodológicas

Pour le lecteur marxiste, au contraire, le discours religieux n'est pas un discours autonome – plus exactement son autonomie est relative, suivant la formule célèbre.

Michèle Bertrand

Entendemos fundamentalmente que é com a obra inicial de Marx que acontece uma virada importante na leitura crítica da religião na cultura ocidental. Na verdade, não é porque faz críticas à religião que a obra de Marx traz alguma novidade. Isto já vinha sendo

feito por pensadores desde a filosofia pré-socrática, por heréticos medievais, pelos modernos materialistas e pela tradição iluminista francesa do século XVIII. Isto só para citar alguns exemplos que podemos encontrar facilmente em alguns manuais disponíveis de história da filosofia. Será numa “forma metodológica específica”³⁵, ou seja, numa maneira muito própria de criticar a religião que encontraremos algo novo ou original nos escritos marxianos. Não encontraremos na leitura crítica de Marx uma perspectiva metafísica e/ou idealista como ponto conclusivo de sua investigação (como fizeram Voltaire com seu deísmo, Hegel com seu espírito absoluto ou Feuerbach com sua concepção de essência da religião). Já partimos do pressuposto, que vínhamos afirmando na primeira parte, de que há uma diferença fundamental entre as leituras de Hegel e Feuerbach (ainda marcadas por alguma forma de essencialismo) e a leitura histórico-materialista de Marx que desloca o debate sobre o estatuto da religião para um campo não-metafísico, mas historicamente social. Religião é fenômeno e assim deve ser tratada. Aprendemos logo nos primeiros textos escolhidos por nós para analisarmos. Iniciamos nosso percurso analítico dos textos de Marx com um ensaio pouco conhecido dos comentadores do pensador alemão. O que nos interessa mais diretamente nos textos marxianos é a sua crítica da religião e de como situa o fenômeno religioso dentro do conjunto dos conflitos sociais presentes na sociedade alemã do século XIX (podendo ser universalizado para outras realidades em que predomine qualquer tipo de religião. Coisa que faremos com muito cuidado e em alguns momentos em que acharmos necessário). É importante salientar que o que estudaremos aqui adquirirá seu sentido mais profundo na medida em que o relacionarmos com os pontos seguintes, e com outras dimensões da religião presentes na leitura de Marx.

Primeiro aprendizado fundamental com o texto marxiano a partir de 1840: nenhuma religião opera no vácuo. Toda religião, qualquer religião que possamos imaginar, é uma realidade situada num contexto humano específico: um espaço geográfico, um momento histórico e um meio ambiente social concreto e determinado. Uma consequência óbvia:

³⁵ A temática do método em Marx tem longa data. Pelo menos desde os escritos do “maduro” Lukács que temos notícias de debates em torno de questões metodológicas no marxismo. Para nossos propósitos, foi suficiente a leitura do pequeno livro de Oswaldo Yamamoto intitulado: *Marx e o método*. O autor citado afirma: “A reflexão marxiana desloca-se do terreno eminentemente político para o social. Ou seja, Marx transfere, de forma original, o eixo da discussão da tradição hegeliana, da crítica da política para a crítica da sociedade” (YAMAMOTO, 1994, p.21). Para o nosso trabalho essa tese é de grande importância devido à transformação operada pela crítica marxiana à religião. O limite de toda a tradição metafísica foi não tratar a religião de um ponto de vista histórico-materialista, isto é, não partir da “produção material da vida imediata”. Essa perspectiva metodológica de Marx abre um novo horizonte para a teoria social moderna da religião. Daqui para frente (pelo menos na cultura ocidental), a religião será tratada exclusivamente como fenômeno pelas chamadas “ciências da religião”.

toda religião é sempre uma invenção de seres humanos em determinado momento histórico. Uma religião que não seja de determinados seres humanos é algo inexistente, uma pura fantasia da imaginação. Uma questão poderia ser levantada: então por que há uma “tendência” do ser humano a imaginar e acreditar numa criação miraculosa da religião, ou seja, numa origem sobrenatural para as formas religiosas? Já sabemos a resposta hegeliana e feuerbachiana (explicitada na primeira parte). A posição de Marx é completamente diferente de toda tradição idealista, incluindo Hegel, no que diz respeito a essa questão e mais na frente nos defrontaremos com ela quando problematizarmos o tema a ideologia no fenômeno religioso. Os seres humanos concretos que compartilham uma mesma religião, qualquer que seja, são entes de carne e osso, cada um com um sexo e idade determinados, com formação e uma situação específicas (familiar, cultural, social, política e a base econômica material), com uma biografia e expectativas pessoais, com problemas e interesses particulares. Assim, os seres humanos que compartilham uma religião, qualquer religião, são indivíduos que não só compartilham crenças e ritos, mas também uma maneira comum de produzir alimentos, prepará-los, reparti-los, privatizá-los, comê-los; uma maneira de fabricar abrigos, construir casa; um modo de comunicar-se entre si. Em outras palavras: os seres humanos que compartilham uma religião, compartilham-na ao mesmo tempo em que estão numa vida coletiva, com múltiplas dimensões imbricadas, ligadas, relacionadas entre si. Com esse ponto de partida aparentemente simples (para nós no século XXI, depois de toda a tradição da teoria social moderna), percebemos o quanto Marx desloca a compreensão histórica do fenômeno religioso. É notória a diferença em relação ao modelo “idealista-evolutivo” hegeliano, que tem o objetivo de justificar a superioridade do cristianismo ou do modelo ainda “essencialista” de Feuerbach, que tenta fundar a religião num sentimento. Em sentido marxiano, afirmar que uma religião é uma realidade socialmente situada num contexto peculiar implica o seguinte: os agentes de uma religião não se movem no meio de um conjunto infinito de alternativas na hora de pensar, expressar ou praticar sua religião. Nem todas as alternativas de conceber, expressar ou praticar uma religião são alternativas equivalentes entre si. Pelo contrário. O conjunto de alternativas que têm os funcionários e os adeptos de uma religião – por maior que ele seja – é sempre conjunto finito de alternativas e estas (ainda que seus agentes ignorem) são possíveis em grau diverso e com diferentes implicações. A leitura marxiana da religião entende que toda religião é uma realidade socialmente situada e que isto significa fundamentalmente que qualquer religião não opera com “instrumentos infinitos”, ilimitados; nem em números nem em propriedades. Ela opera – em cada caso concreto –

com instrumentos socialmente acessíveis no contexto do qual ela existe (BERTRAND, 1979). Por exemplo, uma língua, recursos naturais determinados, população específica, limitado conjunto de meios de produção, distribuição, intercâmbio, consumo, etc. Estes instrumentos com os quais os seres humanos que compõem cada sociedade se põem em contato, falam, produzem, comem, se abrigam e moram são instrumentos limitados tanto na quantidade quanto nas suas possibilidades³⁶. É essa limitação de tais instrumentos que uma religião – em cada caso específico – tem de operar: instrumentos de comunicação, produção e reprodução que são finitos e não ilimitados. Essa limitação situa, por sua vez, as possibilidades de atuação de qualquer religião no seio de cada sociedade. Por isso, quando dizemos que toda religião é uma realidade socialmente situada, queremos dizer que a ação de qualquer religião está limitada pelo contexto social em que opera, isto é, que suas alternativas de atuação (pensar, dizer e praticar sua mensagem religiosa) estão limitadas por tal contexto, independente da consciência e das intenções dos agentes religiosos. Quando afirmamos, a partir da obra de Marx, que toda religião é uma realidade socialmente situada, queremos dizer alguma coisa mais importante do que dissemos há pouco: nenhuma religião trabalha sobre uma “matéria social informe”. A religião opera sempre, em cada caso concreto, numa sociedade já estruturada, construída historicamente pela ação humana (nessa teoria marxiana abole-se qualquer possibilidade para uma explicação “criacionista judaico-cristã”, justificada pela filosofia de Hegel). Toda uma série de “tradições assentadas” dentro de um “modo de produção” determinam em última instância o normal e o anormal; o obrigatório e o permitido; o importante e o secundário; o pensável e o impensável, etc. Assim, as estruturas de uma forma de produção determinada de uma sociedade constituem um foco de inclusões e exclusões, de possibilidades e de dificuldades, de fechamentos e de aberturas, de resistências e de fragilidades que limitam e orientam qualquer ação que se desenvolva no seio da mesma forma de produção determinada. É no seio de formas determinadas de produção (alguns pensadores marxistas chamaram de “estruturas sociais”) que qualquer religião tem de trabalhar. Isto significa que a estrutura material de cada sociedade limita e orienta as possibilidades de atuação de uma

³⁶ Nesse ponto, a nossa dívida para com a leitura de *A ideologia alemã* de Marx e Engels foi determinante. É nessa obra que encontramos a seguinte afirmação: “Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, pois, com sua produção, tanto com o que produzem como também com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção” (MARX e ENGELS, 2007, p. 87). Numa carta de Friedrich Engels a Heinz Starkenburg datada de 1894, fica ainda mais claro a posição marxiana a respeito da determinação econômica nos elementos supraestruturais. Afirma Engels: “O desenvolvimento político, jurídico, artístico, etc., apóia-se no desenvolvimento econômico. Porém, estes elementos interatuam entre si, reagindo também sobre a base econômica” (MARX e ENGELS, 1977, p.46).

religião em seu interior. Assim, quando afirmamos que nenhuma religião opera no vácuo, mas é sempre uma realidade socialmente situada, queremos dizer que a ação de qualquer religião está limitada e orientada por seu contexto social, independentemente das intenções e desejos dos religiosos praticantes. Aqui estamos no núcleo de uma possível “concepção marxiana de religião”, extremamente original em reflexão às leituras anteriores a Marx no que diz respeito a definições de religião. Em tese é assim: toda religião, em cada caso concreto, existe e funciona num “modo de produção societal concreto e determinado”. Não existe e nem age abstratamente e genericamente (como imaginava Feuerbach), mas numa sociedade concreta e particular, localizada no tempo e no espaço, com uma população e recursos limitados e estruturados de uma maneira peculiar. Assim já estamos na hipótese central de uma concepção e de uma crítica marxianas da religião que tem sua origem entre 1840 e 1846. Marx não recua dessa posição em nenhum momento nos textos posteriores a este período citado na nossa pesquisa. Nesse momento convém, antes de entrarmos no texto da Gazeta Renana de 1840, explicitarmos melhor nossa perspectiva metodológica baseada na obra marxiana.

Quando dizemos que toda religião é uma realidade socialmente situada na obra inicial de Marx (e em toda a sua obra até *O Capital*), o que sublinhamos fundamentalmente é que qualquer religião que possa existir no mundo se constitui num “sistema específico de organização” de um dado grupo humano em relação com os recursos materiais em vista das necessidades do próprio grupo (o melhor seria falar em “classe”, mas para evitar o problema de abrir mais uma janela conceitual e não darmos conta, preferimos ficar com esse termo mais “genérico”). Seguindo a obra inicial de Marx, consideramos que a forma societal de produção de cada sociedade constitui a estrutura central, ou “infra-estrutura” dessa sociedade. E isto porque, afinal, parece que a “atividade social de produzir os bens necessários” para a sobrevivência dos membros da sociedade é atividade básica e fundamental de toda e qualquer sociedade. Por quê? Primeiramente, porque a atividade material destinada a produzir e reproduzir a vida humana é uma atividade permanente e indispensável a qualquer sociedade. Talvez a única atividade permanente e indispensável em todas as sociedades. Cessando essa atividade, os seres humanos permaneceriam e não haveria mais nenhuma outra atividade humana. Segundo, porque a esta atividade estão ligados permanentemente (de maneira direta ou indireta) todos e cada um dos membros de qualquer sociedade: é esta atividade que produz desde a comida até as formas de comunicação, e produz ainda a religião (para espanto de alguns religiosos mais dogmáticos). No momento em que o indivíduo se desliga totalmente, perece e cessa de

realizar qualquer outra atividade. Terceiro, porque esta atividade é uma consequência direta, uma condição *sine qua non* de qualquer outra atividade humana (individual e coletiva). É, portanto, esta atividade que sustém e possibilita todas as demais atividades humanas (inclusive as crenças e práticas religiosas). Para continuar vivendo, portanto, o grupo humano precisa organizar-se em relação aos recursos materiais acessíveis a fim de produzir os meios indispensáveis à sobrevivência. À organização dessa atividade de produção e reprodução da vida humana (e dos meios adequados para mantê-la) se dá o nome de *modo de produção* (termo de origem marxiana e de fundamental importância de explicação da história desde *A Ideologia alemã*). Tal modo de produção – que varia de grupo a outro e de acordo com os recursos materiais possíveis – constitui a estrutura central, a infra-estrutura de qualquer sociedade. Cada grupo humano, portanto, se organiza conforme seus recursos materiais acessíveis para produzir e reproduzir a vida do grupo num determinado espaço. A maneira específica como o grupo se organiza constitui seu modo peculiar de produção e cada grupo humano tem seu modo historicamente peculiar de produção. O modo específico de produção que regula a vida de uma determinada sociedade numa época histórica particular não depende só do mero acaso ou do “livre arbítrio” de seus membros. Em primeiro lugar, depende das condições concretas de existência de um dado grupo: o número de seus membros, os recursos naturais acessíveis, os instrumentos de trabalho que possuem, a experiência e os conhecimentos adquiridos, os usos e costumes desse povo etc. Todo esse conjunto de condições concretas é que vai decidir quais os modos de produção possíveis e quais os impossíveis. Sempre haverá vários modos de produção possíveis; mas, dentre os diversos modos de produção possíveis numa situação concreta, cada grupo humano – ao menos durante uma certa etapa – organiza-se em torno de um. Cada povo tem, pois, seu modo peculiar de produção. Esse modo específico de produção de cada sociedade constitui, como afirmamos, a estrutura central dessa sociedade concreta³⁷. Ao regulamentar o acesso aos meios de produção, à distribuição da força de trabalho e à partilha dos produtos, esse modo de produção regulamentará também – ainda

³⁷ Sempre que citamos o termo “modo de produção” na obra de Marx (mais precisamente a partir de *A ideologia alemã*) e suas implicações para o debate sobre uma concepção materialista da religião, utilizamos as leituras de Maurice Godelier no livro intitulado: *Marxismo, antropologia y religión*, e o pioneiro trabalho de François Houtart, intitulado: *Religião e modos de produção pré-capitalistas*. Foram esses dois cientistas sociais franceses os principais pesquisadores marxistas a trabalhar as relações entre modo de produção e as religiões antigas, desde os primeiros sinais históricos de aparecimento do fenômeno religioso. Trabalhamos ainda com o ensaio de David McLellan, intitulado: *A concepção materialista da história*. Esse texto foi publicado na coleção *História do marxismo* organizada por Eric Hobsbawm. É McLellan que nos sugere que toda religião, por mais “espiritual” que pretenda ser, tem uma base material que lhe é determinante historicamente.

que indiretamente, como gosta de afirmar Godelier – outros aspectos importantes da vida social. Para o antropólogo francês, “umas atividades são impossíveis; outras são possíveis, mas indesejadas; outras possíveis aparecerão apenas como toleradas até certo ponto; outras serão aceitas, mas em plano secundário; outras, além dos possíveis e aceitáveis, são convenientes; e, entre estas, haverá as que são primordiais e urgentes” (GODELIER, 1974, p.53). Quando afirmamos mais atrás que toda religião está sempre situada num contexto social específico para Marx, apontávamos para a hipótese de que toda religião está situada num modo de produção específico. Por isto, podemos afirmar, em caráter metodológico, que qualquer religião está limitada e orientada por seu contexto social, isto é, a ação de qualquer religião está limitada e orientada pelo modo de produção específico dentro do qual atua (GODELIER, 1974). Assim, a partir de nossa perspectiva metodológica no campo marxiano, afirmamos que a forma como um povo se organiza em torno dos recursos materiais acessíveis a ele para produzir os bens destinados à manutenção e reprodução de sua vida, essa forma de organização social da produção, insistimos, condiciona a ação de quaisquer religiões que nasçam em seu seio. Vale dizer: a forma de organização social da produção condiciona e diz quais ações religiosas são possíveis, quais são impossíveis (mesmo que os membros de uma religião acreditem na possibilidade de algo impossível). É como se afirmássemos que a religião não se explica a si mesma, ainda que religiosos elaborem grandes teorias teológicas. O modo de produção específico de uma sociedade fixa os limites dentro dos quais uma religião pode operar em seu seio, e traça igualmente as tendências dentro das quais tal religião pode ali atuar. Assim, o modo de produção específico de cada sociedade particular condicionará as possibilidades e impossibilidades, a importância, o significado, as funções, as formas de organização, os discursos, as práticas, o desenvolvimento, as transformações e a difusão mais prováveis que cada religião poderia esperar no seio de uma sociedade concreta em que atua (GODELIER, 1974; HOUTART, 1982). Entendemos que essa postura metodológica marxiana acompanhará a leitura do pensador alemão desde os primeiros escritos até as obras da maturidade. Pretendemos, a partir desse momento, fazer uma leitura mais cronológica de algumas obras de Marx naquilo que elas têm de interessante para o tema da crítica da religião.

2.2 - “A ignorância é um demônio” ou a religião como política. Marx em 1840.

A frase acima: “A ignorância é um demônio” saiu da pena de Marx em 1840, num texto da *Gazeta Renana* da qual ele era o redator. Nesse ensaio, Marx comenta o *editorial 179* do jornal ultraconservador e católico de nome *Gazeta de Colônia*. O ensaio marcado por uma sátira ferina, destilada contra o redator Karl Heinrich Hermes, já começa fazendo uma citação de Luciano de Samósata, mais precisamente do *Diálogo dos deuses*, onde Marx faz um trocadilho maldoso com o nome do personagem de Luciano, Hermes, coincidentemente, o mesmo nome do redator da *Gazeta de Colônia*. O texto marxiano está profundamente marcado por um subterrâneo processo de secularização iluminista numa Alemanha mal acostumada com o debate democrático e dominada por uma atmosfera religiosa, onde Marx tem plena consciência do terreno que está pisando. Seu método é simples: cita, frequentemente, algumas frases do redator da *Gazeta de Colônia* comentando criticamente. Já fica notória, logo de saída, uma posição de Marx que estará até o fim do texto, a saber, por mais envoltas a conceitos espirituais que possam parecer as argumentações teológicas de Karl Heinrich Hermes, o segredo desse palavrorio está na política, na “terrenalidade das idéias”. Marx pertence a uma geração esquerdista que, a partir da primeira metade do século XIX, será profundamente marcada por um signo comum: o abandono da doutrina agostiniana dos dois reinos e a superação do dualismo eternidade e século, além e mundo, céu e terra. O impor-se da categoria “história universal” viria a dissolver todos os pares opositivos de origem cristã sob o pressuposto, apresentado como universalmente válido, de que o “tempo global da história universal” não somente poria os problemas, mas também produziria suas respectivas soluções. Afirma o pensador alemão: “A filosofia não está fora do mundo, tal como o cérebro não é exterior ao homem” (MARX, 1976, p.33). Em outros termos, todos os esquemas interpretativos de filosofia da história da esquerda hegeliana a Marx e Engels estariam sujeitos à prescrição pela qual toda questão deve ser resolvível no tempo histórico e pelo tempo histórico. As questões teológicas são questões mundanas, por mais etéreas que possam parecer. Portanto, há no texto de Marx uma nova idéia, em tudo e por tudo imanente, de tempo secular que resolveria em si toda transcendência, e com esta todo e qualquer dualismo residual de mundano e espiritual, terreno e divino, profano e sacro. Numa frase extraordinária, afirma o filósofo alemão: “A filosofia tornar-se-á simplesmente a filosofia face ao mundo, tornar-se-á filosofia do mundo atual” (MARX, 1976, p.33). Não resta dúvida de que o texto de

Marx lança luz sobre alguns aspectos salientes da extraordinária metamorfose e extensão metafórica que o tema da “secularização” experimenta a partir do momento em que entra em contato com a constelação de conceitos e de princípios dinâmicos que impregnam a época pós-iluminista e vão marcar definitivamente a esquerda hegeliana numa Alemanha ainda pré-iluminista. Essa marca secularizadora no texto marxiano aparece de maneira transparente na visão de filosofia em 1840: “Mas a filosofia fala dos assuntos religiosos e filosóficos de maneira diferente da vossa. Vocês falam sem ter estudado, ela fala depois de ter estudado... se ela repetisse o que vocês pregaram, capuchinhos não filosóficos, teria dito o pior” (MARX, 1976, p.36).

São dois os sentidos que o termo secularização parece ter no texto marxiano de 1840. Em primeiro lugar, o termo geralmente expressa o significado de “mundanização” (herança hegeliana). Termo que remonta à época da Reforma protestante e mais tarde receberá dignidade filosófica e estatuto paradigmático na obra de Hegel. É preciso considerar, além disso, que o termo coexiste em Feuerbach e no restante da esquerda hegeliana, entendida na tradicional acepção jurídico-canônica e jurídico-política (SOUZA,1992; FILHO, 1983). Em segundo lugar, sob o aspecto das implicações analíticas do conceito de secularização, é preciso não esquecer que a adoção da “mundanização” não desemboca somente – como em Hegel, Feuerbach e Marx – na supressão do dualismo, mas oferece a ocasião – como no caso do redator da Gazeta de Colônia, Karl Heinrich Hermes – para uma radicalização do dualismo e um aprofundamento do aspecto religioso. Isso é o que acontece com a posição teológico-política da Gazeta de Colônia, na visão de Marx. Afirma o pensador alemão sobre a concepção de educação presente no editorial da citada gazeta: “... toda educação pública repousa na base do Cristianismo... A educação da nossa juventude escolar assenta tanto nos clássicos da antiguidade e nas ciências em geral como no catecismo” (MARX, 1976, p.30). O processo de secularização defendido por Marx no seu ensaio crítico à *Gazeta de Colônia* é uma posição de uma certa esquerda que nasceu à sombra de uma leitura muito particular de Hegel, esquerda esta que acreditava no Hegel da *Fenomenologia do Espírito*, aquele animado pelas idéias da Revolução francesa e pelo código napoleônico. Mas isso não impediu ou superou uma direita religiosa radical que se forma nos escombros do antigo regime e que se fortalece defendendo a “Santa Aliança” contra os ventos da modernidade. Na visão de Marx, essa direita tem solo fértil na sua Alemanha da metade do século XIX (isto fica claríssimo na análise que faz da Alemanha e da sua posição diante dos países considerados modernos politicamente no texto intitulado: *Introdução à filosofia do direito de Hegel*). Para melhor situarmos essa temática da

secularização/mundanização no texto marxiano, seria interessante fazer um brevíssimo percurso desses termos a partir da posição hegeliana e de como chegam a Marx. No texto de Marx que por ora trabalhamos, percebemos de maneira muito forte a leitura hegeliana do conceito de “secularização/mundanização” e, como havíamos afirmado na primeira parte desse trabalho, Hegel é ponto de partida fundamental de Marx no que diz respeito à crítica da religião na Alemanha.

Passando em revista dois escritos de Hegel, a saber, *Introdução à história da filosofia* e *Filosofia da história*, à primeira vista parece aflorar uma acepção ambivalente do conceito de “Secularização/mundanização”. Mais precisamente: uma noção mais negativa, tal como se encontra na *Introdução à história da filosofia* e uma mais positiva, tal como se vê na *Filosofia da história*. Na realidade, um exame mais atento mostra que não se trata de classificação meramente quantitativa, mas sim um delineamento de duas fases – específicas e distintas sob o ponto de vista da “história do Espírito” – do processo dialético de “suprassunção” do dualismo cristão-medieval de “interioridade” e “exterioridade”, assim entende Bernard Bourgeois (comentador extraordinário de Hegel, na nossa avaliação). Afirmo o comentador francês de Hegel:

De fato, na *Introdução à história da filosofia* a noção negativa de mundanização é introduzida com relação ao contexto da doutrina escolástica da Igreja medieval – a qual, aplicando e justapondo ao infinito princípios finitos, dá lugar a uma maturidade imperfeita (BOURGEOIS, 2004, p.289).

Já na *Filosofia da História*, vemos, ao contrário, apresentar-se um conceito positivo, através da representação lógico-histórica das formas por meio das quais – a partir da Reforma – o “princípio cristão” começa a tornar-se princípio formativo da esfera mundana. É em virtude desta “extroversão” da interioridade, desta saída do Espírito da concha de uma intimidade zelosa de si e hostil ao mundo, que, para Hegel, se produz a superação do “dissídio medieval” (HEGEL, 1995, p.339). Na leitura de Hegel, a “conciliação” realizada pela escolástica tinha um valor puramente formal devido à persistência do dualismo de sensível e supra-sensível: no reino do supra-sensível não se encontrava nenhuma realidade de “autoconsciência universal” e racional; inversamente, no mundo imediato da natureza sensível não se deparava com nada de divino, visto que este mundo nada mais era do que o “sepulcro de Deus”, o qual permanecia fora e para além

deste³⁸. É verdade que a existência da Igreja, entendida como governo de Cristo na terra, dominava a esfera mundana. Mas o reino de Deus, povoado de mortos, não se podia alcançar senão através da morte. De sua parte, também o reino natural estava morto, enquanto vivificado somente pelo esplendor do Outro, da alteridade celeste. Daqui derivam duas inexoráveis consequências, que abrangem respectivamente o âmbito do filosófico e o âmbito institucional-elesiástico: por um lado, não sendo ainda um princípio imanente, mas uma pura abstração do intelecto, o universal da metafísica escolástica acabou por uniformizar e nivelar as duas esferas, produzindo o efeito de uma “mundanização” do conteúdo em si e para si, absoluto (BOURGEOIS, 2004). Por outro lado, a Igreja, em sua existência exterior, equiparou-se ao elemento terreno, acabando por cancelar, deste modo, a diferença entre o espiritual e o mundano. No entanto, esta “mundanização” da Igreja não ocorreu de modo racional, mas por meio de uma sujeição a “relações exteriores inadequadas, de modo que resultou numa mundanidade no pior sentido da palavra” (BOURGEOIS, 2004, p. 230). Deste resultado em diante – que marca a falência do intelectualismo escolástico e da Igreja secular – prepara-se a grande inversão espiritual da idade moderna: o céu finito, o conteúdo tornado irreligioso pelo nivelamento e pela uniformização, empurra o “Espírito do tempo” em direção ao “presente finito” (HEGEL, 1995). Com isso, o Espírito, na acepção hegeliana, abandona o além para concentrar-se neste mundo, no seu “mundo presente”. O governo secular, impregnado de ordem e direito, se sente instituído por Deus, sente ter o divino depositado na sua atual dimensão e, portanto, se sente legitimado diante do divino e da Igreja, que excluía de si o elemento laico. Porém, no momento mesmo em que o poder secular, ou seja, a “vida mundana”, a histórica e terrena autoconsciência introjeta o superior princípio divino da Igreja, põe fim também ao dissídio entre os dois regimes, eliminando de uma vez por todas o dualismo de cidade celeste e cidade terrena.

Não temos dúvidas, o texto de Marx sobre o editorial da Gazeta de Colônia está imbuído completamente dessa perspectiva, ainda que hegeliana. A esta altura, para Hegel, manifesta-se o germe da Reforma, que permite o acesso a uma dimensão nova,

³⁸ Claro está para nós, que tal leitura tem muito da tradição protestante ao definir o que foi a cultura teológica medieval. A leitura católica parte de premissas completamente diferentes dessa que parte a filosofia hegeliana. Para melhores esclarecimentos sobre o pensamento medieval numa leitura de tradição católica, ver o livro de Étienne Gilson intitulado: *O filósofo e a teologia*, recentemente lançado numa edição brasileira. E para uma leitura de tradição protestante, utilizamos o livro do teólogo luterano Hugh Mackintosh intitulado: *Teologia moderna: de Schleiermacher a Bultmann*. No confronto de leituras sobre a tradição medieval na cultura protestante e católica, a posição hegeliana é marcada pela tradição protestante, o que influenciará em muito a leitura de Marx na sua visão de teologia medieval. No texto de Marx, que ora comentamos, o debate acontece com o intelectual católico alemão Karl Heinrich Hermes.

propriamente moderna, da liberdade: na pujança “secular-mundana” da Igreja começa a revelar-se a “rusticidade da Igreja”, surgindo deste modo na esfera laica a exigência de preencher os conceitos abstratos com a realidade presente. Afirma Marx de maneira lapidar: “Terão de convir que o Estado não deve construir-se a partir da religião, mas a partir do caráter racional da liberdade” (MARX, 1976, p.42). É através de tal inversão espiritual que se impõe progressivamente a mundanização positiva que subverte o princípio cristão em “princípio do mundo”. Aqui Hegel, Feuerbach e Marx estarão de acordo, mesmo com as divergências que existem sobre o entendimento do que cada um entende por “mundo”. Vejamos porém diretamente as palavras com as quais, na *Filosofia da História*, Hegel representa a condição da Idade moderna: “O céu do Espírito abre-se para a humanidade. Com a pacificação do mundo num ordenamento estatal veio a agregar-se um novo e mais concreto progresso do espírito rumo a humanidade mais nobre. Renunciou-se à tumba, à morte do Espírito, ao além... A mundanidade contém o princípio do “isto”, assim como este se desenvolve fora da Igreja” (HEGEL, 1995, p.339). Estas cruciais passagens hegelianas sobre a mundanização são plenamente compreensíveis não somente à luz do axioma geral de que “a contradição aparente entre o saber absoluto do absoluto e o seu devir histórico é superada, segundo Hegel, com a transposição do absoluto do Espírito na história do mundo” (BOURGEOIS, 2004, p.231). Mas devem ainda ser consideradas à luz do seu inevitável corolário, pelo qual o modelo de manifestar-se do absoluto na história do mundo é a fé cristã na revelação de Deus na história da humanidade.

Aqui a divergência entre a leitura hegeliana e a marxiana é patente. Marx já nos seus primeiros escritos não aceitará essa perspectiva de Hegel de caracterizar o cristianismo como uma religião moderna por sua própria natureza. Numa referência a Montesquieu, afirma Marx: “A qualidade cívica suprema era a virtude política e não a virtude religiosa” (MARX, 1976, p.43). Marx não concordará jamais com esse paralelo entre os pressupostos da encarnação cristã e o pressuposto hegeliano da “história-mundo” moderna. Essa é uma tese central no ensaio crítico sobre o editorial da gazeta de Colônia. Afirma o pensador alemão: “Primeiro Maquiavel e Campanella, mais tarde Hobbes, Espinosa, Hugo Grotius, até Rousseau e Hegel, começaram a encarar o Estado com olhos humanos e a deduzir as suas leis naturais da razão e da experiência, e não da teologia” (MARX, 1976, p.42). Com essa afirmação, não resta mais dúvida qual a visão marxiana de “secularização/mundanização”.

Se este “fazer-se mundo da filosofia”, este seu projetar-se na existência prático-social, de qualquer modo conserva sempre seu pressuposto teórico na filosofia hegeliana, isto não acontece somente porque Hegel considera a história universal filosoficamente, mas sim porque ele entende a filosofia como história. Daí a arraigada convicção da esquerda hegeliana de que, para compreender o mundo, é preciso partir da conceitualidade filosófica e do seu desenrolar no tempo.

A partir da morte de Hegel, a questão da relação entre religião, filosofia e história do mundo passa a constituir-se no centro de todas as controvérsias, em torno do qual acabam por concentrar-se as reflexões dos principais protagonistas pós-hegelianos: de Arnold Ruge e Moses Hess aos “radicais” Bruno Bauer e Max Stirner; de Feuerbach a Kierkegaard; chegando a Marx, o ponto mais alto desse debate. Portanto, não parece absolutamente impróprio reconsiderar a vicissitude dos jovens hegelianos e, de um modo geral, o conflito entre “esquerda” e “direita” hegelianas, como uma das fases decisivas de passagem e de aprofundamento do tema “mundanização/secularização”. A íntima simetria que alguns destes autores estabelecem entre crítica da teologia e crítica da política não seria, de resto, uma confirmação por contraste da decisiva relevância que para eles assumissem, o nexos entre teológico e político? O texto crítico de Marx sobre a *Gazeta de Colônia*, juntamente com a posição do seu redator, respondem a essa questão. A própria “inversão metódica” da filosofia hegeliana abrange sobretudo o seu caráter de crítica filosófica. O cerne da polêmica versava sobre a interpretação ateia ou teísta do sistema hegeliano, isto é, se o absoluto possuiria a sua real existência no Deus encarnado e tornado homem ou simplesmente na humanidade. Entendemos ser impossível apreender a crítica da filosofia do direito de Hegel iniciada por Ruge e levada a cabo por Marx, sem ter em conta a batalha conduzida por Strauss e Feuerbach contra o “Cristianismo filosófico” de Hegel, (SOUZA, 1992; ARANTES, 1996). Todos estes são, para usar a expressão utilizada por Paulo Arantes (extraída de Moses Hess), os “últimos filósofos”, porque depois da última filosofia universal de um Hegel, que compreende e penetra tudo que aconteceu e tudo que foi pensado, eles se encontram no limite mais extremo de uma tradição mais bimilenária, a qual, de Platão a Hegel, determinou o conceito de filosofia (ARANTES, 1996, p.371-386; LÖWITZ, 1991, p.59-65). Todavia o traço saliente que reúne o Marx da *Gazeta Renana* e sua crítica aos católicos da *Gazeta de Colônia* a estes “últimos filósofos” não se encontra somente na colocação da reflexão filosófica a serviço do “movimento histórico do mundo”, mas consiste antes na identificação da verdade com a atualidade. A única “ontologia” agora permitida por um pensamento inteiramente mundanizado é uma “ontologia do

presente”. A partir daqui, podemos perceber uma consequência da tese central do ensaio de Marx na sua crítica ao editorial da *Gazeta de Colônia*, que paira em nossas cabeças ainda hoje como um alerta: “a ignorância é um demônio; é de temer que desempenhe ainda muitas tragédias” (MARX, 1976, p.43). Que fique bem claro: ignorância aqui significa uma visão teológica do mundo que não aceita o processo de mundanização/secularização inevitável no “moderno sistema de produção de mercadorias”. Justamente porque a “verdade” coincide com uma “existência contemporânea”, a verdade da crítica da religião nada mais pode ser nesse momento do que “trazer o paraíso para a terra”; o mistério da teologia, dirá Marx em 1843, resolve-se na política, a ação no mundo é o que nos exige a crítica consequente. Deste modo, o cumprimento hegeliano da história encontra sua tradução secularizada num reino terreno de liberdade e justiça social (LÖWITH, 1991).

Cabe notar uma curiosidade que adveio como consequência dessa descoberta por parte desses “últimos filósofos”: a constância com que esses pensadores, que haviam tão intensamente teorizado a abertura ao mundo, foram impiedosamente rejeitados pelas instituições deste mesmo mundo (o mundo alemão da primeira metade do século XIX, como gosta de lembrar Paulo Arantes). Feuerbach, graças ao escândalo suscitado nos ambientes universitários pela publicação de *A essência do Cristianismo*, foi obrigado a renunciar à cátedra em Erlangen e a refugiar-se numa pequena aldeia, fazendo raras apresentações públicas; Ruge, expulso do cargo na universidade de Halle, tentou em vão fundar uma Universidade-Livre em Dresden e, para escapar à prisão, teve de refugiar-se em Paris e na Inglaterra; Bauer, por causa de seus escritos satíricos e de suas teorias teológicas radicais, perdeu o cargo de professor universitário em Berlim; Stirner, professor de escola de primeiro grau, viveu miseravelmente de traduções e dos rendimentos de uma leiteria; Marx não conseguiu obter a docência em filosofia na universidade de Berlim, e posteriormente viveu como migrante em Paris, Bruxelas e Londres, basicamente à custa da ajuda de Engels e da atividade jornalística³⁹. Diante deste dramático cenário de história intelectual e social, portanto, deve-se considerar o traço característico da análise marxiana da mundanização já nos seus primeiros escritos da década de 40, nos quais já se ensaiam as célebres questões sobre as contradições entre “existência individual-privada” e “existência público-comunitária”⁴⁰. Constituído no interior de uma relação ambivalente,

³⁹ Essas e outras interessantes informações sobre a vida e a obra dos “jovens hegelianos de esquerda” foram por nós colhidas na obra de David McLellan, intitulada: *Les jeunes hégéliens et Karl Marx: Bauer – Feuerbach – Stirner – Hess*. Publicada pela editora Payot em 1972.

⁴⁰ O tema público-privado em Marx foi brilhantemente trabalhado no artigo de Géraldine Muhlmann, intitulado: *Marx, o jornalismo, o espaço público*. No artigo a autora destaca as influências de temáticas

simultaneamente de continuidade e de antítese com a filosofia hegeliana, o ensaio marxiano que ora comentamos mostra-nos, de maneira embrionária, a crítica à noção de “estado cristão” e a discussão da “realização da filosofia”. Será através desses temas que aparecerá de maneira instigante a sua primeira crítica “sistemática” da religião na *Gazeta Renana* em 1840. Aqui, já estaremos entrando numa outra obra de Marx, esta de caráter acadêmico e com intenção clara de polemizar com a religião de um ponto de vista materialista. Trata-se do trabalho *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*.

2.3 - “Servir à filosofia significa liberdade” ou um primeiro materialismo como crítica da religião. Marx em 1841

Em *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*⁴¹, é inegável a força exercida pelo conceito de liberdade e a crítica às formas de determinismos teológicos tão ao gosto da cultura ocidental. O argumento que leva Marx, principalmente, a reivindicar maior coerência na teoria de Epicuro na comparação com a de Demócrito, a famosa declinação da linha reta, exprime-se como movimento da “liberdade absoluta” do átomo, como efetivação do princípio da autodeterminação. Numa afirmação dessa, já temos uma primeira posição de Marx em relação à religião. Ela sempre estaria presa a alguma forma de “determinação transcendente”, imposta aos seres vivos por seus supostos representantes ou criadores. Por exemplo, o apreço pela luta de Epicuro contra todas as formas de superstição deve ser lido como defesa da liberdade de pensamento e protesto contra a autoridade ilimitada da religião. Igualmente, é sob esse mesmo enfoque que deve ser entendida a exaltação do ateísmo. Naquele momento, estamos em 1840-1841. Subia ao trono da Prússia Frederico Guilherme IV, soberano conservador que tinha como grande objetivo restaurar um “Estado cristão”, e varrer do ambiente universitário os resquícios de

kantianas no jovem Marx. Há uma espécie de vocabulário kantiano em temas como princípio de publicidade, liberdade de expressão e opinião pública. Afirmo a autora citada: “Os artigos do jovem Marx em favor da liberdade de expressão estão repletos de motivos kantianos” (MUHLMANN, 2006, p.120).

⁴¹ Esse trabalho, originalmente produzido por Marx com o objetivo de tornar-se uma espécie alemã de doutoramento, chegou até os nossos dias de forma incompleta. O texto que temos em português apresentado em 1842 na Universidade de Iena está sem a maior parte do capítulo IV e todo o capítulo V da primeira dissertação nunca foi encontrado. Na edição brasileira foi suprimido o importante prefácio onde Marx faz considerações interessantes sobre a história da filosofia de Hegel e seus limites na leitura das “filosofias pós-aristotélicas” e como apresenta o seu posicionamento radicalmente crítico da teologia cristã invocando a “fê de Prometeu” e ao “iluminismo de Epicuro”. Tal prefácio está presente na edição francesa de textos de Marx e Engels intitulados *Sur la religion* de 1972, organizado por G. Badia, P. Lange e E. Bottigelli. Essa edição francesa foi cotejada com a edição portuguesa publicada pelas Edições 70 no ano de 1976 (já citada por nós em momentos anteriores do trabalho).

hegelianismo de esquerda (HEINE, 1991; GABAUD, 1970). Esse contexto já seria um forte indicativo da importância desse trabalho de pesquisa de Marx no que diz respeito à história da filosofia alemã moderna e na crítica da religião já absorvida desde 1840 como crítica política, crítica do poder estabelecido e exercido autoritariamente. Era como se o poder teológico, que dominava o “transcendente”, também justificasse o poder terreno. Isto estava claro para Marx no momento de redação da tese e a filosofia tinha um papel central nesse contexto marxiano: ela deveria ser implacavelmente crítica (acreditava Marx que, desde Kant à nossa época, é a época da crítica). Como bem observou Álvaro Bianchi, começava em Marx a idéia de que “A realização da filosofia hegeliana era assim apresentada como a dissolução e o fim da ordem religiosa e política existente” (BIANCHI, 2006, p.45). Observemos que essa idéia estava só em gestação, ainda não era convicção definitiva, como ficará claro no ensaio sobre a filosofia do direito de Hegel, publicado entre 1842 e 1843. Nesse momento de gestação de tal posição crítica, o ensaio sobre o editorial da *Gazeta de Colônia* e a tese sobre Demócrito e Epicuro já pavimentam o caminho que será percorrido cada vez mais de maneira sistemática nos escritos marxianos desse período (1840-1846). Por tudo isso, a comparação entre os atomismos de Demócrito e Epicuro carrega de maneira subterrânea uma importante temática que poderia ser esclarecedora a Marx quanto aos debates travados no *Doktorclub*. Diante do quadro em que estava envolvido academicamente e politicamente, tratava-se de testar a possibilidade de explicação de uma realidade total à base de um só princípio, racional e material e absolutamente livre de pressupostos teológicos ou metafísicos. Aqui está armado o esquema de crítica à religião na tese de doutoramento de Marx, bastando explorar alguns momentos da mesma e perceber como indiretamente a posição do pensador alemão atinge o “coração político” da teologia alemã.

Assim como os demais jovens hegelianos de esquerda, Marx fora fortemente impressionado e influenciado pelas revoluções burguesas – especialmente a francesa – e perseguia a ideia de “liberdade radical” (COLLETI, 1977; BIANCHI, 2006). Entretanto, os membros do *Doktorclub* tinham grande dificuldade em legitimar uma tal perspectiva a partir da própria filosofia de Hegel. Se esta, em sua parte sistemática, tinha como fundamento evidente a idéia da “liberdade universal”, a mesma idéia não era reencontrada no âmbito da filosofia política. Diante dessa aparente contradição interna do sistema hegeliano, importava a Marx investigar-lhe o ponto central, ou seja, o papel do princípio teórico na compreensão da realidade. O ponto de interesse do pensador alemão, portanto, na filosofia dos atomistas era exatamente a maneira como Demócrito e Epicuro tentam

fundamentar a sua visão, reconduzindo toda a compreensão do Cosmos ao átomo enquanto elemento último. Ora, uma tal perspectiva está tradicionalmente ligada à ideia da metafísica, sob cuja forma o atomismo se apresenta a fim de explicar toda ordem cosmológica a partir de um só princípio. Assim, o cerne da questão marxiana está em identificar qual dos dois atomistas conseguiu cumprir esta tarefa, e mais, determinar por que um conseguiu e o outro não. Dito de forma mais geral, pode-se afirmar que o verdadeiro interesse de Marx eram as condições de uma argumentação coerente, capaz de fundamentar a explicação da realidade num único princípio e sem mais recorrer a nenhum elemento transcendente à razão.

A tese de doutoramento apresenta duas temáticas: uma aparente e ajustada à formalidade acadêmica; outra, subjacente e adequada a seu próprio esclarecimento. A primeira figura apenas enquanto motivo externo, que mais esconde do que mostra o verdadeiro interesse marxiano pela atomística grega. Assim, pode-se dizer que o motivo externo do trabalho marxiano é a avaliação adequada de Demócrito e de Epicuro pela história da filosofia, enquanto o problema representado pelo verdadeiro interesse de Marx refere-se à interpretação das concepções daqueles atomistas à base de sua própria visão sobre a metafísica. Dito de outro modo, Marx está preocupado em identificar qual dos dois pré-socráticos teve melhor sucesso na tarefa de fundamentar a compreensão do cosmos num princípio último exclusivo. Quanto ao conteúdo, afirma que seu trabalho dever ser visto apenas como uma parte preliminar de uma pesquisa mais ampla em que deveriam ser detalhadamente apresentados o epicurismo, o estoicismo e o ceticismo em seus relacionamentos com o conjunto da especulação grega. É importante notar que, neste ponto, Marx presta seu reconhecimento a Hegel, enquanto construtor de uma monumental história da filosofia; entretanto, não deixa de marcar sua linha de independente reflexão, apontando a insuficiência hegeliana ao não perceber a importância histórica e conceitual dos sistemas helenísticos para a compreensão da forma especulativa grega. Jean-Marc Gabaude chega a afirmar, num ensaio, já citado no início do nosso trabalho, intitulado *Le jeune Marx et le matérialisme antique*, que essa observação de Marx no prefácio de sua tese tem um valor inestimável: o de reavaliar a ideia de que as filosofias helenísticas seriam apenas filosofias pós-aristotélicas. É como se Marx iniciasse um questionamento a essa compreensão hegeliana que inferioriza a filosofia helenística. A valorização que Marx dará a Epicuro deixará clara a estima intelectual que o pensador alemão nutria pelo filósofo do jardim (GABAUDE, 1970, p.12-45). Afirma o pensador alemão:

O gigantesco pensador Hegel foi impedido, por sua visão sobre o que chamou de pensamento especulativo *par excellence*, de reconhecer nesses sistemas (epicurismo, estoicismo e ceticismo) sua grande importância para a história da filosofia grega e para o espírito grego em geral. Esses sistemas são a chave para a verdadeira história da filosofia grega (MARX, 1976, p.12).

Nas palavras do próprio Marx, podemos observar a preocupação de examinar corretamente a filosofia helenística no seu potencial especulativo.

Um outro ponto do prefácio da tese marxiana, importante a destacar, é o da exaltação a Prometeu, o rebelde que não apenas concedeu aos homens o fogo da libertação, como preferiu para si qualquer má fortuna à servidão. Ao salientar que a confissão do “ateísmo de Prometeu” é a própria confissão da filosofia, Marx seculariza de vez o trabalho do filósofo. Para nós um tema absolutamente central em nossa pesquisa. Afirma o pensador alemão sobre a “profissão de fé” de Prometeu: “Negar todos os deuses celestes e da terra que não reconhecem como divindade suprema a consciência que o homem tem de si” (MARX, 1976, p.14). Aqui Marx deixa transparecer o atual estágio em que se encontra seu pensamento: uma primeira síntese de materialismo, crítica satírica da religião e as marcas da filosofia feuerbachiana contra o idealismo de Hegel. Para a nossa pesquisa esse momento representa uma primeira comprovação da nossa hipótese inicial, a saber, de que a crítica marxiana da religião tem raízes numa certa tradição especulativa ocidental e que chega com um fôlego extraordinário ao século XIX (para nós, as afirmações de Marx ainda mantêm uma atualidade sem precedentes em pleno século XXI por conta, principalmente, do nível de alienação e fundamentalismo que marca as grandes religiões hoje). No prefácio da sua tese, Marx acha-se marcado pelo materialismo, por uma anti-religiosidade e, especialmente, por uma exaltação da liberdade que fervilhava no ambiente cultural em que se movimentava à época. Seguindo a orientação de um texto de Hans-Georg Flickinger sobre as bases do conceito de liberdade, intitulado, *A lógica imanente do liberalismo moderno*, o interesse de Marx naquele momento (1841) está em realizar a fusão entre a filosofia de Hegel e liberdade efetiva, dando corpo, no âmbito da realidade alemã atrasada, aos impulsos libertadores da *Aufklärung*, que já se havia corporificado no caso da França (FLICKINGER, 2003, p.11-37). Não é outra sua expectativa do que garantir argumentativamente o caráter prometéico da filosofia que, arrancando o homem da servidão a outros deuses que não sua autoconsciência, pode conduzi-lo à liberdade

almejada. Por isso, no final do prefácio encontramos essa afirmação: “Prometeu é o mais nobre dos santos e mártires do calendário filosófico” (MARX, 1976, p.14). É interessante observar a sutil ironia, muito própria do estilo de Marx, com a ideia de santo, mártir e calendário religioso. Há um procedimento, altamente secularizador nessa leitura que em muito lembra iluministas como Voltaire e suas inversões no uso de termos do âmbito da religião. Na maioria dos ensaios de Marx desse período por nós estudado (1840-1841), a presença do estilo satírico é recorrente e demonstra em muito a influência de Luciano de Samósata e Voltaire, como havíamos explicado na primeira parte. Agora, assim como os dois satíricos citados, Marx também associa a sua sátira a uma crítica à religião. A religião é um foco privilegiado para a sua sátira, e isso demonstra, segundo os estudos sobre o pensamento alemão de Paulo Arantes, o solo onde brota tal estilo, a saber, a Alemanha provinciana da primeira metade do século XIX. Numa frase lapidar: “Numa palavra: transfiguração do provincianismo (estigma da miséria alemã) e idealização do atraso histórico confluem nesse “idílio metafísico-pastoral” (ARANTES, 1996, p.348). Numa palavra, o pensador brasileiro lê corretamente a obra inicial de Marx, e que terá seu desfecho com *A ideologia alemã* em 1846, obra de acerto de contas com o antigo vínculo com o idealismo alemão, pensava Marx bem mais tarde ao redigir seus primeiros escritos para *O Capital*. Esse “idílio metafísico-pastoral” começa a ser desconstruído por Marx já no texto crítico ao editorial da *Gazeta de Colônia*, passa pela tese sobre Demócrito e Epicuro e se tornará mais explícito na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, onde a religião terá funções definidas sócio-politicamente. Voltemos à tese de doutoramento.

O corpo da dissertação marxiana inicia-se com aqueles elementos exigidos pela forma acadêmica e a apresentação do estado em que se encontra o tratamento da questão na literatura secundária. Já nesses passos iniciais, destacam-se alguns pontos importantes. Com relação à delimitação do objeto, Marx toma a relação entre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro tão-somente como um exemplo da relação entre os “sistemas pós-aristotélicos” com a filosofia grega anterior, fixando-se na forma da especulação. Afirma o pensador alemão: “parece-me que os sistemas anteriores são mais significativos e interessantes para a análise do conteúdo da filosofia grega, e em particular o ciclo das escolas epicurista, estóica e cética, são ainda mais para o estudo da forma subjetiva, o caráter essencial dessa filosofia” (MARX, s.d., p.18). Nota-se nessa citação uma preocupação do pensador alemão com um modelo argumentativo que seja capaz de fazer de um princípio imanente, o fundamento explicativo de toda realidade; e será no

epicurismo que estará melhor figurado tal objetivo (desde o título do trabalho isso já é delimitado). Após a delimitação geral do tema a ser tratado, Marx volta-se para apresentação das diversas opiniões existentes ao longo da história da filosofia com respeito à relação entre Demócrito e Epicuro. Partindo da afirmação de que seu ponto de vista é diferente dos anteriores, cruza rapidamente a Antiguidade, a Idade Média e a Modernidade, mostrando como todos os comentaristas são unânimes em afirmar que Epicuro não teria passado de um “repetidor” de Demócrito. Aparentemente exegético e sem muita importância para a nossa pesquisa, tal perspectiva de leitura aponta um limite histórico na interpretação e recepção da obra epicúrea e que tem muito a ver com a sua postura radicalmente crítica à religião, a sua defesa da liberdade e o seu sensualismo anti-idealista, conseqüentemente, anti-platônico (tido que a cultura judaico-cristã ocidental repudiou durante centenas de anos). Como bem afirmou João Quartim de Moraes num ensaio sobre Epicuro: “A profundidade da ruptura filosófica de Epicuro pode ser avaliada pelo seu repúdio a esse totalitarismo teocêntrico que marcará toda cultura ocidental cristã” (MORAES, 1998, p.78). Para Quartim, o primeiro pensador a perceber esse potencial ideológico do epicurismo foi Marx na sua tese de doutoramento. Numa citação marxiana, poderemos entender o quanto o pensador alemão conhecia as versões sobre Demócrito e Epicuro: “Assim, pois, enquanto Cícero censura Epicuro por desvirtuar a doutrina de Demócrito, conservando a vontade de melhorá-la e o discernimento de seus defeitos, Plutarco o acusa de inconseqüência e de propensão para o erro, chegando até a suspeitar de suas intenções, Leibniz nega mesmo a capacidade para fazer extrato de Demócrito. Todavia todos são unânimes num ponto: Epicuro foi buscar sua física em Demócrito” (MARX, s.d., p. 21). A partir desse ponto, a afirmação final da passagem citada é que passa a merecer maior atenção de Marx. Com efeito, ele tem grande dificuldade em aceitar tal veredicto como fato histórico de que “existem muitos argumentos que defendem a identificação das físicas de Demócrito e Epicuro” (MARX, s.d., p.22). O pensador alemão não pode concordar com isso. Segundo seu ponto de vista, os antigos atomistas gregos estão, na verdade, em posição diametralmente oposta (MORAES, 1998; NIZAN, 1972). Tendo passado pelos autores mais significativos na literatura secundária, os quais concordam que a física de Epicuro nada acrescenta à física de Demócrito, conclui pela necessidade de alterar-se aquela convicção tradicional:

Mas subsiste então um enigma singular e insolúvel. Dois filósofos ensinam precisamente a mesma ciência e o fazem por certo da mesma maneira,

todavia – que inconseqüência! – acham-se em oposição diametral em tudo que concerne à verdade, à certeza, à aplicação dessa ciência e às relações entre o pensamento e a realidade em geral. Afirmo que se opõem diametralmente (MARX, s.d., p.22).

Marx, sem dúvida, concorda em atribuir o atomismo enquanto fundamento comum a ambos; entretanto, descobre uma série de posições radicalmente opostas entre eles. Estas exigem-lhe uma explicação mais pormenorizada que consistirá em detalhar três argumentos que impedem a identificação pura e simples das filosofias de Demócrito e Epicuro, argumentos que têm conseqüências relevantes para a crítica marxiana da religião. O primeiro argumento diz respeito à verdade e à certeza do saber humano. Segundo o pensador alemão, podem ser encontradas passagens contraditórias em Demócrito, “ou melhor, não são os fragmentos, mas as ideias de Demócrito que se contradizem” (MARX, s.d., p.22). Apelando para comentários de Aristóteles a Demócrito, extraídos do *De anima*⁴² e da *Metafísica*, Marx mostra que ora o atomista pré-socrático afirma que o fenômeno é o verdadeiro, ora que nada é verdadeiro ou que este nos é ocultado. E eis o pensamento contraditório e fundamento do ceticismo: “Se o fenômeno é o verdadeiro, como poderá o verdadeiro ser-nos escondido? Ser escondido só começa onde o fenômeno e a verdade se separam” (MARX, s.d., p.22). E Marx apresenta em maior profundidade ainda a contraditoriedade do pensamento de Demócrito, ao mostrar que o ceticismo não é tão-somente um elemento acessório de seu atomismo, mas que, ao contrário, tem sua origem na própria compreensão do modo como o átomo e o mundo dos fenômenos sensíveis relacionam-se⁴³. Afirmo o pensador alemão:

Por um lado, o fenômeno sensível é extrínseco aos átomos. Ele não é um fenômeno objetivo, mas sim uma aparência subjetiva. Por outro lado, o

⁴² Recentemente foi publicada uma edição brasileira da obra de Aristóteles *De anima*. A obra está dividida em três partes. É na primeira parte que estão as referências da crítica aristotélica a Demócrito e que conferem as observações feitas por Marx na sua tese (devo essa observação ao professor José Gabriel Trindade). É de impressionar a precisão de Marx na sua crítica aristotélica a Demócrito.

⁴³ Entendemos a leitura que Marx faz de Demócrito, caracterizando seu atomismo como ceticismo (impossibilidade de conhecimento seguro) com a intenção de fazer uma espécie de caricatura do filósofo de Abdera no intuito de demonstrar a superioridade do atomismo de Epicuro. Segundo Gabriel Trindade Santos, tal leitura de Marx não se sustenta. Em Demócrito não há ceticismo e sim uma tentativa bem sucedida de superar a tese eleática da impossibilidade de afirmar o “não-ser”. Afirmo o professor português: “Todavia, ao contrário dos outros pensadores, Leucipo e Demócrito foram os primeiros a tentar superar a interdição eleática, fazendo intervir a base mesma em que se apóia: o não-ser. Assim, tal como os átomos fisicalizam o ser, do não-ser resulta o vazio, como análogo físico, lugar, mas não principio do movimento” (SANTOS, 1992, p.251).

fenômeno sensível é o único objeto verdadeiro e a *aisthesis* é a *phronesis* (percepção sensível, opinião); mas esse verdadeiro é mutável, instável, é um fenômeno. Porém dizer que o fenômeno constitui o verdadeiro é contraditório (MARX, s.d., p.23).

Dando sequência às próprias posições de Demócrito, Marx localiza a contradição intransponível em que se acha o filósofo grego. Por um lado, Demócrito faz do mundo sensível uma mera aparência subjetiva que não pode se apresentar como mundo verdadeiro; por outro lado, sua teoria necessita de que o mundo seja regido por um “princípio conceitual único”, ou seja, o conceito do átomo. Desta forma, Marx alcança uma primeira conclusão que denuncia a incapacidade do atomismo de Demócrito de dar conta da realidade. Afirma sobre o atomista de Abdera: “Demócrito reduz, portanto, a realidade efetiva sensível a uma aparência subjetiva” (MARX, s.d., p.23). Passando, logo após essas afirmações, a examinar a posição de Epicuro, Marx chega a conclusão completamente oposta, conforme anunciara anteriormente. Segundo ele, ao contrário da posição cética de Demócrito, o atomista do período helenista mantém uma “visão dogmática”, fundamentada em sua compreensão a respeito do mundo sensível. Segundo o argumento do pensador alemão: “Enquanto Demócrito reduz o mundo sensível à aparência subjetiva, Epicuro faz dele fenômeno objetivo. E Epicuro faz isso conscientemente, pois afirma que compartilha os mesmos princípios, mas não converte as qualidades sensíveis em simples objetos da opinião” (MARX, s.d., p.23). É neste sentido que Marx atribui a Epicuro o qualificativo de “dogmático”, querendo significar posição inversa à de Demócrito. De acordo com o ponto de vista marxiano, a teoria de Epicuro apresenta a capacidade de impor ao mundo sensível um princípio organizador exclusivamente dependente do próprio princípio. Trata-se, para o Epicuro de Marx, de elaborar um princípio inerente ao próprio cosmos e que cumpre o papel de princípio organizador deste mesmo cosmos. Aqui já é possível vislumbrar o porquê dessa centralidade da teoria epicurista: um princípio materialista que explica o mundo e não mais uma categoria transcendente. Por um princípio lógico e racional, dispensamos a idéia de algum Deus que governa o universo e os seres humanos e assim, a filosofia epicurista teria dado o golpe essencial contra toda ideia religiosa do mundo.

Num segundo argumento elencado por Marx, é afirmada a disparidade de postura frente ao mundo e à prática científica que decorre do modo de relacionar-se com a verdade pelos dois atomistas gregos. Quanto à consequência mais direta de suas diferentes posições teóricas, acompanhemos a comparação feita pelo pensador alemão:

Demócrito, para quem o princípio não se tornou fenômeno e permanece sem realidade e sem existência, tem, pelo contrário, à sua frente, como mundo real e concreto, o mundo da percepção sensível. Esse mundo é, com efeito, uma aparência subjetiva e, por isso mesmo, separada do princípio e abandonada em sua realidade independente; mas simultaneamente o único objeto real que tem enquanto tal valor e significado. Por esse motivo Demócrito é impelido à observação empírica. Não encontrando plena satisfação na filosofia, precipitou-se nos braços do conhecimento positivo (MARX, s.d., p.24).

Conforme o pensamento marxiano, é o ceticismo, o qual Demócrito não consegue evitar, que joga em busca da infinita pluralidade das experiências empíricas, no inútil afã de abarcar a totalidade do saber. Compreendendo o mundo objetivo como mera aparência subjetiva, debate-se por não encontrar para ela qualquer amparo conceitual; “a aparência acha-se fatalmente separada do princípio e abandonada em sua realidade independente” (SILVA, 2003, p.29). Desta forma, Marx acaba por concluir que a constante inquietude de Demócrito deriva da insuficiência própria de sua teoria: “O saber que ele considera autêntico é vazio de conteúdo; o que lhe oferece um conteúdo carece de verdade” (MARX, s.d., p.23). Já no caso de Epicuro sucede exatamente o inverso. Certo de que o princípio do átomo dá conta, coerentemente, de toda a realidade que se lhe defronta, despreza as ciências empíricas pois, segundo o pensador alemão: “encontra a satisfação e a felicidade na filosofia” (MARX, s.d., p.24). Para Marx, poderia derivar daí uma consequência fundamental para o embate que travava em 1841, a saber, ao bastar a filosofia para a felicidade rejeitava-se a teologia e o seu corolário. Para a nossa pesquisa, isso é determinante por uma razão básica: a crítica à religião elaborada por Marx atinge o âmbito sócio-político da religião, como as “pretensões existenciais” de que ela se arroga no direito de explicar o “sentido da vida”, obviamente, postulando um outro mundo.

Para Marx, a diferença entre os dois pensadores atomistas está no modo de se relacionarem com a “ciência” e em decorrência imediata da forma como articulam suas teorias; mostra-se também no diferente comportamento de ambos frente à vida em geral. Também os elementos dessa natureza são tomados em conta por Marx, que assim compara as duas personalidades:

Enquanto Demócrito viajou por todos os lugares do mundo, Epicuro apenas abandonou duas ou três vezes o seu jardim de Atenas e se dirigiu à Jônia, não para se dedicar a investigações mas para visitar os amigos. E enquanto Demócrito, descrendo da ciência, cega-se a si próprio, Epicuro, ao contrário, ao sentir aproximar-se a hora da morte, apela finalmente, para um banho quente, pede vinho puro e recomenda a seus amigos que permaneçam fiéis à filosofia (MARX, s.d., p.25).

Marx vai mais longe no procedimento de diferenciação das filosofias de Demócrito e Epicuro, referindo-se ao relacionamento entre pensamento e ser. Sendo um aprofundamento das questões anteriormente mencionadas, essa questão evidenciada constitui-se no elemento principal a impedir a identificação dos dois atomismos. O cerne teórico da assimetria reside em que, como forma de reflexão da realidade, Demócrito reduz tudo à necessidade, ao passo que Epicuro a nega em favor do acaso (elemento que fundará a idéia da liberdade epicurista). O que na verdade está em jogo é a liberdade ou não do sujeito pensante que, por uma das vias, vê-se compelido à aceitação de todos os fenômenos enquanto realidades pré-determinadas, ao passo que, pela outra via, experimenta a liberdade de impor ao cosmos as regras dependentes exclusivamente do pensamento.

Não é preciso muito esforço intelectual para se perceber a importância de uma “descoberta” dessas para uma crítica da religião. Não são os deuses que fazem os homens, mas, bem ao contrário, são os homens que fazem os deuses. O destino não está dado, como pensam e pregam as religiões, mas o destino é feito. Conclusões dessa natureza indicam uma primeira crítica materialista da religião feita pelo jovem Marx a partir das suas leituras do filósofo do jardim. Para Marx, a filosofia de Demócrito não pode escapar mais ao determinismo, ou seja, à necessidade dependente das condições que a determinam. E aqui é conveniente acompanhar-se mais proximamente o texto marxiano que nos revela o caminho inverso percorrido por Epicuro: “Uma vez mais Epicuro se opõe de maneira direta a Demócrito. O acaso é uma realidade que só tem valor de possibilidade; porém a possibilidade abstrata é, precisamente, o oposto do real” (MARX, s.d., p.27). Epicuro, portanto, fundamenta o acaso na idéia de uma possibilidade que não é pensada enquanto tal, senão enquanto abstrata. Dito de outro modo, o acaso não pode ser qualificado enquanto acontecimento delimitado por condições pré-estabelecidas. Em suma, Demócrito só aceita o acaso a partir de determinações prévias, ou seja, dentro de um conjunto de necessidades; Epicuro, por sua vez, quer incluir o acaso enquanto possibilidade ilimitada,

não determinada de antemão por condições fixadas a partir de uma estrutura de necessidade. É como se a filosofia de Epicuro fosse uma “filosofia da ação” humana livre e, conseqüentemente, não determinada externamente por nada. Para nós, estaria montado aqui um esquema materialista de crítica à religião elaborada na obra juvenil de Marx que, mesmo na sua maturidade, não recuará dessa posição sobre o fenômeno religioso.

Essa forma de Epicuro abordar os fenômenos físicos é o que verdadeiramente empolga o jovem doutorando. Seu entusiasmo por uma filosofia que, à base exclusivamente de conceito imanente à própria realidade, consegue estruturá-la teoricamente, impondo-lhe as determinações do pensamento, justifica-se plenamente diante do ambiente intelectual em que ele estava envolvido e no qual trava decisivas disputas. O que chama a atenção de Marx no pensamento de Epicuro é exatamente essa desconfiança na “Filosofia-Prometeu”. Ao dar continuidade à discussão a respeito dos fenômenos físicos, não era a matéria-bruta da realidade que lhe interessava mais diretamente. O pensador alemão percebeu que na filosofia do pensador do jardim “...não há nenhum interesse em investigar as causas reais dos objetos, mas sim em satisfazer o sujeito que explica” (MARX, s.d., p.28). Não é, portanto, o pensamento que tem que se dirigir pelas necessidades impostas pelo mundo dos objetos; ao contrário, o que importa é que o pensamento se satisfaça a si próprio. Dito de outro modo, não é o mundo externo dos objetos que deveria decidir quanto à validade do princípio escolhido, senão a própria estrutura argumentativa exigida pelo princípio conceitual. Após considerar esses argumentos em que diferencia as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro, Marx apresenta o resumo de suas pesquisas, sintetizando a oposição entre os dois atomistas gregos:

Vemos, em consequência, que ambos os pensadores se opõem sistematicamente. Um é cético; o outro dogmático. Um considera o mundo sensível como aparência subjetiva; o outro como fenômeno objetivo. O que atribui ao mundo sensível a qualidade de aparência subjetiva dedica-se à ciência empírica da natureza e aos conhecimentos positivos, e representa a inquietude da observação que experimenta, aprende e erra pelo mundo (MARX, s.d., p.28).

Estas diferenças apontadas entre as filosofias de Demócrito e Epicuro fundamentam-se, sem dúvida, no próprio cerne da teoria atomista de ambos, a saber, na

compreensão que apresentam sobre o átomo. Por isso, toda a segunda parte da dissertação, sob o título “Diferença particular entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro”, trata de elucidar as bases que conduziram os dois atomistas a posições assim opostas. Passando pelos cinco capítulos dessa parte, os quais tratam da declinação do átomo, das qualidades que eles possuem, de seu tratamento enquanto princípios e enquanto elementos, do tempo e dos meteoros, percebe-se com clareza que o que Marx verdadeiramente busca, além de investigar os fundamentos da diferença entre as filosofias dos dois atomistas gregos, é expor mais detalhadamente a teoria de Epicuro, julga-o como único capaz de uma teoria coerente, na qual um “*único principio imanente*” dá conta de toda a realidade cósmica. Esse “princípio imanente” é suficiente, construído racionalmente, nos revela a posição marxiana de rejeição a toda forma de interpretação teológica da realidade. É uma *primeira crítica materialista* da religião, ao nosso modo de entender os argumentos de Marx em favor da filosofia de Epicuro. O ponto nuclear da leitura de Marx está relacionado à “declinação do átomo em linha reta”. Assim o filósofo alemão refere-se ao tema:

Epicuro admite um triplo movimento dos átomos no vazio. O primeiro é a queda em linha reta; o segundo produz-se porque o átomo se desvia da linha reta, e o terceiro deve-se à repulsão dos diversos átomos entre si. Ao admitir o primeiro e o terceiro movimentos, Epicuro está de acordo com Demócrito; mas Epicuro diferencia ainda a declinação do átomo de sua linha reta (MARX, s.d., p.33).

Marx define o movimento de desvio da linha reta como o diferencial entre Demócrito e Epicuro e mostra que a determinação dos três movimentos, por parte deste último, segue uma seqüência rigorosamente lógica, ajustando-se, verdadeiramente, ao conceito de átomo. Seguindo uma explicação de João Quartim de Moraes, podemos afirmar que a “declinação do átomo” (*Clinamen*) da linha reta é simplesmente uma dedução do pensamento, ou seja, o acaso ilimitado (MORAES, 1998). Enquanto o átomo, na sua queda em linha reta, é simplesmente determinado pelo espaço, constituindo-se em pura existência material, a negação da linha reta perfaz sua determinação formal. Assim Marx refere-se a esta dupla determinação: “se então Epicuro representa no movimento do átomo em linha reta a materialidade desse átomo, ele realiza na declinação formal; e essas determinações opostas são representadas como movimentos imediatamente opostos”

(MARX, s.d., p.35). Outro aspecto importante é que tais movimentos opostos representam também uma oposição mais profunda. De um lado, na medida em que na queda em linha reta o átomo está determinado espacialmente desde fora de si, este movimento representa a não autonomia; de outro lado, enquanto determinação formal, a declinação significa sua autodeterminação, ou seja, sua autonomia. Desta forma, a salvação do atomismo deve-se à introdução do movimento de desvio da linha reta, creditado exclusivamente ao acaso, ou seja, à liberdade do átomo em se movimentar fora de uma linha pré-estabelecida. Aqui estaria um fundamento materialista para a liberdade e para uma crítica aos determinismos religiosos. É o que o filósofo francês Francis Wolff chamou magistralmente de “nascimento materialista da liberdade” (WOLFF, 2002). Indo mais além, podemos destacar o que diz respeito à possibilidade de “autofundamentação do átomo”, requisito indispensável para que ele pudesse ser o conceito explicador de toda a realidade. Afirma o pensador alemão:

Consideremos agora a conseqüência que resulta imediatamente da declinação dos átomos. Nela é expresso que o átomo nega todo movimento e relação em que ele é determinado por um outro enquanto um ser-aí particular. Isto é exposto de tal modo que o átomo abstrai do ser-aí que se lhe opõe, e dele exime-se. O que, porém, aqui está contido, sua negação de toda relação a outro, tem de ser efetivado, posto positivamente. Isto só pode acontecer se o ser-aí com o qual ele se relaciona não for outro senão ele mesmo, portanto, igualmente um átomo, e, visto que próprio é determinado imediatamente, muitos átomos. Deste modo, a repulsão dos muitos átomos é a efetivação necessária da *lex atomi*, como Lucrécio chama a declinação (MARX, s.d., p.37).

Percebe-se, na passagem citada, o cerne resumido dos argumentos que Marx busca na teoria epicurista. O uso quase exagerado de construções reflexivas já denota o papel exercido pela declinação do átomo da linha reta, isto é, o de elemento possibilitador da autofundamentação coerente do atomismo. No caso da pretensão marxiana com relação à discussão da velha atomística, exatamente no núcleo do pensamento de Epicuro sua expectativa confirmara-se com o máximo vigor. Tendo interpretado o movimento de declinação da linha reta sob a lente da filosofia de Hegel, comprovou, finalmente que somente um princípio que não necessite de fundamentação fora de si é capaz de

proporcionar a explicação coerente da realidade à qual ele é imanente. Fica claro que o endereço da crítica de Marx a Demócrito não é apenas para justificar a posição de Epicuro, mas é uma crítica a qualquer possibilidade de fundamentação do real a partir de “pressupostos teológico-transcendentes”. Mais especificamente ainda, significa que à declinação do átomo da linha reta é atribuído um papel decisivo, justamente porque este movimento equivale – na medida em que nega a existência relativa do conceito, isto é, sua dependência em relação a qualquer outro – à autonomia, à consciência-de-si, enfim, à liberdade do sujeito.

É exatamente nesse contexto, no qual o verdadeiro interesse marxiano transparece um pouco mais nitidamente sob o motivo externo da tese, em que se situa seu debate com os demais hegelianos de esquerda. Por isso, tem imensa importância um comentário de Marx a respeito dos discípulos de Hegel e sua relação com a filosofia do mestre, a qual julgamos oportuno destacar e comentar brevemente, pois esse debate tem ressonâncias na crítica marxiana da religião. No comentário Marx se posiciona firmemente contra os demais jovens hegelianos, acusando-os de não tomarem a sério a filosofia de Hegel. Segundo seu ponto de vista, tivessem eles tentado manter uma relação filosófica séria com o sistema hegeliano, certamente lhe teriam dispensado um tratamento muito mais favorável. Marx não aceita que os discípulos expliquem certas determinações unilaterais do mestre meramente em termos de moralidade. Para ele, “é uma prova de ignorância da parte dos seus discípulos julgarem qualquer determinação do seu sistema como uma adaptação cômoda, numa palavra, moralmente” (MARX, s.d., p.29). Essa denúncia contra os demais jovens hegeliano significa uma primeira ruptura de Marx com o grupo, motivada pelo fato de eles terem abandonado a teoria de Hegel devido à interpretação que fizeram de sua filosofia política, a qual foi qualificada como mera acomodação teórica ao sistema representativo do Estado da Prússia. Uma vez que a obra em que Hegel apresenta suas posições políticas – *Princípios de filosofia do Direito* – é bem posterior àquelas que compõem sua filosofia sistemática, Marx não consegue aceitar que o sistema, que foi por longo tempo estudado e compreendido como adequado, seja abandonado no seu todo em virtude unicamente de supostas inconseqüências numa parte desse todo. Assim, opõe-se a essa negação radical da filosofia hegeliana, repreende duramente a postura intelectual dos demais jovens hegelianos e apresenta a forma teoricamente correta para a crítica de uma determinada teoria filosófica. Marx tem em vista não uma crítica exterior mas, ao

contrário, apela a uma interpretação imanente da filosofia hegeliana⁴⁴. Isto exige do intérprete uma atitude de retrabalhar as falhas argumentativas da teoria criticada através dos próprios meios por ela oferecidos. Dito de modo diferente, Marx insiste na reformulação da teoria hegeliana, nas passagens em que ela apresenta falhas, não a partir da própria dinâmica argumentativa oferecida por ela mesma, ou seja, trata-se de usar o espírito da teoria criticada para ultrapassá-la. Além disso, Marx julga ser possível recuperar a idéia da liberdade, enquanto princípio organizador do sistema filosófico, e evitar, à base da própria dinâmica dessa filosofia sistemática, a concepção política que daí Hegel fez decorrer. Sua preocupação básica é a preservação do potencial crítico da filosofia. De acordo com seu ponto de vista, a mera rejeição do sistema hegeliano, sem que, com seus próprios meios, ele fosse ultrapassado, “significaria uma posição ingênua que conduziria a utopias sem a necessária auto-sustentação” (VILHENA, 1985, p.108-125). De qualquer forma, essa idéia de preservar um “núcleo crítico da filosofia de Hegel” (BOURGEOIS, 2004, p.371) nos serve sobremaneira para uma crítica da religião. Porque Marx vê em Hegel aquilo que afirma Bernard Bourgeois: “Percebeu que os filósofos foram de fato as vítimas do dogmatismo religioso adversário da razão” (BOURGEOIS, 2004, p.223). Sendo assim, na sua tese de doutoramento queria Marx tomar uma posição materialista ao modo de Epicuro, mas sem perder de vista os primeiros contatos com a dialética hegeliana. Coisa que os jovens hegelianos não percebiam. Por isso é necessário reconhecer que, primeiramente, cabe destacar que Marx argumenta a partir ainda de um ponto de vista hegeliano na sua tese de doutoramento (sem aceitar completamente sua metafísica). A própria motivação de sua pesquisa sobre os atomistas gregos, visando determinar as condições da explicação de uma totalidade à base de um único princípio teórico, já revela uma perspectiva de profunda valorização do sistema filosófico de Hegel. Além disso, ao longo de todo o trabalho, Marx opera especialmente com categorias hegelianas. Entretanto, seu trabalho com tais categorias não é a de um mero reprodutor do pensamento hegelino; já neste estágio dispõe de uma capacidade de rejeitar certas concepções de seu mestre Hegel. Afirma Zindrich Zeleny, num estudo sobre as etapas da crítica de Marx a Hegel: “Poderemos dizer que é a tese de doutoramento de Marx sobre Demócrito e Epicuro que representa a primeira etapa de sua análise crítica da filosofia hegeliana” (ZELENY, 1985, p.109). No caso mesmo da avaliação das “escolas filosóficas pós-aristotélicas”, Marx

⁴⁴ Para melhores esclarecimentos sobre a relação Marx/Hegel e as etapas de um processo de aproximação e afastamento dos dois pensadores alemães, consultamos alguns artigos da ótima coletânea organizada pelo pensador português Vasco Magalhães Vilhena, intitulada: *Marx e Hegel (Marx e o “caso” Hegel)* publicado pela Editora Livros Horizonte em 1985.

denuncia o tratamento que lhe conferiu Hegel, especialmente focalizando o ponto de vista do conteúdo e negligenciando-lhe a forma. No fundo, Marx questiona a “linha histórica” traçada por Hegel, em que diminui a importância das filosofias helenísticas e as caracteriza de pós-aristotélicas”(o depois de Aristóteles é um juízo de valor). Nessa perspectiva, Marx antecipa toda uma leitura que só ocorrerá no século XX, em que se reabilita toda uma tradição helenística de fazer filosofia (ONFRAY, 2008, p.171-295).

É preciso ainda ressaltar que embora Marx não pretenda defender a integralidade da filosofia epicurista, fica evidenciado que ele é profundamente simpático a seus princípios fundamentais, especialmente àqueles que legitimam sua crítica da religião e defendem a liberdade como modo de agir fundamental do homem. Insere-se nesse contexto seu manifesto de apoio à rejeição de Epicuro por qualquer tipo de determinismo físico na ciência e no “comportamento ético” (a *vida feliz* para o pensador do jardim)⁴⁵. O espírito é autônomo em relação à natureza. Outrossim, o jovem doutorando salienta que a liberdade, enquanto determinação essencial do espírito, sustenta a capacidade de desenvolvimento do “ser espiritual” em conformidade com sua própria “lei interior”, e não como resposta a qualquer “força exterior” (aqui a crítica da religião está fundamentada na idéia de que não existe “força exterior”, ou seja, um Deus que nos conduza a fazer algo contra nossas possibilidades e vontade). Dito de outro modo, o ser humano não é só livre da natureza num “sentido negativo”, mas também de “modo positivo”, ou seja, dispõe de poder de se “auto-efetivar” sem recorrer a nenhuma divindade ou argumento sobrenatural. Avançando em relação ao texto sobre o editorial religioso da *Gazeta de Colônia*, na tese Marx faz uma crítica aos pressupostos de conhecimento da religião. É como se perguntasse: quais as condições de possibilidade do discurso religioso perante as evidências materiais contra esse mesmo discurso religioso? A pergunta a esse questionamento é a posição filosófica de Epicuro sobre a liberdade, e não mais a liberdade em sentido abstrato (base do idealismo alemão), mas em um sentido “sensualista”. São os sentidos que provam a liberdade, eis a filosofia do pensador do jardim (WOLFF, 2002). Na filosofia de Epicuro, Marx encontra uma rejeição a qualquer tipo de deus, celeste ou terreno, que possa obscurecer a independência do homem. Relacionada a esta postura encontra-se o significado atribuído por Marx à liberdade, como havíamos citado antes: ela carrega sempre consigo o atributo de “liberdade humana”. Esta, no estágio de amadurecimento intelectual em que se encontra

⁴⁵ Para um melhor esclarecimento sobre as relações Marx/Epicuro, remetemos ao nosso brevíssimo texto que vem logo em seguida como excurso (I) a esse capítulo sobre a tese de doutoramento de Marx e a crítica da religião. No excurso tentamos demonstrar qual a caracterização que Marx faz da filosofia de Epicuro e quais as implicações para uma moderna crítica marxiana da religião.

o jovem doutorando, consiste na realização autônoma da “autoconsciência do homem”, como afirma de maneira lapidar: “pois servir à filosofia significa liberdade” (MARX, s.d., p.24) e liberdade de tudo o que nos determina impositivamente e heteronomamente. A idéia epicurista de liberdade sedimentada por Marx extrapola o campo estritamente do pensamento (como fazia a metafísica tradicional) e passa a ter ressonância na realidade propriamente humana (Marx está a um passo de uma concepção sócio-política de liberdade). Ao concluir seu estudo sobre as filosofias da natureza de Demócrito e Epicuro, Marx atinge um patamar de reflexão filosófica de crítica da religião da qual todo seu pensamento futuro não mais prescindirá, embora a crítica da religião receba tratamento diferente em seus escritos seguintes, tornando-se progressivamente mais consistentes.

EXCURSO(I) O EPICURO DE MARX E A CRITICA DA RELIGIÃO: NOTAS

Esse texto tem por objetivo apresentar a leitura que Marx faz da obra de Epicuro e o significado que teve esse “*primeiro materialismo*” para o pensador alemão. A primeira obra de Marx, intitulada: *A diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro* (escrita entre 1840-1841), embora partindo de uma visão marcadamente hegeliana, já começa a transcender a marca do idealismo alemão ao levantar a questão do conflito entre filosofia especulativa e materialismo. A nossa leitura do trabalho de Marx sobre Demócrito e Epicuro é a de que ela representou um esforço de reconciliação com as implicações da “dialética materialista” do antigo filósofo grego Epicuro, tanto do ponto de vista do sistema filosófico hegeliano quanto, até certo ponto, transcendendo este último. Ainda percebemos uma tentativa indireta de haver-se com o problema que a tradição materialista dos iluminismos francês e inglês, com forte inspiração em Epicuro, suscitou para a filosofia hegeliana. Um risco, temos consciência que corremos, a saber, o de “anacronismo”. Marx lia Epicuro como um “iluminista” da antiguidade e lhe atribuía a caracterização de “materialista”, palavra absolutamente moderna. Mas reconhecemos um quê de verdade na leitura de Marx: tanto “iluminismo” (no que diz respeito à crítica da religião) como “materialista” (na sua concepção de átomo e corpo) na visão do pensador grego, podem ter alguma aproximação com os termos modernos.

O nosso introdutório trabalho está dividido assim: um breve comentário à vida do “pensador do jardim” e a sua filosofia e em seguida uma apresentação da leitura que Marx faz de Epicuro no seu trabalho inicial de doutoramento.

Sobre Epicuro e sua filosofia

Epicuro foi um grego nascido na ilha de Samos em 341 a.C. Em, aproximadamente, 306, Epicuro abriu seu “Jardim”, sede da sua escola filosófica e que até sua morte em 271 a.C., havia-se tornado influente em todo mundo grego. Epicuro viveu o trágico período que se seguiu à hegemonia macedônia no qual o império de Alexandre foi disputado pelos seus sucessores, uma época em que a atividade política parecia particularmente ineficiente. Daí ele pregar aos seguidores uma espécie de “materialismo contemplativo” (leitura moderna da postura política e epistemológica epicurista) e no qual se podiam perceber implicações práticas mais radicais. A filosofia de Epicuro teve grande impacto no pensamento da

antiguidade até a era romana, mas sua obra havia quase que se perdido durante a idade média, quando ele e seus seguidores foram incluídos entre os principais adversários heréticos do cristianismo (THROWER, 1982). Assim, na era moderna, sua obra era conhecida principalmente através de fontes secundárias, sendo a mais importante a grande obra do poeta romano Lucrécio, *De rerum natura*, em que ele reproduzia, fielmente, como demonstraram os estudos modernos, as principais idéias e até a fraseologia do mestre (HELLER, 1980). Epicuro inspirou-se na obra dos atomistas gregos Leucipo e Demócrito, que viam toda realidade como consistindo num número infinito de átomos imutáveis, pequenos demais para serem vistos, mas de diferentes formatos e tamanhos, que existiam num vácuo. Estes átomos tinham a propriedade do movimento e se combinavam e separavam de vários modos para formar os objetos dos sentidos. Em Demócrito, os átomos tinham duas propriedades primárias: o tamanho e a forma (DUVERNOY, 1993). Muitas interpretações de Demócrito (desde os conflitos das fontes antigas) também alegam que ele atribuía ao átomo a propriedade do peso, de modo que o movimento ocorria em linhas retas e direção descendente (embora estas propriedades dos átomos sejam mais intimamente associadas com a obra de Epicuro). O desvio mais claro de Epicuro em relação a Demócrito esta no acréscimo da proposição de que os átomos não se moviam segundo padrões inteiramente determinantes; em vez disso, alguns átomos “rabeavam”, criando o elemento do acaso e da indeterminação (e assim criando o espaço para a *liberdade*, tema central na reflexão de Marx sobre Epicuro).

A filosofia de Epicuro era um sistema lógico extremamente coeso e, uma vez estabelecidos alguns pressupostos iniciais, a maior parte do resto parecia seguir-se principalmente por dedução. Entre as deduções mais importantes estavam as noções de “espaço ilimitado” e “tempo infinito”. Epicuro também se referia à extinção de espécies e desenvolvimento humano a partir de origens animais. A sua “filosofia atomista” (sensualista, na leitura de Marx) parecia antecipar-se em grau impressionante as descobertas da ciência, e de fato foi extremamente influente entre muitos dos principais cientistas da “revolução científica” do século XVII e do Iluminismo. As proposições iniciais da filosofia natural epicurista eram de que nada era criado a partir do nada ou por alguma vontade divina. Juntas, estas duas proposições constituem o que se virá a chamar-se de “princípio da conservação” (LANGE, 1974). O “materialismo” de Epicuro implicava a expulsão do poder divino e de princípios teleológicos da natureza. Os deuses, embora continuassem a existir, estavam confinados aos espaços na interseção dos mundos. Além disso, Epicuro opunha-se a todo determinismo absoluto no tratamento da natureza.

Nenhum determinismo ou essencialismo poderia explicar “acontecimentos feitos”, segundo Epicuro, porque tais acontecimentos pertenciam ao reino do acidental, da contingência. A rejeição por Epicuro de qualquer forma de reducionismo, comumente atribuída a pontos de vista materialistas, evidenciava-se no desenvolvimento de uma sofisticada epistemologia, que dependia não de simples sensações, mas também do seu famoso conceito de “antecipação” (às vezes citado como “pré-concepção”), um conceito a que ele deu origem. Segundo o filósofo latino Cícero, a noção de “antecipação” (“*prolépsis*”) de Epicuro era a coisa preconcebida pela mente, sem a qual a compreensão, a investigação e a discussão são impossíveis. Daí que o “Epicuro materialista” de Marx precisa ser entendido com uma clara compreensão da atividade do sujeito a cada etapa na aquisição do conhecimento. Isto sugeria que os seres humanos eram fisicamente dotados de características que incluíam a capacidade de raciocinar. Apesar da sensação em si não ter conteúdo mental, ela dá lugar ao processo mental de discriminação de sensações em termos de categorias gerais construídas com base em sensações repetidas, mas que, uma vez adquiridas, existem na mente de forma um tanto independente e se tornam a base para organizar os dados em categorias prontas. É nesse sentido que Epicuro se refere a elas como “antecipações”.

A ética epicurista é derivada da “perspectiva materialista” do filósofo do jardim, na sua ênfase na mortalidade e liberdade. O ponto de partida essencial para uma ética epicurista era a superação do medo da morte fomentado pela superstição e pela religião estabelecida. Isto levou Marx a afirmar ser Epicuro o maior “iluminista da antiguidade”. Epicuro desenvolve um “materialismo contemplativo” que podia ser agudamente distinguido do amor mais idealista de Platão pela contemplação. O importante para Epicuro era a contemplação do que podia materializar-se na existência humana e não num eterno além. A ética epicurista, que defendia a satisfação das próprias necessidades neste mundo, era baseada na busca expediente do prazer e na forma de evitar a dor (DUVERNOY, 1993). Mas Epicuro não via isto de maneira cruamente hedonista, porém em termos da existência global, que reconhecia em alguns prazeres imediatos dores maiores. Epicuro defendia uma vida simples, abandonando a busca da riqueza como objetivo maior de uma vida. O requisito mais importante de uma vida boa para ele era a amizade, que se tornou o princípio através do qual a vida e a sociedade deveriam ser ordenadas. A amizade não era apenas um princípio ético que dizia respeito a indivíduos, mas envolvia implicações políticas mais amplas. Segundo o próprio Epicuro, “de tudo aquilo de que dispõe a sabedoria para a felicidade de toda nossa vida, de longe o mais

importante é a preservação da amizade” (EPICURO, 2006, p.35). Este não era apenas um princípio ético relacionado principalmente no que diz respeito aos indivíduos, mas envolvia implicações políticas mais amplas. A amizade, no uso greco-romano tem ressonância política ausente dos conceitos modernos. *Philia* em grego (*amicitia* em latim) era regularmente como um fundamento de coesão social. No Jardim de Epicuro as mulheres eram bem-vindas e membros respeitados da comunidade e das discussões filosóficas.

Entre as contribuições mais importantes de Epicuro estava o seu conceito de justiça (que exerceu forte influência em Marx). A justiça nunca é nada em si mesma, mas nas relações dos homens uns com os outros em qualquer lugar e em qualquer tempo ela é uma espécie de pacto de não lesar nem ser lesado, assim entende Epicuro. No filósofo grego encontrava-se uma concepção “materialista” – em oposição à “idealista” – de lei que negava que a lei fosse dotada de um aspecto transcendente, afora as necessidades da interação social humana. Como Marx salientaria mais tarde, foi Epicuro o primeiro que originou a noção de contrato social (MARX, s.d.).

Uma outra contribuição importante de Epicuro está na sua filosofia da natureza como ponto de partida de um “princípio de conservação”, e portanto a tendência a uma visão de mundo “ecológica”. Isto é particularmente evidente na obra de Lucrécio, que levantou algumas questões que agora são consideradas ecológicas (WOLFF, 2006). Lucrécio (inspirado em Epicuro) aludiu à poluição atmosférica causada pela mineração, à redução das colheitas pela degradação do solo e ao desaparecimento de florestas; além de argumentar que os seres humanos não eram radicalmente distintos dos animais.

O Epicuro de Marx

Nas *Lições de História da filosofia* de Hegel, o epicurismo era retratado como representando o desenvolvimento da individualidade abstrata; o estoicismo, a uma universalidade abstrata; e o ceticismo, a escola que invalidava as outras duas. A física de Epicuro, na visão de Hegel, era nada mais que o princípio da física moderna e seria ele um “inventor” da ciência natural empírica, da psicologia empírica, e Hegel vai mais longe na sua “hermenêutica” do pensador grego: seria um “iluminista antigo”, por ter introduzido a crítica ao temor dos deuses. Mas Epicuro, embora representando para Hegel o ponto de vista da ciência moderna, também representa a pobreza filosófica da ciência (HEGEL, 1988). Esta mesma visão do epicurismo foi mais tarde levada adiante pelos “jovens

hegelianos” que defendiam que o epicurismo, em particular, havia pré-configurado o Iluminismo europeu dos séculos XVII, XVIII e XIX, visto por todos eles como constituindo um período de crescente autoconsciência, individualidade abstrata e rejeição do poder divino em relação à natureza.

Em 1840, um amigo de Marx, chamado Karl Friedrich Koppen, publicou uma obra sobre Frederico, O Grande, e seus oponentes. Frederico (1712-1786) era considerado pelos jovens hegelianos um partidário moderno do epicurismo, uma espécie de “materialismo vestindo uma coroa”, nas palavras de Heinrich Heine. Já os Românticos, a exemplo de Schlegel, deploravam o que entendiam por “materialismo tosco” de Epicuro e lamentavam que, desde meados do século XVIII, a filosofia de Epicuro graçava como “filosofia dominante” na França. O livro de Koppen, segundo John Bellamy Foster, via na conexão entre o epicurismo e o Iluminismo moderno uma virtude, um feliz encontro (FOSTER, 2005). Um detalhe importante: esta obra do Koppen é dedicada ao amigo Karl Marx. No prefácio à sua tese de doutorado, apresentada em 1841, Marx se refere de modo favorável à obra do amigo. Na tese, Marx optou por voltar-se para a filosofia de Epicuro mesma, com o objetivo de esclarecer o modo como a filosofia epicurista havia antecipado a ascensão de materialismo e humanismo do Iluminismo europeu dos séculos XVII e XVIII. Para Marx, Epicuro foi “o maior representante do Iluminismo grego, e merece o louvor de Lucrecio” (MARX, s.d., p.24). A observação de Marx não é arbitrária. Podemos ler em Lucrecio um elogio a Epicuro como portador de uma “luz mental interna” capaz de dissipar as sombras da superstição semelhante aos raios do sol. Marx, que havia estudado “Da dignidade e avanço do saber” (1623) de Bacon, antes mesmo de se ter voltado para o estudo sistemático de Hegel, estava bem a par da crítica de Bacon a Epicuro por acomodar e sujeitar a sua filosofia natural à moral, mas Marx viria transformar esta disposição de Epicuro num ponto forte em comparação com a filosofia de Demócrito. Além do mais, Marx foi, sem dúvida, influenciado pelo ataque de Bacon ao raciocínio a partir das causas finais à moda da teologia natural, e pelo argumento de Bacon de que a filosofia natural dos antigos materialistas Demócrito, Epicuro e Lucrecio era superior à de Platão e Aristóteles, precisamente graças à recusa em argumentar a partir de causas finais e ao seu distanciamento de Deus e dos argumentos teológicos. Como Bacon, Marx associou na sua tese à imagem de Prometeu com a dos atomistas gregos, embora no caso de Marx tenha sido Epicuro, e não Demócrito, a contrapartida de Prometeu na antiguidade. Na época em que estudava Bacon, Marx também dedicou algum tempo a ler a obra de Samuel Reimarus (1694-1768), principalmente as suas críticas ao materialismo epicurista, do ponto de vista

da teologia natural. Contra Epicuro, o teólogo alemão buscou demonstrar o argumento da comprovação da existência de Deus pelo “desígnio divino e imponderável”. Seria também para esses assuntos, associados com o materialismo e seu conflito com a teologia natural, que Marx se voltaria, embora um tanto indiretamente, ao escolher o tópico da sua tese de doutoramento (THOWER, 1982).

O interesse de Marx na sua obra, *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*, é demonstrar como os dois pensadores atomistas gregos tentam fundamentar uma visão de mundo, reconduzindo toda a compreensão do cosmo ao átomo enquanto elemento último. Ora, tal perspectiva está tradicionalmente ligada à idéia da metafísica, sob cuja forma o atomismo se apresenta a fim de explicar toda a ordem cosmológica a partir de um princípio. Assim, o cerne da investigação marxiana está em identificar qual dos dois atomistas conseguiu cumprir esta tarefa, e mais, determinar por que um conseguiu e outro não. Dito de forma mais geral, pode-se afirmar que o verdadeiro interesse de Marx eram as condições de uma argumentação coerente, capaz de fundamentar a explicação da realidade num único princípio. A partir desse contexto, alguns pontos devem ser destacados desde o prefácio da tese de doutoramento. Em primeiro lugar, Marx refere-se à forma de texto que apresentava, avaliando que “a forma deste tratado teria sido, por um lado, mais estritamente científica, por outro lado, em muitos de seus argumentos, menos pedante, se sua finalidade primitiva não tivesse sido aquela de uma dissertação doutoral” (MARX, s.d., p.19). Não obstante, está convencido do valor de seu trabalho, no qual acredita ter solucionado um problema até então ainda não resolvido quanto à história da filosofia grega. Essa quase-lamentação, colocada como primeira frase do prefácio, é reveladora da forma oblíqua como o autor precisou tratar o tema central de seu interesse. A dissertação apresenta, na verdade, duas temáticas: uma aparente e ajustada à formalidade acadêmica; outra, subjacente e adequada a seu próprio esclarecimento. A primeira figura apenas enquanto motivo externo, que mais esconde do que mostra o verdadeiro interesse do marxismo pela atomística grega. Assim, pode-se dizer que o motivo externo da dissertação marxiana é a avaliação adequada de Demócrito e de Epicuro pela história da filosofia, enquanto o problema representado pelo verdadeiro interesse de Marx refere-se à interpretação das concepções daqueles atomistas à base de sua própria visão sobre a metafísica. Dito de outra forma, Marx está preocupado em identificar qual dos dois foi melhor sucedido na tarefa de fundamentar a compreensão do cosmos num princípio último exclusivo. Quanto ao conteúdo, afirma que sua dissertação deve ser vista apenas como uma parte preliminar de um trabalho mais amplo em que deveriam ser

detalhadamente apresentados o epicurismo, o estoicismo e ceticismo em seus relacionamentos com o conjunto da especulação grega. É importante notar que já neste ponto Marx presta seu reconhecimento a Hegel, enquanto construtor de um imponente plano de história da filosofia, entretanto, não deixa de marcar sua linha independente de reflexão, apontando a insuficiência hegeliana ao não perceber a importância capital dos “sistemas pós-aristotélicos” para a compreensão da forma especulativa grega. O último ponto a destacar do prefácio é o que trata da exaltação a Prometeu, o rebelde que não apenas concedeu aos homens o fogo da libertação como preferiu para si qualquer má fortuna à servidão. Ao salientar que a confissão de Prometeu é a própria confissão da filosofia, Marx deixa transparecer o verdadeiro estágio em que esse encontra seu pensamento. Sem dúvida acha-se embebido de materialismo, da anti-religiosidade e, especialmente, da suprema exaltação do ideal da liberdade, que fervilham no ambiente cultural pelo qual se movimenta. Da mesma forma como os demais jovens do círculo intelectual que frequenta, o interesse marxiano está em realizar a fusão entre a filosofia de Hegel e o liberalismo, dando corpo, no âmbito da realidade alemã, aos impulsos libertadores do chamado *Esclarecimento* que já se havia corporificado no caso da França do Século XVIII em diante. Entretanto, diante dos seus colegas hegelianos, Marx se encontra em posição solitária (LANGE, 1974). Não obstante os problemas encontrados no sistema de Hegel, pensa ser inadequado simplesmente abandoná-lo sem experimentar todo o potencial explicativo do verdadeiro pensamento filosófico. E é justamente nessa tentativa de revalorizar o modo de reflexão hegeliano, visando uma alternativa de luta pela liberdade que seja conceitualmente sustentável, que Marx põe-se a investigar as relações entre os atomismos de Demócrito e Epicuro. Não é outra sua expectativa do que garantir argumentativamente o caráter prometéico da filosofia que, arrancando o homem da servidão a outros deuses que não sua autoconsciência, pode conduzi-lo à liberdade almejada. Por isso Marx fecha o prefácio com a afirmação de que “Prometeu é o mais distinto santo e mártir no calendário filosófico” (MARX, s.d., p.26).

O corpo da dissertação marxiana inicia-se, inevitavelmente, com aqueles elementos exigidos pela forma acadêmica de redação, a qual Marx já lamentava anteriormente. Os primeiros passos são a delimitação do objeto da investigação e apresentação do estado do em que se encontra o tratamento da questão na literatura secundária. Já nesses pontos iniciais, destacam-se alguns pontos importantes. Inicialmente Marx toma a relação entre as filosofias na natureza de Demócrito e Epicuro tão somente como um exemplo da relação entre os sistemas pós-aristotélicos com a filosofia grega anterior, fixando-se na forma da

especulação. O próprio Marx afirma: “Parece-me que, se os sistemas anteriores são mais significativos e interessantes para análise do conteúdo da filosofia grega, os sistemas pós-aristotélicos, e em particular o ciclo das escolas epicurista, estóica e céptica, são ainda mais para o estudo da forma subjetiva, o caráter essencial dessa filosofia” (MARX, s.d., p.17). O jovem doutorando volta-se para a filosofia grega munido, sem dúvida, de um referencial hegeliano. Busca especialmente no atomismo de Epicuro, um modelo argumentativo que seja capaz de fazer de um princípio imanente o fundamento explicativo de toda a realidade.

Após a delimitação do tema a ser tratado na dissertação, Marx volta-se para a apresentação das diversas opiniões existentes ao longo da história da filosofia com respeito à relação entre Demócrito e Epicuro. Partindo da afirmação de que seu ponto de vista é diferente dos anteriores, cruza rapidamente a antiguidade, a idade média e a modernidade, mostrando como todos os comentaristas são unânimes em afirmar que Epicuro não teria passado de um plagiador de Demócrito. Assim Marx resume as posições encontradas na literatura secundária: “Assim, pois, enquanto Cícero censura Epicuro por desvirtuar a doutrina de Demócrito, conservando, pelo menos, a vontade de melhorá-la e o discernimento de seus defeitos, Plutarco o acusa de inconseqüência e de propensão para o erro, chegando até a suspeitar de suas intenções, Leibniz lhe nega mesmo a capacidade para fazer extratos de Demócrito. Todavia, todos são unânimes num ponto: Epicuro foi buscar sua física em Demócrito” (MARX, s.d., p. 21). A partir desse ponto, a afirmação final da passagem citada é que passa a merecer a maior atenção de Marx. Com efeito, ele tem extrema dificuldade em aceitar o fato histórico de que “existem muitos argumentos que defendem a identificação das físicas de Demócrito e Epicuro” (MARX, s.d., p.20). O jovem doutorando não pode concordar com tal posição. Segundo seu ponto de vista, os dois atomistas gregos estão, na verdade, em posição diametralmente oposta. Tendo passado pelos autores mais significativos na literatura secundária, os quais são unânimes pelo menos em que a física de Epicuro nada acrescenta à de Demócrito, conclui pela necessidade de alterar-se aquela convicção tradicional. Marx, sem dúvida, concorda em atribuir o atomismo enquanto fundamento comum a ambos, entretanto, descobre uma série de posições radicalmente opostas entre eles. Estas exigem-lhe uma explicação mais pormenorizada que consistirá em detalhar três argumentos que impedem a identificação das filosofias de Demócrito e Epicuro.

O primeiro argumento diz respeito à verdade e à certeza do saber humano. Segundo Marx, podem ser encontradas passagens contraditórias em Demócrito. Apelando para os comentários de Aristóteles a Demócrito, extraídos da *Psicologia* e da *Metafísica*, o jovem

Marx mostra que ora o atomista pré-socrático afirma que o fenômeno é o verdadeiro, ora que nada é verdadeiro ou que este nos é ocultado. E eis o pensamento contraditório e fundamento do ceticismo. E Marx vai mais além quando afirma ser o próprio pensamento de Demócrito sobre o átomo é que está marcado por uma perspectiva cética. Se Marx tem razão ou não, entendemos que não é aqui que iremos problematizar tal posição. O pensador alemão localiza a contradição intransponível em que se acha o filósofo grego. Por um lado, Demócrito faz do mundo sensível uma mera aparência subjetiva que não pode se apresentar como mundo verdadeiro; por outro lado, sua teoria necessita que o mundo seja regido por um princípio conceitual único, ou seja, o conceito de átomo. Desta forma, Marx alcança uma primeira conclusão que denuncia a incapacidade do atomismo de Demócrito em dar conta da realidade. Em Epicuro não existe espaço para uma posição cética: “...enquanto Demócrito reduz o mundo sensível à aparência subjetiva, Epicuro faz dele um fenômeno objetivo”(MARX, s.d., p.23). De acordo com a leitura de Marx, a teoria de Epicuro apresenta uma capacidade de impor ao mundo sensível um princípio organizador exclusivamente dependente do próprio princípio. Dito de outro modo, é o conceito que impõe ao mundo sensível sua estrutura. Ressalte-se ainda que Marx não confunde essa perspectiva com aquela do tipo kantiano, pois, no caso do atomismo de Epicuro, trata-se de um princípio inerente ao próprio mundo (e não transcendental a ele) e que cumpre ao papel de princípio organizador deste mesmo cosmos.

O segundo argumento elencado por Marx diz respeito à disparidade de postura frente ao mundo e à “prática científica” que decorre do modo de relacionar-se com a verdade pelos dois atomistas gregos. Quanto à consequência mais direta de suas diferentes posições teóricas: “Demócrito, para quem o princípio não se tornou fenômeno e permanece sem realidade e sem existência, tem, pelo contrário, à sua frente, como mundo real e concreto, o mundo da percepção sensível” (MARX, s.d. p. 24). Conforme o pensamento marxiano, é o ceticismo, o qual Demócrito não consegue evitar, que o joga em busca da infinita pluralidade das experiências empíricas, no inútil afã de abarcar a totalidade do saber. Compreendendo o mundo objetivo como mera aparência subjetiva, debate-se por não encontrar para ela qualquer amparo conceitual; a aparência acha-se fatalmente “separada do princípio e abandonada em sua realidade independente”. Desta forma, Marx acaba por concluir que a constante inquietude de Demócrito deriva da insuficiência própria de sua teoria. “o saber que ele considera autêntico é o vazio de conteúdo; o que lhe oferece um conteúdo carece de verdade”(MARX, s.d., p. 23).

Já no caso de Epicuro sucede exatamente o inverso. Certo de que o princípio do átomo dá conta, coerentemente, de toda a realidade que se lhe defronta, despreza as ciências empíricas, pois, segundo Marx: “... encontra a satisfação e a felicidade na filosofia” (MARX, s.d., p. 24). Essa diferença no modo dos dois pensadores gregos relacionarem-se com as ciências, decorrência imediata da forma como articulam suas teorias, mostra-se também no diferente comportamento de ambos frente à vida em geral. Também os elementos dessa natureza são tomados em conta por Marx que assim compara as duas personalidades: “Enquanto Demócrito viajou por todos os lugares do mundo, Epicuro apenas abandonou duas ou três vezes o seu Jardim de Atenas e se dirigiu a Jônia, não para se dedicar a investigações, mas para visitar amigos.” (MARX, s.d., p. 25).

O terceiro argumento trabalhado por Marx, no intuito de diferenciar os atomismos de Demócrito e Epicuro, refere-se ao relacionamento entre pensamento e ser. Sendo um aprofundamento das questões anteriormente mencionadas, essa última diferença evidenciada constitui-se no elemento principal a impedir a identificação dos dois atomismos. O cerne teórico da assimetria reside em que, como forma de reflexão da realidade, Demócrito reduz tudo à necessidade, ao passo que Epicuro a nega em favor do acaso (WOLFF, 2002). E isso não traz à tona uma diferenciação menor. O que está em jogo é a liberdade ou não do sujeito pensante que, por uma das vias, vê-se compelido à aceitação de todos os fenômenos enquanto realidades pré-determinadas, ao passo que, pela outra via, experimenta a liberdade de impor ao cosmos as regras dependentes exclusivamente do pensamento. Num dos pontos decisivos do atomismo de Epicuro, a saber, a declinação do átomo da linha reta (o *clinamen*), Marx elogia-o justamente por ele ter introduzido o “princípio da liberdade” como explicação para tal movimento. O que, entretanto, está associado a isto e que também ganha grande importância aos olhos de Marx é o fato de Epicuro subordinar a filosofia da natureza a uma concepção moral de Homem. O jovem Filósofo mostra que “...Epicuro reconhece que seu modo de explicação tem por objetivo a ataraxia da consciência de si e não o reconhecimento da natureza em si e por si” (MARX, s.d., p. 28). Tudo que possa perturbar o desenvolvimento autônomo do espírito humano deve ser categoricamente rejeitado, incluindo-se neste caso tanto as leis físicas quanto as de natureza divina. Cabe salientar um aspecto importante da reflexão de Marx sobre Epicuro, isto é, como o pensador alemão constrói o “seu Epicuro”: trata-se do seu veemente elogio ao fato de o atomista grego rejeitar qualquer deus, celeste ou terreno, que possa obscurecer a independência do Homem. Relacionada a esta postura encontra-se o significado atribuído por Marx à filosofia: ela carrega sempre consigo o atributo de

liberdade “humana”. Esta, no estágio de amadurecimento intelectual em que se encontra o jovem doutorando, consiste na realização autônoma da autoconsciência do Homem.

Ao concluir e apresentar seu estudo sobre os atomismos de Demócrito e Epicuro, Marx atinge um determinado patamar da reflexão filosófica no qual têm em mãos duas ideias que cumprirão ambas, todo seu pensamento posterior de sua filosofia. De ambas, todo o seu pensamento futuro não mais prescindirá, embora as duas recebam tratamento diferente em seus próximos escritos, tornando-se progressivamente mais consistentes. A primeira refere-se ao método ou à forma de argumentação filosófica. A experiência realizada a partir do atomismo grego confirmara-lhe as vantagens da argumentação de uma “forma de compreensão totalizadora”, ou seja, uma argumentação que visa a explicação de uma realidade total à base de um único princípio teórico. A segunda ideia sedimentada por Marx diz respeito ao “princípio de liberdade”. Compreendida dentro da rede conceitual da *autonomia da consciência-de-si*, agora extrapola o campo estritamente do pensamento e passa a ter ressonância na realidade propriamente humana. A constituição do pensamento de Marx consistirá no amadurecimento cada vez maior dessas duas ideias, as quais passarão a ser cada vez melhor definidas e, por consequência, tornar-se-ão desenvolvimento mais consistente do ponto de vista filosófico (WOLFF, 2002).

“Não mudamos as questões seculares em questões teológicas; transformamos as questões teológicas em questões seculares”. Marx em 1843.

Num estudo sobre a situação político-filosófica de Marx em 1843, Celso Frederico e Benedito Arthur Sampaio afirmam: “A proposta juvenil de Marx na *Crítica* de 1842, apesar do irritado tom contestador, permanecia no campo filosófico, digamos, neo-iluminista de uma reforma social próxima à utopia” (SAMPAIO & FREDERICO, 2006, p.18). Para os autores citados, é evidente o influxo hegeliano sobre a crítica do direito e da política que Marx elabora nesse período. É, sobretudo, a posição filosófica de Hegel em criticar a abstração dos direitos do cidadão e o “atomismo” da sociedade liberal que lhe fornece importantes instrumentos conceituais, que reelabora e radicaliza no interior de uma concepção rigorosamente anti-individualista (FLICKINGER, 2003). Percebe-se de imediato, nos escritos de Marx desse período aquilo que, para o liberalismo, é a prova essencial da “liberdade dos modernos” (autonomia, independência, pluralismo ideológico) é, para o pensador alemão, a prova essencial da “escravidão; aquilo que para o liberalismo é uma preciosa conquista da “revolução anti-feudal”, é para Marx uma completa negação do homem enquanto “membro da espécie”, ou seja, enquanto “ser social”. Todos os princípios do liberalismo chegam a ser exatamente invertidos e o resultado não é uma crítica no interior da concepção liberal, para conciliar e integrar com determinadas instâncias democráticas, mas sim uma refutação total e intransigente daquela concepção. Toda a crítica que, na *Questão judaica*, Marx dirige contra os “direitos do Homem e do cidadão” proclamados pelas constituições burguesas vai neste sentido. A liberdade, que, segundo a Declaração de 1791, é para ele uma “liberdade negativa”, é a liberdade do homem enquanto *monada* isolada e debruçada sobre si mesma. “O direito do homem à liberdade baseia-se não na relação do homem com o homem, mas no isolamento do homem pelo homem. É o direito de tal isolamento, o direito do indivíduo limitado, limitado a si mesmo. O mesmo se diga da propriedade” (MARX, 1989, p.57). Marx vai no nervo da questão: “significa o direito de desfrutar arbitrariamente, sem ter em conta os outros, independentemente da sociedade” (MARX, 1989, p.56). A mesma leitura poderia ser estendida à noção de igualdade, que no seu significado político não seria outra coisa que a igualdade da liberdade acima descrita. Em síntese, segundo o pensador alemão, nenhum dos chamados “direitos do homem” vai além do “homem egoísta”, do indivíduo

enquanto membro da “sociedade cívil”⁴⁶. Essencialmente, trata-se dos direitos próprios de indivíduos isolados, voltados exclusivamente para si mesmos, isolados dos outros e, por conseguinte, da “comunidade”. Em suma, os “Direitos do homem” seriam apenas “Direitos burgueses” (palavra que causa horror aos liberais de plantão, adoradores dos “Direitos humanos”!), e configurariam um tipo de convivência em que a sociedade não passaria “de uma configuração externa aos indivíduos, uma limitação de sua independência originária” (MARX, 1989, p.57). É ainda nesse ensaio de 1843 que encontramos uma atitude crítica de Marx à noção liberal de representação. É uma crítica firme e intransigente ao “princípio da representação política”, considerada como algo não só insuficiente, mas falso. Afirma Marx: “Ser representado é, em geral, qualquer coisa de mesquinho; só aquilo que é material, sem espiritualidade, heterônomo, inseguro, tem necessidade de representação” (MARX, 1989, p.61). Trata-se de uma afirmação que, no seu tom exasperado, exprime bem a inspiração que dirige, desde o início, o pensamento de Marx: a procura de uma sociedade, que seja uma “comunidade viva”, onde nenhum elemento “positivo” - numa terminologia hegeliana - afete a vitalidade do conjunto, e onde a espiritualidade do todo igualmente esteja presente nas partes até as tornar indistintas enquanto reflexo vivo da totalidade (FREDERICO & SAMPAIO, 2006).

A questão que mais nos interessa no ensaio *A questão judaica*, é o problema levantado pelo Estado prussiano da época de Marx. Era situação real na primeira metade do século XIX que o Estado alemão apresentava-se como um “Estado cristão”, e negava aos judeus igualdade de direitos perante a lei. Bruno Bauer manifestara suas opiniões sobre o assunto, ao ver no ateísmo a pré-condição para a emancipação política dos judeus. Se os judeus querem se emancipar, devem começar por emancipar-se de sua própria religião; não faz sentido o judeu cobrar do Estado uma postura laica, enquanto ele próprio não abandonar o judaísmo (SOUZA, 1992, p.93-96). O tema deste modo enfocado ficava circunscrito à esfera religiosa. Como afirma José Crisóstomo: “Ao contrário do que se poderia imaginar, porém, a esquerda hegeliana não começou com uma questão política, e nem mesmo estritamente filosófica, mas antes a partir de uma temática religiosa e teológica” (SOUZA, 1992, p.13). A intervenção de Marx contra Bauer voltava-se não só

⁴⁶ Tema delicado na obra juvenil de Marx é o dos “Direitos humanos” ou “Direitos do homem”. O nosso trabalho não tem por objetivo aprofundar tal temática. Para nós, um dos melhores trabalhos sobre a questão dos direitos humanos em Marx é o trabalho do jurista e filósofo espanhol Manuel Atienza, intitulado: *Marx e los Derechos Humanos*, publicado pela editora Mezquita em 1983. Continua sendo a grande referência para dissipar os preconceitos difundidos por alguns pensadores liberais do século XX, do tipo: Marx seria inimigo dos “Direitos humanos” ou teria tratado a temática de maneira superficial. Atienza desconstrói uma a uma tais idéias.

contra o Estado prussiano, como também se constituía em mais um capítulo da luta ideológica travada entre os jovens hegelianos. Além disso, discutir as relações entre Estado e religião significava, para Marx, dar sequência à crítica do Estado moderno, tal como descrito por Hegel, e ampliar a crítica feuerbachiana à religião cristã, e, finalmente, enfrentar o decisivo tema da emancipação humana. Afirma o pensador alemão: “Não há dúvida! Unicamente assim, por cima dos elementos particulares, é que o Estado se constitui como universalidade” (MARX, 1989, p.45). Assim, Marx supera em muito a discussão limitada de Bruno Bauer sobre as relações entre o judaísmo e o Estado alemão, quando afirma categoricamente: “A emancipação política do judeu, do cristão – do homem religioso em geral – é a emancipação do Estado em relação ao judaísmo, ao cristianismo e à religião em geral” (MARX, 1989, p.42). Aqui estamos, com essa afirmação marxiana, no ponto mais alto no mundo moderno de uma “concepção secularizada” de Estado. A ideia de “Estado laico” que fundamentará uma série de constituições pelo mundo ocidental.

No plano teórico mais abrangente, *A questão judaica* reafirma algumas orientações que estão presentes nos *Manuscritos de 1844*. Mas, ao sair da crítica filosófica e passar para um tema político, Marx foi forçado a ampliar o seu referencial teórico, indo beber nos trabalhos do seu companheiro de Gazeta Renana, Moses Hess. Segundo Michael Löwy, é no trabalho *Sobre a essência do dinheiro* que Marx poderá sair da crítica vulgar de Bauer. Conforme Löwy: “Marx mostra que o egoísmo, o dinheiro, não constituem erros específicos do judaísmo, mas traços essenciais de toda a sociedade moderna e cristã, tema já esboçado em Moses Hess” (LÖWY, 2002, p.95). A influência de Hess trouxe um visível avanço político nas formulações de Marx em 1843. E, assim, podemos compreender melhor a questão central em *A questão judaica*, a saber, após a revolução francesa cristalizou-se a irreconciliável oposição entre Estado e sociedade civil. Até este momento, o feudalismo atribuía à sociedade civil um caráter diretamente político, graças à ação das ordens, guildas, corporações (LE GOFF, 2005). Com o advento da revolução, os negócios do Estado transformaram-se em “negócios do povo”, constituindo-se o Estado político como a esfera encarregada dos assuntos gerais. Consumou-se, assim, a separação entre o “idealismo de Estado” e o “materialismo da sociedade civil”. Com base nisso, desaparece o antigo caráter político da sociedade civil: a emancipação política foi justamente a “emancipação da sociedade burguesa frente à política” (MARX, 1989, p.46). É dentro desse contexto que Marx analisa a reivindicação de igualdade e liberdade, pleiteadas pelos

judeus e as opiniões de Bruno Bauer⁴⁷. Nas condições do atraso alemão, observa, o Estado, revestindo-se de uma religião particular (o Cristianismo), é um “Estado teológico”. E a “questão judaica”, nele situada necessariamente, transforma-se numa questão teológica: expressa a oposição de uma religião particular contra um Estado embasado em outra religião particular. Na América do Norte as coisas se passam de forma diferente (um detalhe: Marx conhecia muito bem a história da revolução americana e sua avançada constituição. Por anos a fio escreveu para alguns jornais daquele país, demonstrando um conhecimento seguro da situação política e histórica do mesmo. Isto está registrado nos textos sobre a liberdade de imprensa). Marx via na “Nova América” um Estado que se comportava politicamente. A crítica desse Estado nada tem de teológica, é crítica direta ao Estado político (MARX, 2000, p.119-163). Essa referência a uma realidade diferente da alemã serve para Marx desmanchar o nó da argumentação de Bauer, provando que sua crítica ao judaísmo permanece restrita ao campo meramente religioso. A questão é outra: a emancipação política, reivindicada pelos judeus alemães e já alcançada pelos norte-americanos, não deve ser confundida com a “emancipação humana”. A emancipação política, em si mesma, não suprime a religião que permanece viva e atuante. A existência de religião na América do Norte atesta que ela não está em oposição substantiva ao Estado político. Ao contrário, afirma Marx:

Ao emancipar-se politicamente, o homem emancipa-se de modo indireto, por meio de um intermediário, por mais necessário que seja tal intermediário. Por fim, mesmo quando se declara ateu através da mediação do Estado, isto é, ao proclamar que o Estado é ateu, encontra-se ainda

⁴⁷ Num estudo biográfico/intelectual sobre Marx, intitulado: *Karl Marx ou o espírito do mundo*, o economista francês Jacques Attali faz uma incursão pelas raízes familiares de Marx, detectando uma presença forte de uma “questão judaica” que acompanhará o pensador alemão por toda sua vida. No capítulo I, intitulado “*O filósofo alemão: 1818-1843*”, o economista francês faz um percurso familiar onde o judaísmo marxiano é preponderante, articulando-o com as mudanças históricas na Europa e, em particular, na Alemanha do início século XIX. Afirmo o autor: “Por mais longe que voltemos na genealogia de Karl Marx, pelo lado do pai ou pelo da mãe, vamos encontrar rabinos” (ATTALI, 2007, p.15). Mais adiante o mesmo autor destaca o contexto em que se dava a chamada “questão judaica”, onde afirma: “Por toda parte, a santa aliança invalida os dispositivos relativos à emancipação dos judeus: seja em Florença ou em Frankfurt, eles são mandados de volta ao gueto” (ATTALI, 2007, p.21). Portanto, o tema do judaísmo e a questão da emancipação era um tema caro ao jovem Marx, mas era-lhe necessário colocar a questão nos seus devidos termos para não particularizar o problema, isto é, deslocado de uma avaliação correta do Estado moderno europeu. Nisso, a obra de Jacques Attali é muito bem fundamentada. Numa outra obra a de Arlene Clemesha, intitulada: *Marxismo e judaísmo: história de uma relação difícil*, encontramos também tratamento semelhante à questão do judaísmo na vida e obra de Marx. Fruto de uma pesquisa que parte da obra *A Questão judaica* de Marx e chega até o marxismo no século XX, o ensaio de Clemesha é um dos mais completos na temática: marxismo e judaísmo em língua portuguesa. Utilizamos de maneira mais detida o primeiro capítulo, que tem como título: *Marx, Engels e a questão judaica*.

envolvido na religião, porque só se reconhece a si mesmo por via indireta, através de um intermediário. A religião é apenas o reconhecimento do homem de maneira indireta... O estado é o intermediário entre o homem e a liberdade humana. Assim como o Cristo é o mediador a quem o homem atribui toda a sua divindade e todo o seu constrangimento religioso, assim o Estado constitui o intermediário ao qual o homem confia toda a sua não divindade, toda a sua liberdade humana (MARX, 1989, p.43).

Texto perfeito metodologicamente para as nossas pretensões de entender a crítica marxiana da religião e suas bases teóricas, pois confirma a nossa leitura até aqui sobre a crítica sócio-política de Marx ao fenômeno religioso. A interpretação feuerbachiana da religião é mantida integralmente por Marx, na figura de Cristo o indivíduo objetiva a sua humanidade e, graças a essa intermediação, pode reconhecer o seu “ser genérico alienado”. O mesmo vale para o Estado, o intermediário através do qual os indivíduos vislumbram a sua própria liberdade, as possibilidades infinitas do seu “ser genérico”. Esse Estado, assim concebido, pode sobrepor-se aos particularismos religiosos e conceder direitos iguais a todos. Como Cristo, o Estado passa a simbolizar o “homem universal”. Nessa linha de raciocínio, Marx descarta a solução dada à “questão judaica” por Bruno Bauer. A emancipação meramente política, referendada pelo Estado, tal como a pretende Bauer, é vista por Marx como insuficiente. O que ele reivindica agora é a “emancipação humana”. Com essa intenção faz uma cerrada crítica aos “Direitos do homem” (como já apresentamos superficialmente no início do comentário ao ensaio de Marx agora em questão), proclamados pela revolução francesa, momento histórico da completa “emancipação política” pela autonomização do Estado, de um lado, e privatização dos indivíduos, de outro. Extraordinária perspectiva a de Marx na crítica à religião como “privatização dos indivíduos”; e de nossa parte, vemos uma imensa atualidade nessa tese⁴⁸. Segundo afirmava Bauer, o judeu é incapaz de ascender aos “direitos do homem” porque, enquanto permanecer judeu, a determinação religiosa prevalecerá sobre a “natureza humana”, levando-o necessariamente ao isolamento em relação aos não-judeus. Numa afirmação que segue esse raciocínio marxiano o estudioso inglês dos jovens hegelianos

⁴⁸ Para justificar essa tese marxiana da crítica da religião como “privatização dos indivíduos” e de sua atualidade, remetemos ao ensaio do sociólogo brasileiro Antonio Flávio Pierucci onde ele defende algo parecido com a tese de Marx, com base numa pesquisa empírica atual. O sociólogo afirma que nos dias atuais “a religião universal de salvação individual, forma religiosa que tende a predominar sobre as demais, funciona como um dispositivo que desliga as pessoas do contexto cultural de origem” (PIERUCCI, 2006, p.111).

afirma: “Marx, lui aussi, est en faveur de l’abolition de la religion. Mais, au contraire de Bauer, il croit que la sécularisation de l’État n’est pas suffisante pour atteindre ce but; il n’est pas suffisant non plus de libérer l’homme de sa servitude réelle” (McLELLAN, 1972, p.112). Marx, ao contrário de Bauer, insiste na tese segundo a qual os direitos humanos não exprimem a identidade entre os homens, mas sim a separação do homem em relação ao homem. Expressam, portanto, uma concepção negativa que vê na liberdade do outro não a realização, mas um limite da liberdade individual. Os “direitos do homem”, virando as costas para o “ser genérico”, tratam de fixar os direitos civis do homem egoísta entregue aos seus interesses particulares na sociedade cível e indiferente à vida comunitária (ATIENZA, 1983). Para Marx, os “direitos do homem” serviram para consagrar “a dissolução da sociedade burguesa em indivíduos independentes” (MARX, 1989, p.46). Transformou-os em seres privados voltados exclusivamente para os seus negócios, em “membros atomizados da sociedade civil”. Assim, de um lado, passou a existir o indivíduo egoísta que leva na sociedade burguesa uma vida contrária à sua “natureza humana” e, de outro modo, o cidadão vivendo a sua condição de “ser social” de forma ilusória e imaginária no Estado político. Nada adianta querer, como Bauer, a emancipação política para com ela superar a oposição entre a religião judaica e o cidadão. Essa oposição é falsa: obtendo plenos direitos de cidadania, o judeu, como membro da sociedade civil, continuará separado do Estado. Não termina aí nem a “alienação política” nem a religiosa, e, portanto, a emancipação humana não se realiza. Para nossa pesquisa, podemos derivar daqui o seguinte: não basta uma mera crítica metafísica ou teológica da religião (“um teólogo crítico, continuará sendo um teólogo”, já tinha afirmado genialmente Marx), mas será preciso deslocar radicalmente a perspectiva crítica. Nesse ponto, entende o pensador alemão assim: “Não mudamos as questões seculares em questões teológicas; transformamos as questões teológicas em questões seculares. A história dissolveu-se na superstição ao longo de muito tempo; nós agora reduzimos a superstição à história” (MARX, 1989, p.42). Frase extraordinária e que define, na nossa leitura, a posição moderna mais avançada na crítica da religião. Aquilo que um pensador marxista húngaro chamou acertadamente de “*determinação histórico-materialista da religião*” (LUKÁCS, 2007, p.135). Um achado intelectual incomparável para uma moderna “filosofia crítica da religião”.

A “emancipação humana”, reclamada por Marx, é aquela que permite a absorção do cidadão abstrato pelo homem individual, que faz deste, em sua vida cotidiana, um “ser genérico solidário” com seus semelhantes. Isso não se consegue com a “emancipação

política”, que mantém o homem preso à condição de “egoísta da sociedade civil”, e sim com a supressão do Estado enquanto momento de expressão da alienação do homem. Numa citação luminosa, afirma: “Toda emancipação constitui uma restituição do mundo humano e das relações humanas ao próprio homem” (MARX, 1989, p.63). No fundo, Marx critica Bauer por entender a questão judaica pelo ângulo estritamente religioso, e propõe, retomando Feuerbach, uma “inversão materialista”: explicar o judeu não segundo a religião, mas, ao contrário, explicar a religião pelas condições particulares de vida do judeu e por sua ação correspondente. Mais uma vez fica mais clara a acertada perspectiva metodológica marxiana de trabalhar a religião na modernidade. A religião não se explica a si mesma, por mais que tente teologicamente. Não é que pensa ou deixa de pensar um religioso sobre a sua prática religiosa que interessa fundamentalmente, mas aquilo que socialmente é “condicionado socialmente” a fazer e pensar (tese que encontrará seu ponto mais alto em *A ideologia alemã*). Na nossa leitura de alguns trabalhos de teoria social contemporânea sobre a religião, percebemos um certo “pecado de Bruno Bauer”, isto é, tal teoria social entende a “questão religiosa” pelo lado estritamente religioso e, assim, acaba fazendo uma espécie de “elogio da religião”, e não uma avaliação empírico-crítica do fenômeno religioso no atual estágio do movimento do Capital. Ocorre uma “satanização” absurda de teorias que tentam estudar o fenômeno religioso por uma ótica crítica em que se estabelecem as devidas relações entre capitalismo tardio e religião. As ciências sociais contemporâneas e a filosofia da religião tentam invalidar a crítica marxiana recorrendo a uma “crítica teológica com verniz sociológico”⁴⁹.

Voltando à tese de Marx, podemos afirmar que essas condições particulares da vida dos judeus seriam o interesse pessoal, o comércio e o dinheiro como um “deus mundano” para esses judeus. Nesse sentido, diz Marx, os judeus ao seu modo já se emanciparam ao indentificarem-se plenamente com os “valores do mundo burguês”, ao encarnarem, com seu “espírito mercantilista”, o “judaísmo da sociedade civil”, contaminando a todos, inclusive os católicos, no “culto do dinheiro”. O judeu é protótipo do indivíduo egoísta da sociedade burguesa e, por isso, observa Marx, há no judaísmo um “elemento anti-social”. A emancipação dos judeus é “a emancipação da humanidade com relação ao judaísmo” (MARX, 1989, p.68). A partir daqui, Marx dispara uma hipótese: uma sociedade que

⁴⁹ Para melhores esclarecimentos dessa “crítica teológica com verniz sociológico”, indicamos o trabalho pioneiro do sociólogo brasileiro Antonio Flávio Pierucci, intitulado: *Sociologia da religião - área impuramente acadêmica*. O autor avalia uma série de trabalhos ditos acadêmicos num período de 40 anos da produção brasileira e chega à conclusão de que o que temos de sociologia da religião no Brasil é muito mais um “elogio ou justificativa” da religião cristã e pouca produção científica que mereça ser levada a sério. Uma crítica implacável aos religiosos que fazem essa “má sociologia da religião”.

impedisse a usura faria desaparecer a figura do judeu, e sua consciência religiosa “se dissolveria como uma nuvem no ar real que respira a sociedade” (MARX, 1989, p.67). Para que não fique uma má impressão da crítica marxiana, concordamos com Jacques Attali no que diz respeito a considerar que Marx não faz pouco caso do avanço social das conquistas dos direitos civis dos judeus num contexto de anti-semitismo (inclusive a luta do próprio pai de Marx, um ilustre advogado que em muito se debateu na defesa de judeus perseguidos na cidade de Trier). Mas para Marx a questão central é outra: a luta pelos direitos civis não resolve a “estrutural alienação humana”. O judeu, em sua luta pela igualdade de direitos, apenas reafirma a sua permanência particularista numa sociedade civil burguesa ainda separada de um Estado que se quer tolerante e liberal. A emancipação política, portanto, implica uma conservação de interesses particularistas à margem do interesse coletivo, mantendo a cisão entre o homem e o cidadão. A necessidade da emancipação humana esbarra na existência do Estado político enquanto órgão ainda visto como separado da sociedade civil. Esse Estado continua sendo uma “esfera celestial”. E, como era uma característica ainda 1843 nos escritos de Marx, há uma certa ambiguidade ao referir-se à base de sustentação do Estado. Vejamos numa citação: “Os seus pressupostos, sejam estes materiais como a propriedade privada, etc., ou espirituais, como cultura e religião” (MARX, 1989, p.61). Nesse ponto decisivo, a saber, uma teoria marxiana do Estado, *A questão judaica* não trouxe novidades substantivas. Contudo, ao passar da crítica da religião à crítica da política, Marx conclui *A questão judaica* fazendo considerações sobre o “culto judaico ao dinheiro”, considerações essas que refletem diretamente a recente influência do texto de Moses Hess – autor que também havia recorrido à teoria feuerbachiana para dar conta de temas do mundo profano, e viu no dinheiro a “essência alienada do homem”. Seguindo essa pista, Marx afirma: “O dinheiro é o ciumento deus de Israel, a cujo lado mais nenhuma divindade pode existir... O deus dos judeus foi secularizado e tornou-se o deus deste mundo. O câmbio é o deus real do judeu... é neste sentido que Thomas Münzer declara intolerável que toda criatura se tenha transformado em propriedade” (MARX, 1989, p.70). A utilização da “teoria da alienação” a este objeto material – o dinheiro – faz seu ingresso no pensamento de Marx e nos apresenta uma inicial abordagem do tema da *reificação* como correlato do *fetichismo* (temática bem explorada por Lukács e István Mészáros).

Na nossa compreensão, *A questão judaica* avança num ponto significativo do debate sobre a crítica da religião: as questões teológicas são colocadas no seu devido lugar, a saber, transformadas em questões políticas, tema que já vinha sendo explorado no

comentário crítico ao *editorial 179* da *Gazeta de Colônia*. Aqui Marx dá prosseguimento a essa crítica secularizadora, tomando como referência o interesse de “emancipação judaica” no Estado prussiano cristão, e torna o problema radicalmente político: a emancipação humana tornaria o judeu e o cristão emancipados e não o mero interesse de uma emancipação reduzida a políticas parciais. Com esse procedimento, Marx desloca a questão da religião: agora os problemas teológicos são transformados em problemas políticos, preparando uma temática fundamental no ensaio *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*.

“A religião é o ópio do povo” ou da alienação religiosa. Marx entre 1843 e 1844

Dois textos marxianos merecerão nossos comentários em busca da fundamentação crítica da religião: *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* e *Manuscritos econômico-filosóficos*. Acreditamos que são ensaios fundamentais no percurso intelectual de Marx e para a nossa pesquisa. Para uma melhor compreensão desses dois textos, utilizamos os comentários de Gyorgy Lukács; István Mészáros; Michael Löwy; Michele Bertrand; David McLellan; Mauro Castelo Branco de Moura; Jesus Ranieri e Celso Frederico/Benedicto Arthur Sampaio. Comentadores marxistas que escreveram trabalhos sobre as obras de Marx nesse período, e que destacaram alguns conceitos importantes para a nossa leitura marxiana da religião.

Faremos um breve comentário à *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, para em seguida nos limitarmos à *Introdução*. Considerado por alguns comentadores como o escrito de Marx em que elabora uma análise crítica mais ampla da questão da representação (Marx já havia tocado no assunto na *Questão judaica*, como vimos anteriormente), considerada como base do Estado burguês moderno, a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* é vista como uma “espécie de diagnóstico do Estado burguês moderno” (LUKÁCS, 2007; LÖWY, 2002). Nesse texto, a representação política é considerada como resultado necessário da separação entre sociedade civil e Estado. Uma vez que a sociedade civil é uma existência separada do Estado político e vice-versa, os cidadãos não podem participar todos singularmente no poder legislativo e na perspectiva de Hegel aconteceria uma “reconciliação” desses extremos na esfera do Estado constitucional prussiano. Ora, o texto de Marx não privilegia o ato metodológico de inverter os sujeitos e predicados, mas

concentra-se na crítica dos pressupostos ontológicos que produzem essa inversão. O que Marx denuncia como “mistério da especulação hegeliana” é a *ontologização da ideia*, com a conseqüente *desontologização da realidade empírica*. Reparamos de passagem que tal procedimento metodológico Marx também fará na crítica da religião. Em Hegel, família e sociedade civil são produzidas pela idéia de Estado, engendradas por ela (procedimento clássico no filósofo idealista alemão, já detectado na primeira parte do trabalho onde buscávamos os fundamentos da crítica marxiana da religião). O verdadeiro sujeito torna-se predicado do predicado. Segundo Marx: “O conteúdo concreto, a determinação real, aparece como formal; a forma inteiramente abstrata de determinação aparece como conteúdo concreto” (MARX, 2005, p. 38). A inversão determinativa entre sujeito e predicado é, portanto, a “inversão ontológica” entre a determinação real e a determinação ideal, o conteúdo concreto e a idéia abstrata ou, poder-se-ia dizer, ser e pensar (MÉSZÁROS, 1981). A idéia é feita sujeito, na medida em que a ela é conferido o poder de engendrar, a partir de si mesma, as suas determinações concretas, finitas (perspectiva metodológica perfeita para a crítica moderna da religião que será retomada no nosso comentário à *Introdução*). Ela “se rebaixa, degrada-se à finitude da família e da sociedade civil, para, por meio da supressão destas, produzir e gozar sua infinitude” (MARX, 2005, p. 31). O ser finito nada mais é, de acordo com essa concepção, do que o momento objetivo da Idéia infinita, o predicado finito do sujeito infinito. Já para Marx, sob influência de Feuerbach, tratava-se justamente de afirmar o ser finito como o ser verdadeiro, o verdadeiro sujeito, dotado de uma lógica específica a ser reproduzida pela ideação (transposto para a crítica da religião, matamos a charada especulativa da inversão sujeito/predicado onde sempre se fundamentou teologicamente a existência e o papel do Deus judaico-cristão, e percebemos também que está aqui a mais conseqüente e mais fundamentada forma de ateísmo da cultura ocidental). Afirmava Feuerbach, nas suas *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842): “em Hegel, o pensamento é o ser; o pensamento é o sujeito, o ser é o predicado. A verdadeira relação entre o pensamento e o ser é apenas esta: o ser é o sujeito, o pensamento o predicado” (FEUERBACH, 2005, p. 96). Feuerbach não centra sua crítica à especulação hegeliana na denúncia de um erro de método, mas sim na falsidade da determinação ontológica em que o método está assentado. O pensamento é transformado em sujeito do mesmo modo que Deus o é na teologia: pela atribuição de ser à idéia abstrata e de abstração ao ser concreto. A pergunta lógica “quem é o sujeito” remete, portanto, à pergunta ontológica fundamental: “quem é o ser”. Ao que Feuerbach responde, de modo inequívoco: “O real na sua realidade efetiva, ou enquanto

tal, o real enquanto objeto dos sentidos, é o sensível” (FEUERBACH, 2005, p. 130). Do mesmo modo, a crítica de Marx não trata diretamente da lógica hegeliana, mas se concentra em seus fundamentos, seu “estatuto ontológico”. O problema, para ele, não reside no “uso incorreto da lógica” e na necessidade de retificação. A insuficiência de Hegel, ao contrário, encontra-se justamente na transformação da lógica em algo passível de uso, isto é, no fato de que a lógica hegeliana, ao arrepio de seus próprios princípios, é tornada uma esfera autônoma, separada e ontologicamente anterior ao objeto. Na leitura marxiana falta a Hegel, em verdade, não uma “boa lógica”, mas um critério que dê a cada categoria lógica “uma necessidade ontológica” (LUKÁCS, 2007). Para Marx, um tal critério, se desenvolvido no interior do próprio pensamento, produz apenas tautologias, razão pela qual ele deve ser buscado na realidade empírica (aqui está a explicação para a tese: “a crítica do céu transforma-se em crítica da terra”, ou seja, a religião não se explica a si mesma. Tese central no nosso trabalho de pesquisa). Assim, libertado de sua redução especulativa a simples manifestação da “Ideia lógica”, e reconduzido a sua posição originária como verdadeiro sujeito, caberá ao próprio real a tarefa de guiar com segurança o pensamento rumo a sua realização. Nessa “revolução copernicana às avessas”, o centro de gravidade da lógica é deslocado para fora do seu eixo. A partir de agora, é a Ideia que, em busca de seu equilíbrio, passará a girar em torno dos objetos. Sem esse “esquema metodológico”, a crítica da religião marxiana fica reduzida a uma mera “sociologia da religião” e perde suas bases filosóficas. O nosso trabalho de pesquisa na primeira parte foi demonstrar as bases dessa crítica em alguns momentos intelectuais da cultura ocidental.

Um tema ainda importante na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, é o da “alienação política”. Para Marx, o Estado político, a constituição, representa a separação do povo em relação à sua própria “essência”, sua “vontade genérica”. O povo é o “Estado real”, a base da constituição. Ele é o “todo”, o poder constituinte; a constituição é a “parte”, o poder constituído. A alienação política tem lugar no momento em que o povo, ao se submeter à sua própria obra, perde seu estatuto fundante e as posições são invertidas. O que era todo passa à posição de parte, e vice-versa. O povo, antes do Estado real, é privado de seu conteúdo genérico, que se vê então hipostasiado na esfera política. Com isso, dá-se a separação e a oposição entre Estado (constituição) e sociedade civil, Estado político e Estado não-político. Essa oposição, que se encontra nas bases do Estado moderno, esconde-se em Hegel sob o “véu da especulação”. O Estado, para ele, é a realização da vontade livre, racional. Na filosofia do direito, o Estado realiza o seu conceito quando suprassume os estágios abstratos da família e da sociedade civil e alcança sua unidade

como universal concreto (BOURGEOIS, 2004). O Estado é a vontade livre tornada autoconsciente, “a vontade livre que quer a vontade livre” (BOURGEOIS, 2004, p. 116), e o fim racional do homem é a vida no Estado. A constituição, em cada um dos seus três poderes, realiza a idéia de Estado como unidade dos opostos. Para Marx, no entanto, a constituição não passa de “uma acomodação entre o Estado político e o Estado não-político”, um “tratado entre poderes essencialmente heterogêneos” (MARX, 2005, p.76). A constituição é uma “oposição de extremos reais”, um “*mixtum compositum*”. Esse dualismo deixa-se entrever por toda monarquia constitucional de Hegel: no poder soberano, como a pessoa do monarca, encarnação exclusiva da personalidade do Estado, em abstração da pluralidade das pessoas, os “muitos unos” que compõem o povo. No poder governamental, como a burocracia, a participação no Estado é transformada em privilégio, como uma corporação contra a sociedade civil. No poder legislativo, inicialmente como conflito para o particular (governo e estamentos) e, por fim, na duvidosa mediação operada pela “câmara alta”, formada pelos senhores do morgadio (MACHEREY & LEFEBVRE, 1999). Em Hegel, como em Montesquieu, a constituição é entendida não como código particular de leis positivas, mas como produto do espírito de um povo, conjunto de determinações fundamentais da vontade racional. Segundo Marx, tal concepção, para ser conseqüente, exigiria fazer do homem o “princípio da constituição”, que teria “em si mesma a determinação e o princípio de avançar com consciência” (MARX, 2005, p.40). A constituição, como particular, deve ser apenas “parte” do todo, isto é, momento da vontade geral. Como universal, ela deve ser essa própria vontade geral, o próprio todo. Na especulação hegeliana, no entanto, esses dois sentidos da constituição são confundidos: embora afirme tratar da constituição como um universal, Hegel a desenvolve, em verdade, como um particular. Por isso, o povo, convertido em uma parte da constituição, encontra-se impedido de “modificar a constituição mesma, o todo” (MARX, 2005, p.76). Como Estado não-político, o povo é destituído de sua essência genérica e reduzido a uma multidão atomística, matéria amorfa destinada a receber uma forma política do Estado. Quando integra o Estado, o povo não o faz como ele mesmo, como “*demos inteiro*”, mas como sociedade civil, miniaturizada no elemento político-estamental. Essa é, para Marx, a primeira colisão não resolvida no conceito de constituição, a colisão entre “a constituição e poder legislativo” (MARX, 2005, p.77).

Podemos afirmar, seguindo os passos de István Mészáros, que a crítica à “alienação política” na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* guarda um vínculo profundo com o pensamento de Rousseau. O poder executivo deixa de ser uma “parte” submetida à vontade

geral e passa a confrontá-la como um poder independente, ao mesmo tempo em que a vontade geral se vê rebaixada à condição de um poder particular do Estado (MÉSZÁROS, 1981, p.49-54). A solução segue, igualmente, o traçado rousseauiano. Escreve Marx: “Corretamente posta, a pergunta significa apenas: tem o povo o direito de se dar uma nova constituição? O que de imediato tem de ser respondido afirmativamente, na medida em que a constituição, tão logo deixou de ser expressão real da vontade popular, tornou-se uma ilusão prática” (MARX, 2005, p.76). Esse será o sentido, na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, do desenvolvimento da idéia de democracia, pensada em contraposição à defesa hegeliana da soberania do monarca. Na monarquia, assim como em todo Estado diferente do democrático, “este fato particular, a constituição política, tem a significação do universal que domina e determina todo particular” (MARX, 2005, p. 51). Já na democracia, ao contrário, a “constituição, a lei, o próprio Estado é apenas uma autodeterminação e um conteúdo particular do povo, na medida em que esse conteúdo é constituição política” (MARX, 2005, p. 51). Na democracia, a vontade geral não aliena seu poder no Estado político, não se converte em um conteúdo particular exterior ao Estado. A democracia é dita, por isso, a “verdade”, o “gênero”, “o enigma resolvido de todas as constituições”. É preciso, porém, distinguir, na argumentação marxiana, os dois níveis em que o termo democracia é empregado: como “gênero” (a verdadeira democracia) e como “espécie” (a república política). A “verdadeira democracia” é um princípio político, não um Estado existente. Ela significa a realização plena do Estado como universal concreto, a verdadeira superação da oposição entre Estado político e sociedade civil. Na verdadeira democracia, diz Marx, “o Estado político desaparece, assim como desaparece também o Estado não-político, isto é, a sociedade civil (MARX, 2005, p.50-51). Com o termo “República política”, Marx se refere à democracia no interior do Estado abstrato”, à democracia existente, ainda não plenamente realizada. Nesse Estado, embora a constituição ainda seja política, ela não é mais “simplesmente política”, o que significa que o conteúdo genérico, político, já começa a penetrar as esferas não-políticas. No interior do Estado abstrato, a questão da alienação política se coloca sob a forma da oposição entre constituição estamental e constituição representativa. Contra a representação dos estamentos, Marx defende a eleição ilimitada, “a máxima generalização possível da eleição” (MARX, 2005, p.134). Isso, vale sempre lembrar, num contexto de 1843 e numa Prússia reacionária, monárquica e que não viveu os ventos liberais da revolução francesa (LÖWY, 2002). Uma vez mais, faz-se inevitável a comparação com Rousseau: uma vontade de todos, dominada pela particularidade dos interesses. A vontade geral, pela

“soma das diferenças” desses interesses, só erra quando enganada. Ela não pode querer o mal para si mesma, mas pode apenas confundir um bom aparente (um bem particular) com o bem verdadeiro (o bem geral). A garantia contra esse “engano” é a participação, no Estado, de cada um como cidadão, ou “que não haja sociedade parcial no Estado e que cada cidadão opine apenas a partir de si mesmo” (ROUSSEAU, 1991, p.31). Mesmo sob o domínio do particular, a vontade geral nunca deixa de existir, razão pela qual ela deve sempre ser consultada. Por isso, afirma Marx, a questão prático-política fundamental é a participação, no poder legislativo, não de “todos singularmente”, mas “singulares como todos”. Não de todos como justaposição simples de indivíduos atomizados, mas como “soma das diferenças”, isto é, como processo de formação da vontade geral, para além dos interesses particulares que a habitam. A defesa hegeliana da constituição estatal assenta, por sua vez, na concepção do povo como “massa” que não sabe o que quer, uma multidão ou uma turba dotada de uma opinião e um querer inorgânicos, opostos ao Estado. Povo e Estado formam, em Hegel, extremos de um silogismo, cujo médio é composto pelos estamentos. Segundo Marx, no entanto, em vez da solução da contradição, os elementos representam a própria contradição no interior do Estado político. No comentário à *Filosofia do Direito* de Hegel, Marx denuncia as insuficiências do sistema hegeliano das mediações. Hegel comete um “paralogismo” ao identificar os significados dos estamentos na sociedade civil com o significado que os estamentos recebem na esfera política. Ele transforma em “relação reflexiva” algo que, de acordo com Marx, é “relação de abstração” (FAUSTO, 1987). Marx vai mais longe na crítica: denuncia que o sistema de mediações de Hegel, concebido segundo o modelo triádico do silogismo dialético, procura, em vão, ocultar uma posição irreconciliável entre Estado e sociedade civil. Estes, para Marx, são “extremos reais”. Não há, entre eles, relação reflexiva, pois são extremos que “não têm nada em comum entre si, não demandam um ao outro, não se completam” (MARX, 2005, p.105).

A tarefa de submeter a filosofia hegeliana do direito à crítica filosófico-política cumpriu-se com relativo sucesso, na nossa compreensão. A construção da monarquia constitucional como “universal concreto” (tese clássica de Hegel) foi abalada em seus fundamentos e, ao mesmo tempo, desenvolvida, em sua verdade, como “verdadeira democracia”. Mais importante de tudo, o esforço de Marx rendera-lhe a preciosa noção de “autodeterminação da sociedade civil”. Subsistia, no entanto, uma grave insuficiência: a contradição entre Estado e sociedade civil permanecia nos quadros de um problema de ordem política, uma deficiência localizada no terreno da “vontade”. Imediatamente após a

Crítica da filosofia do direito de Hegel, nos *Anais Franco-alemães*, Marx tratará de superar essa posição. A gênese da alienação política será detectada no seio da sociedade civil, nas relações materiais fundadas na propriedade privada. Consequentemente, não se tratará mais de buscar uma resolução política para além da esfera do Estado abstrato, mas sim uma resolução social para além da esfera abstrata da política. Aqui está montada uma perspectiva de crítica à religião. O que Marx opera em termos de crítica ao Estado em Hegel, serve como esquema de compreensão do fenômeno religioso nas sociedades modernas. Isto fica bem claro no texto *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. O ensaio *Introdução* insere-se, abertamente, naquilo que Michael Löwy chamou de “programa revolucionário dos Anais Franco-alemães” (LÖWY, 2002, p.151). Esta posição revolucionária marxiana dizia respeito à aproximação entre a filosofia alemã e o movimento político francês. Marx, no início do texto, afirma a realização plena, na Alemanha, da crítica da religião. Tal crítica mostrou ao homem, em busca do Deus todo-poderoso, que este, em verdade, é somente o “reflexo de si mesmo”, a projeção fantástica da essência humana alienada. A crítica da religião, afirma Marx, quer que “o homem gire em torno de si mesmo e, portanto, em torno do seu sol real”, ao passo que a religião “ não é mais que o sol ilusório, pois se move ao redor do homem até que este comece a mover-se ao redor de si mesmo” (MARX, 2005, p.145). Mas o homem, visto por Feuerbach como um ser natural imune às tempestades da história e da política, aparece para Marx de forma diferente: “O homem não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O homem é o mundo do homem; Estado, sociedade, que produzem a religião como consciência invertida do mundo, porque eles são um mundo invertido” (MARX, 2005, p.145). Indo além de Feuerbach, Marx desloca-se para o campo da política, entendendo que “a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião” (MARX, 2005, p.145). Por isso, “a crítica do céu transforma-se em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política” (MARX, 2005, p.146). Com tal guinada teórica, Marx confere à filosofia a tarefa de desmascarar a alienação em suas formas profanas e propõe-se a entender as relações entre a realidade social da Alemanha e a filosofia do direito e do Estado produzida nesse país⁵⁰. Para nossa

⁵⁰ Merece destaque em termos de crítica marxiana da religião, a obra de Mauro Castelo Branco de Moura, intitulada: *Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade*. Fruto de uma pesquisa de doutoramento, essa obra marca a produção intelectual brasileira sobre a temática “Marx e a religião”. Não temos conhecimento no mercado editorial brasileiro de uma obra como a do citado autor. Os poucos trabalhos que temos são pequenos artigos em revistas especializadas ou textos de teólogos, muito mais preocupados em “salvar a religião” das garras atéias de marxistas e consorte. Nesse sentido, o trabalho de Mauro Castelo Branco nos foi muitíssimo útil e temos plena consciência da dívida que temos com essa obra,

pesquisa, tal guinada é o fundamento da nossa hipótese central sobre a crítica marxiana da religião. Nas palavras de Mauro Castelo Branco de Moura:

Apesar da preeminência da crítica religiosa, Marx não acredita que ela se resolva a si mesma... Para que a ilusão religiosa se dissolva, é necessário transformar a realidade social em um sentido tal que ela se torne desnecessária (MOURA, 2004, p.90).

Avaliar as devidas conseqüências dessa posição marxiana para a religião no mundo moderno, essa é a tese básica do nosso trabalho. Para uma melhor compreensão da *Introdução*, faz-se necessária uma devida contextualização sócio-histórica da Alemanha na época.

A situação social e política da Alemanha é então considerada como um anacronismo vergonhoso quando comparada às demais nações européias. Como afirma Paulo Arantes em um dos trabalhos sobre a situação da Alemanha na metade do século XIX: “um constrangedor anacronismo” (ARANTES, 1996, p.364). Enquanto França e Inglaterra já tinham vivido a revolução burguesa e a restauração, a Alemanha vive o despotismo de uma monarquia feudalizada e possui uma burguesia frágil e incapaz de romper com o *status quo*. Negar a “miséria alemã” em 1843/1844 é voltar, na cronologia francesa, ao distante ano de 1789. Por isso, a história da Alemanha estava a repetir, sob forma de comédia, a tragédia vivida pelos povos que, no passado, já haviam rompido com o “antigo regime”. A idéia da repetição da história sob forma de comédia, celebrizada posteriormente em *O Dezoito Brumário de Luiz Bonaparte*, apareceu pela primeira vez na seguinte passagem da *Introdução*:

O moderno *ancien regime* é apenas o comediante de uma ordem do mundo cujos heróis reais já estão mortos. A história é sólida e atravessa muitos estados ao conduzir uma formação antiga ao sepulcro. A última fase de uma formação histórico-mundana é a comédia. Os deuses gregos, já mortalmente feridos na tragédia de Ésquilo, *Prometeu acorrentado*, tiveram de suportar uma segunda morte, uma morte cômica, nos diálogos de Luciano. Por que a história assume tal

mais precisamente nos capítulos II e III. Além da vasta bibliografia citada no corpo do trabalho que nos abriu um horizonte especulativo amplo e demonstra a desenvoltura do autor no tema trabalhado. Resumimos a nossa leitura seguindo as palavras do filósofo Roberto Romano no prefácio da obra: “O Marx retomado por Mauro Castelo Branco é o que, negando ser a sociedade um cristal, busca os corpos sob a camada álgida e calculista da nova religião, a do lucro” (MOURA, 2004, p.18).

curso? A fim de que a humanidade se afaste alegremente do seu passado. Exigimos este rejubilante destino histórico para os poderes da Alemanha (MARX, 2005, p148-149).

Uma bela construção teórica e que demonstra aquilo que vínhamos desde o início chamando a atenção, a saber, as bases clássicas da crítica marxiana. Mas uma observação mais conjuntural do século XIX pelas lentes de Marx é que mais nos chama a atenção nessa citação: ao lado da “comédia alemã”, expressão do anacronismo e do atraso, convivia a filosofia do Estado de Hegel, expressando, contrariamente, a modernidade dos países europeus. Essa filosofia aparece na leitura de Marx como a “prolongação ideal da história da Alemanha”, como a sua “pós-história no pensamento” (a sátira marxiana chega nesse ponto ao seu momento mais alto e significativo para uma interpretação crítica da religião em um país atrasado economicamente, mas avançado metafisicamente). Graças à filosofia de Hegel e à contestação feuerbachiana, os alemães tornaram-se contemporâneos do presente no plano das idéias, sem sê-los na história real⁵¹. A *filosofia do direito* de Hegel, como expressão mais elaborada jamais feita sobre o Estado moderno, é tomado agora como matéria para se pensar a situação contemporânea. Marx não está mais interessado, como em diversas passagens dos *Manuscritos de Kresznach*, em contrapor a descrição hegeliana com a sofrível realidade existente e, assim, de um lado, denunciar a irracionalidade desta última e, de outro, criticar a pretendida deferência interesseira do velho filósofo; interessa-lhe, agora, retomar a tese segundo a qual a filosofia hegeliana do direito é a mais profunda caracterização do Estado moderno, pois descobriu a separação deste em relação à sociedade civil, embora, matreiramente, tentasse dissimulá-la (ARANTES, 1996; BOURGEOIS, 2004). A retomada da teoria feuerbachiana da alienação para entender a política sofre um “giro decisivo”. A argumentação, vale dizer, a ultrapassagem da “auto-alienação”, não surge mais como resultado da ação desmistificadora da consciência. O processo emancipatório é entendido diretamente como revolução social, como derrocada de uma “força material” pela ação de outra “força material”. Nessa nova acepção,

⁵¹ Impossível nesse item, não lembrar os estudos de Paulo Arantes sobre o pensamento alemão no século XIX a partir de *A Ideologia alemã* de Marx e Engels. Num ensaio luminoso, intitulado: *Idéia e ideologia* o pensador brasileiro ousa fazer uma pequena aproximação desse pensamento alemão metafísico com o pensamento brasileiro do século XIX. Cita para isso, o ensaio de Roberto Schwarz *As idéias fora do lugar* e demonstra como esse autor se baseia nas idéias de Marx e Engels na crítica que fazem a Alemanha para estabelecer algumas semelhanças com o que está fazendo Machado de Assis por essas bandas brasileiras. Para nós, o texto de Paulo Arantes é o que ainda temos de melhor em termos de contextualização dos escritos de Marx entre 1844 e 1845.

A teoria converte-se em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar-se, e demonstra-se *ad hominem* logo que se torna radical. Ser radical é tomar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem. O que prova fora de toda dúvida o radicalismo da teoria alemã, e deste modo a sua energia prática, é o fato de começar pela decidida abolição positiva da religião. A crítica da religião termina com a doutrina de que o homem é o ser supremo para o homem. Termina, por conseguinte, com o imperativo categórico de derrubar todas as condições em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível – condições que dificilmente se exprimirão melhor do que na exclamação de um francês, quando da proposta de um imposto sobre cães: pobres cães! Já querem vos tornar homens (MARX, 2005, p.151).

Texto sem precedentes na filosofia contemporânea e, principalmente, na crítica da religião, onde Marx completa e desloca a crítica feuerbachiana. Agora o lugar da crítica é a antropologia, entendendo o homem materialmente e politicamente. A condição humana, historicamente situada é que é a questão central e não mais “espíritos” ou “essências”. Esvaziar o sentido do “ser supremo” é a tarefa inicial de toda a crítica. Logo concluímos o seguinte: se a crítica da religião é o início, a tarefa continua depois da “crítica do ser supremo” e deve desembocar na “crítica da terra”, na “crítica do Estado”, na “crítica da política”. Na nossa leitura, Marx supera com essa perspectiva metodológica de crítica à religião toda a tradição do pensamento alemão que esteve de alguma maneira às voltas com o tema da crítica à metafísica, inclusive Nietzsche. Na crítica do Cristianismo, o grande Nietzsche ainda permanece tributário de elementos metafísicos, por incrível que pareça⁵². Um outro dado importante na citação é que, ao chamar a filosofia para cumprir um “papel revolucionário”, Marx apóia-se na história alemã, cujo passado revolucionário foi um passado teórico representado pela Reforma protestante. A revolução, outrora, começou na cabeça de um monge (Lutero); hoje, ela deve começar na cabeça de um filósofo. Salvo a

⁵² Para um melhor esclarecimento na questão das relações de Nietzsche com Cristianismo ou ainda a presença de elementos metafísicos na crítica nietzscheana da religião, indicamos um ensaio do pensador italiano Marco Vannini, intitulado: *Friedrich Nietzsche: uma relação de amor-ódio com Jesus e uma surpreendente tentativa de identificação*. Como não é o tema da nossa pesquisa, acreditamos que o ensaio citado contempla nossa comparação de Marx e Nietzsche no que diz respeito à crítica da religião. Da nossa parte afirmamos que a crítica marxiana da religião é mais profunda e radical que a de Nietzsche por uma simples razão: o deslocamento materialista da crítica feita por Marx evitando qualquer perspectiva metafísica.

brilhante ironia dessa frase, essa peculiaridade de uma história marcada pela teoria vem somar-se a uma questão nova e decisiva a ser enfrentada. É possível, em 1844, a Alemanha realizar uma revolução democrático-burguesa aos moldes de 1789? Para uma revolução tornar-se possível, diz Marx, é preciso existir uma classe particular capaz de fazer valer seus interesses como se fossem os interesses universais (LÖWY, 2002). A burguesia francesa agiu assim em 1789, mas a evolução social da Alemanha gerou uma burguesia frágil e acovardada, incapaz de pôr-se à frente do processo revolucionário. Além disso, a emancipação política efetuada pela revolução francesa, pensada para a Alemanha dos tempos de Marx, parecia-lhe já insuficiente e anacrônica. Como nas páginas de *A questão judaica*, não basta ao pensador alemão a emancipação política, isto é, a revolução democrático-burguesa destinada a generalizar os “direitos humanos”, os “direitos do indivíduo egoísta da sociedade civil”; faz-se necessário, isto sim, desencadear a emancipação humana, obra de uma revolução radical ainda mal definida no texto ora em questão, mas que se distancia da abstrata reivindicação da democracia, tal como aparece nos textos de 1842. Nesse intrincado contexto, Marx pela primeira vez refere-se à existência de uma classe na sociedade capaz de pôr-se à frente das outras na luta pela emancipação política, realizando, no primeiro momento, as tarefas de que a burguesia mostrou-se incapaz e, em seguida, abrir o caminho para a completa emancipação humana: o proletariado. Essa classe é apresentada, nos mesmos termos da *Filosofia do direito*, como “uma classe da sociedade civil que não é uma classe da sociedade civil” (BOURGEOIS, 2004, p.118), como um setor excluído e marginalizado; também é vista como uma classe universal que adquiriu um “caráter universal por seus sofrimentos universais”, capaz de contagiar outros setores sociais fazendo-se reconhecer como “sujeito revolucionário”. A ideia de uma classe universal (identificada por Hegel com a classe média, de onde provêm os burocratas, os funcionários) é retomada por Marx e aplicada ao proletariado, o agente da emancipação.

O deslocamento da teologia para a filosofia também é contemplado na *Introdução*. Afirma Marx: “A filosofia é a cabeça desta emancipação e o proletariado é o seu coração” (MARX, 2005, p.156). Com essa frase o pensador alemão resume o sentido do processo revolucionário na Alemanha. A emancipação tornou-se viável por contar com a presença recente de um “coração”, o proletariado, passando agora a existir ao lado da “cabeça”, a filosofia revolucionária. A filosofia é a “energia prática”, o princípio ativo, a cabeça, que tudo põe em movimento, tal como é concebida pela *Lógica* de Hegel e pelos seus

discípulos contestadores, os jovens-hegelianos que não conseguiam se desvencilhar totalmente do pensamento do mestre, como é o caso de Feuerbach e Marx. A revalorização da filosofia é feita agora a serviço da revolução social. Ocupando o lugar que outrora pertencera ao monge (Lutero), o filósofo dos tempos modernos vem a público proclamar solenemente a inadiável necessidade da emancipação humana: primeiro em face da religião (como fonte originária de alienação); depois, da alienação da sociedade civil frente ao Estado; e, finalmente, por meio da revolução social, dirigida por um “proletariado” destinado a cumprir as tarefas da revolução democrático-burguesa para, em seguida, dar seqüência à completa emancipação. Aqui um parêntese: concordamos com Lênin, ao entender na *Introdução*, a frase “a religião é o ópio do povo” como uma espécie de “pedra angular de toda concepção marxista em matéria de religião” (LÊNIN, 1970, p.98). Tal crítica é ponto de partida de toda crítica filosófica moderna. Apesar da importância da *Introdução* para uma crítica fundamental da religião como uma forma de alienação (que terá nosso comentário mais detalhado quando entrarmos nos *Manuscritos de 1844*), é possível perceber uma espécie de “primazia dada ao pensamento”, devido o texto estar inserido ainda numa tradição hegeliana de crítica. Alguns comentadores apontam uma semelhança com a posterior “teoria leninista do papel do intelectual” no processo revolucionário:

Como Marx em 1844, Lênin em *Que fazer?* escreve que o socialismo nasce no cérebro dos intelectuais e deve, em seguida, penetrar na classe operária por uma introdução de fora; aqui, o partido desempenha o mesmo papel que era antes o dos filósofos. As próprias imagens se assemelham: o relâmpago do pensamento revolucionário torna-se a centelha em Lênin (LÖWY, 2002, p.107).

Essa tese, obviamente, hoje não se sustenta e o próprio Löwy confirma no prefácio à edição brasileira da obra citada essa reconsideração de tal posição ao afirmar que à época “tentava determinar o centralismo de Lenin” (LÖWY, 2002, p.15). De qualquer modo, o encontro explosivo entre filosofia revolucionária e proletariado assinala um momento novo na evolução do pensamento marxiano, até então confinado à esfera “crítica” estabelecida inicialmente por sua matriz jovem-hegeliana. Consciente da ineficácia da crítica enquanto crítica, Marx fala em *práxis*, expressão utilizada duas vezes na *Introdução*. Tal utilização acusa a influência de Moses Hess que, à época, divulgava a ideia de *práxis* como caminho de realização da filosofia (SOUZA, 1992). Há, aqui, uma diferença em relação ao andamento de *A questão judaica*, na qual, seguindo à risca Feuerbach, Marx separava a

“teoria” do “egoísmo” (princípio prático, realização dos interesses privados no inteiro da sociedade civil). Marx, sob a influência de Hess, começava a afastar-se de Feuerbach e essa posição teve uma consequência básica para a sua crítica da religião: a questão da religião não mais permanece no âmbito da crítica teórica, mas vai para o “espaço da práxis”. “A crítica já não é um fim em si, mas apenas um meio” (MARX, 2005, p.147); ou na celebre afirmação: “A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política” (MARX, 2005, p.146). Para nós, está aqui um momento marcante da crítica moderna da religião. Nessa “tese” temos o completo deslocamento da maneira de criticar a religião, a saber, sai de uma perspectiva metafísica (essência de religião e coisas do gênero) e passa para uma crítica do “fenômeno” (a explicação da religião está na *terra* e na *política*). Prepara-se um terreno fértil para uma crítica de “determinação histórico-materialista” (ponto alto de *A ideologia alemã*). A crítica afinal ao autor de *A essência do Cristianismo*, que vale como uma espécie de autocrítica, está na primeira das *Teses sobre Feuerbach*, em que Marx o censura por só “considerar autenticamente humano o comportamento teórico” e, conseqüentemente, só entender a prática em sua “sórdida forma judaica de manifestar-se” (MARX, 2007, p.533). Por isso, conclui: “Feuerbach não compreende a importância da atividade revolucionária, da atividade crítico-prática” (MARX, 2007, p.533). Essa tese fundamenta a nossa hipótese, retomada em *A ideologia alemã*: a crítica da religião é uma crítica da “práxis” religiosa, de como a religião se manifesta sócio-historicamente. E pior de tudo isso é que a teoria social da religião posterior a Marx ficou aquém de tal tese (tema para uma outra pesquisa ou um apêndice do trabalho). Para Marx, contudo, nessa nova etapa da constituição de uma teoria social crítica da religião, aberta pela redação da *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, práxis é sinônimo de “ação política revolucionária”, mas ação movida por uma ideia que lhe é exterior e que tudo conduz (LÖWY, 2002; MÉSZÁROS, 1981; VÁZQUEZ, 2007). É do próprio movimento do pensamento que brota a reivindicação da emancipação humana como um “imperativo categórico”, para ficarmos numa expressão bem idealista. Estamos, portanto, perante uma “concepção dualista” (cabeça/coração; filosofia/proletariado; atividade/passividade). Löwy percebe ainda um outro limite na *Introdução*: a revolução é proposta como simbiose entre pensamento e ser, filosofia e proletariado, sem necessidade de um partido ou de qualquer outra organização mediadora. Tudo ocorre pela introjeção do pensamento emancipador numa matéria que é pura passividade.

Esse “dualismo” expressa a presença ainda forte das ideias de Feuerbach em Marx. A crítica da primeira forma de alienação, a saber, a religiosa, levou ao convite para que o homem “gire em torno de si mesmo” e não mais ao redor do “sol ilusório” da religião (MARX, 2005, p.146). Estendendo essa crítica para a política, Marx coloca a questão da “revolução radical”, exemplificando que “ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem” (MARX, 2005, p. 151). Se a raiz é o próprio homem, se o homem deve girar em torno de si mesmo, isso significa que a crença religiosa só pode ser explicada a partir da “condição humana sócio-histórica”. Fica abolida qualquer forma de explicação metafísica do homem e do mundo. Marx abre espaço para entender o homem como “o conjunto das relações sociais” e como isso questiona radicalmente a imagem teológica construída pelas igrejas sobre o sentido do homem e do mundo. As relações entre os homens deixam de ser “sobrenaturais” para Marx. Ele não precisará recorrer, como era constante na tradição filosófica ocidental, a categorias meramente especulativas para explicar a história do homem no mundo. Colocar em primeiro plano as relações sociais e históricas significa romper definitivamente com as explicações teológicas da tradição do Idealismo alemão e lançar luz sobre as “mediações materiais” que estruturam o intercâmbio entre um homem e outro homem, e entre os homens e a natureza. Descoberta genial e marcante daqui para frente nas pesquisas sobre qualquer forma de religião. Entendemos a importância da *Introdução* de 1843 para uma consistente crítica do fenômeno religioso, mas sabemos que Marx ainda estava a “meio-caminho” nesse processo, onde lhe faltavam ainda algumas categorias mais sólidas para fundamentar, de um ponto de vista materialista, a situação da religião no mundo moderno. Essas categorias só serão apreendidas de forma melhor nos famosos *Manuscritos* de 1844. Nesse texto ficará marcante a definição do conceito de alienação e, na nossa compreensão, chave para uma crítica contundente da religião (por incrível que pareça, o conceito de alienação ainda hoje mantém sua atualidade para uma crítica conseqüente do fenômeno religioso).

Os *Manuscritos Econômico-filosóficos* de 1844 expõem aquilo que poderemos chamar de “primeira teoria marxiana da alienação”. Seguiremos aqui integralmente as teses defendidas por István Mészáros, Adolfo Sanches Vázquez e Carlos Astrada em trabalhos sobre a questão da alienação em Marx. Numa afirmação extraordinária sobre o significado do conceito de alienação na evolução do pensamento de Marx, afirma o pensador húngaro: “representou o elemento crucial: o ponto de Arquimedes de sua grande síntese” (MÉSZÁROS, 1981, p.72). Já adiantemos que não pretendemos fazer um estudo completo

do conceito de alienação nos *Manuscritos* de 1844, mas comentá-lo numa articulação com uma crítica da religião e, para isso, pretendemos fazer um “pequeno inventário” do sentido da noção de alienação que figura em posição central nesse texto de 1844. O que nos surge imediatamente é que diferentemente de Feuerbach, para quem o problema da alienação se identifica com o problema da consciência religiosa (tema explorado na primeira parte do trabalho), Marx já não toma por centro da sua reflexão a consciência alienada, mas o trabalho alienado, de modo que o terreno para onde a crítica é levada já não é o da “religião autonomamente tomada”, mas a “base econômica” (no caso dos *Manuscritos*, a economia política como ciência). Os *Manuscritos* de 1844 têm um ponto de partida bem definido: “Partimos dos pressupostos da economia política⁵³. Aceitamos sua linguagem e suas leis” (MARX, 2004, p.79). O primeiro Manuscrito, na sua metade, apresenta-se quase como um caderno de leituras econômicas e, quando o “trabalho alienado” é posto em causa, não são só teses filosóficas que são postas como premissas (que existem tais teses filosóficas nos *Manuscritos* é fato: que se resumem a elas é um equívoco), mas sim categorias da economia política inglesa clássica. A opção de Marx é epistemológica. É preciso, em 1844, mudar de posição no debate sobre o conhecimento. Marx está se despedindo de conceitos da metafísica clássica, que eram sempre ponto de partida do pensamento ocidental desde Parmênides. Era preciso ancorar-se numa ciência, uma espécie de “alavanca moderna de Arquimedes”. Nas palavras de Vázquez: “Ao situar-se no terreno da realidade, a especulação cede seu lugar ao saber real e positivo” (VÁZQUEZ, 2007, p.406). Transpondo do terreno da “crítica religiosa” para o da “crítica da economia”, a alienação já não remete a um simples “conhecimento”, mas sim a uma “sujeição prática” que comporta também formas de alienação da consciência, mas só a título de corolário. A alienação da “essência humana” já não é compreendida como a objetivação das qualidades humanas num Deus celeste, mas como a desapropriação pelo trabalhador da sua própria vida em “coisas humanamente terrestres”. É possível perceber já nos *Manuscritos* o quanto a “utilização materialista da teoria hegeliana da alienação” é mais radical do que a posição materialista de Feuerbach. Desde o início dos *Manuscritos*, Marx expõe um “fato econômico”, a saber:

⁵³ É importante notar que o termo “*economia política*” não aparece nos *Manuscritos*. O que está na escrita de Marx em 1844 é o termo “*economia nacional*”. Segundo o tradutor da edição brasileira publicada pela editora Boitempo, não há nenhum prejuízo em trocar os termos e ficar utilizando economia política ao invés de economia nacional, o que fizemos no nosso trabalho.

Este fato nada mais exprime, senão: o objeto que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser estranho, como um poder independente do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisa, é a objetivação do trabalho... a objetivação como perda do objeto e servidão do objeto, a apropriação como estranhamento, como alienação (MARX, 2004, p.80).

E esta apropriação de si num poder prático dominante e esmagador não se manifesta só no “exterior” (aspecto objetivo), no processo do tornar estranho do produto do trabalho, mas ao mesmo tempo no “interior” (aspecto subjetivo) do próprio trabalhador, na forma de tornar estranho o trabalhador do trabalhador e da transformação do trabalho em *trabalho forçado*. Nas palavras de Vázquez: “Marx enfatiza com razão esse aspecto subjetivo da alienação, mas sem reduzi-la a ele” (VÁZQUEZ, 2007, p.419). Para uma crítica da religião, percebe-se que se completa uma forma iniciada em 1840: a crítica da religião começa com um deslocamento do entendimento da “religião metafisicamente” para a “religião enquanto fenômeno”. A “descoberta” da economia política por Marx o leva definitivamente a uma crítica materialista da religião, ou seja, a apreender as “determinações sócio-históricas da religião”. Numa afirmação incomum dos Manuscritos, colhemos o seguinte:

Rigorosamente considerada, a crítica teológica – por muito que no início do movimento fosse um momento efetivo do progresso – nada mais é, em última instância, do que a culminação e a consequência da velha transcendência filosófica, nomeadamente a hegeliana, deformada em caricatura teológica (MARX, 2004, p.20-21).

Com essa citação, fica claro que Marx tinha, nos Manuscritos, a convicção de que tinha completado o deslocamento da crítica à religião. Não mais no âmbito da metafísica (crítica teológica), mas a partir das “determinações materiais” da economia política. Ocorre aquilo que Carlos Astrada, citando uma carta de Marx a Arnold Ruge, nos informa: “A religião, em si sem conteúdo, não vive do céu, mas da terra, e, com a dissolução da *realidade invertida* da qual ela é sua teoria, cai por si mesma” (ASTRADA, 1968, p.48). Essa perspectiva metodológica marxiana de entender a religião tem nos Manuscritos um momento significativo por conta, principalmente, do conceito de alienação. Entrando de maneira mais detalhada nesse conceito e na sua importância para uma *crítica não-*

metafísica da religião, afirmamos que a alienação do trabalho se exprime somente na transformação do trabalho e do seu produto em *coisa estranha e escravizante*, mas esta “dominação da coisa” toma, por sua vez, a forma de uma pessoa que domina, o “proprietário privado” (MARX, 2004, p.79-90). “Coisificação das pessoas” e, ao mesmo tempo, “personificação das coisas”, esta dialética desempenha um papel essencial na concepção marxiana de alienação e torna-se um caminho seguro para deslocar a tradicional crítica da religião. A explicação teológica da religião para sua existência no mundo e para o papel de Deus é uma “forma de alienação”, mas não porque os fieis e sacerdotes sejam meramente iludidos ou que acreditem num deus por má-fé (adotamos o sentido sartreano desse termo). A questão está no âmbito sócio-histórico ou, dito de outra maneira, numa determinação material que fundamenta qualquer crença. Eis aqui o núcleo da posição marxiana nos *Manuscritos* de 1844 sobre a religião: a “ilusão religiosa” é criada historicamente e não uma “forma natural” que pré-existe à humanidade. A religião não explica-se a si mesma, mas é explicada enquanto fenômeno que é e assim subsiste. Sobre esse ponto nos *Manuscritos*, uma observação se faz necessária: Marx leva sua análise mais longe, comparando o que acontece na alienação ao que acontece na religião. Serve-se da religião como uma “metáfora”. O pensador alemão não afirma que o que se passa na religião decorre do que se passa no trabalho; diz apenas que os dois processos são paralelos. Afirma Marx:

É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo. O trabalhador encerra sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quanto maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador (MARX, 2004, p.81).

Para nossa pesquisa, essa tese marxiana dos *Manuscritos* é perfeita. Na religião e no trabalho, os processos de alienação são paralelos; partilham da imagem do “alheamento”, quer seja por alienação no divino, quer por alienação no movimento do Capital. Marx segue este paralelismo de diferentes maneiras ao longo dos *Manuscritos* e isso faz desse texto de 1844 um avanço em relação aos trabalhos escritos entre 1840 a 1843 sobre a religião. Um exemplo notável, o qual merece um destaque, ocorre logo no início do terceiro manuscrito, quando Marx chama Adam Smith de “o Lutero da economia política”. Sendo mais preciso, Marx afirma ser Engels o “inventor” da frase:

Engels chamou, por isso, com razão, Adam Smith de Lutero da economia política. Tal como Lutero reconheceu a fé como a essência do mundo exterior da religião, e por isso contrapôs-se ao paganismo católico... O próprio homem é posto na determinação da propriedade privada, tal como em Lutero posto na determinação da religião (MARX, 2004, p.99-100).

Frase sem precedentes na história da filosofia ou em todas as filosofias modernas que pretenderam criticar alguma forma de pensamento religioso. A analogia da religião com o processo econômico de alienação, faz a crítica marxiana despedir-se por completo de uma mera “crítica metafísica” das crenças religiosas e o faz, ainda, o fundador de uma “teoria social moderna de crítica da religião”. A interpretação de Marx é que Lutero interiorizou a obediência externa exigida pela Igreja Católica. O pensador alemão passa então a dizer que Lutero conseguiu esta transformação sem levantar o “fardo da transcendência”, o fardo de se achar sob o “reinado de um poder transcendente”. Da mesma forma Adam Smith descobriu a “essência subjetiva do Capital”, a obra do Capital é interiorizada no processo de trabalho. Os fardos dessa “nova transcendência” são mantidos no poder do Capital sobre o que efetivamente o gera. A argumentação de Marx é poderosa e original; em ambos os casos ocorre “um processo de transcendência interiorizada” (MÉSZÁROS, 1981).

Saindo da analogia com a religião, podemos afirmar que a noção de alienação do trabalho não só aparece como a que permite pensar no seu centro um conjunto de “efeitos antropológicos do sistema capitalista”, mas mesmo como a que revela a fonte desse sistema, ao ponto de tornar concebível esta operação extraordinária de deduzir, a partir da análise do trabalho alienado, aquilo que constitui as “classes sociais”, ainda que este termo esteja praticamente ausente dos *Manuscritos* de 1844. Uma questão seria interessante levantar a partir desse da analogia religião/alienação. Tornando-se assim uma noção econômico-filosófica e histórico-antropológica, será que a alienação, tal como pensa Marx nessa época, cessou de ser o que era para Feuerbach, ou seja, a categoria materialista central de interpretação da religião? Acreditamos que ainda não (apesar de, a partir de *A ideologia alemã*, as críticas a Feuerbach e ao seu “sensualismo” se tornarem ostensivas).

Vimos um pouco acima em uma passagem dos *Manuscritos* uma presença importante da leitura feuerbachiana da alienação religiosa (a ideia de que, quanto mais o homem se projeta em Deus, menos ele é alguma coisa para si mesmo). Longe de ser

excepcional, a passagem da análise econômica à análise da religião é um procedimento fundamental e frequente no Marx dos *Manuscritos* e aparece ligada à noção de alienação, analogicamente. Afirma o pensador alemão:

Assim como na religião a auto-atividade da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, atuam independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, como uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua auto-atividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo (MARX, 2004, p.83).

A alienação é, portanto, para Marx, nesse momento de sua reflexão, uma “categoria polivalente”, permitindo-lhe pensar tanto na economia como na religião e fazer uma crítica radical a ambas. Mas, por um lado, não há mais nenhuma medida comum entre estes dois usos; o religioso só vai intervir de longe, a propósito do econômico que ocupa toda a atenção. Dito de outro modo, o religioso não tem mais aquela autonomia pretendida por Hegel e Feuerbach. Não é o religioso que explica o econômico, mas o contrário. As questões religiosas são sempre introduzidas no decurso do desenvolvimento econômico, como comparações reciprocamente esclarecedoras e nada mais. Voltamos a afirmar: Marx utiliza-se, nos *Manuscritos*, de elementos históricos das religiões apenas como analogia. Ele compara o processo de alienação pelo trabalho no mundo capitalista com a forma de alienação religiosa, onde o indivíduo transfere aquilo que lhe é próprio para um outrem supostamente superior e assim encontraria sua “felicidade”, semelhante à promessa do trabalho alienado no modo de produção burguês: o sujeito aliena-se no trabalho para encontrar a “felicidade” no final do mês ou quando não está no trabalho. Vemos tal analogia como o mais original na crítica moderna da filosofia e da religião, articulando as na estrutura social capitalista. Marx leva a filosofia à sua supressão, realizando-a na práxis; Marx crítica a religião, deslocando o lugar da crítica e o papel da religião. Agora não é mais a religião que se explica a si mesma, ela é explicada sócio-historicamente. Portanto, ainda não temos uma acabada teoria materialista e histórica da religião como “reflexo ideológico” específico de uma determinada alienação nesses *Manuscritos* (coisa que ocorrerá em *A ideologia alemã*, texto que será comentado na última parte do nosso trabalho de pesquisa), mas pelo menos já temos a idéia de uma analogia entre a “alienação econômica”, que é concebida como fundamental, e a “alienação religiosa”, analogia que aparece nos *Manuscritos* como a passagem de uma influência da teoria da alienação de

Feuerbach para uma leitura totalmente nova centrada no trabalho, na economia política, mas que mostra, ao mesmo tempo, que, por isso, Marx não renuncia a dar à nova categoria uma base teórica universal, a de uma matriz de todas as formas de alienação, inclusive a religiosa (MÉSZÁROS, 1981). A partir do momento em que a alienação já não é pensada em referência a uma simples atitude da consciência (Feuerbach), mas a um sistema Sócio-econômico, ela não aparece apenas como uma “coisa má” que deveria ser suprimida, mas como uma “fase da história” que tem necessariamente o seu fim, e isto não por qualquer apelo à “espontaneidade da consciência”, mas pelo desenvolvimento de uma atividade prática: a “atividade revolucionária comunista”. Afirma Marx, numa citação síntese para nossa pesquisa:

O comunismo na condição de suprassunção positiva da propriedade privada, enquanto estranhamento-de-si humano, e por isso enquanto apropriação efetiva da essência humana pelo e para o homem... Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas particulares da produção e caem sob a sua lei geral. A suprassunção positiva da propriedade privada, enquanto apropriação da vida humana é, por conseguinte, a suprassunção positiva de todo estranhamento, portanto, o retorno do homem da religião, família, Estado etc., à sua existência humana, isto é, social. O estranhamento religioso enquanto tal somente se manifesta na região da consciência, do interior humano, mas o estranhamento econômico é o da vida afetiva – a sua suprassunção abrange, por isso, ambos os lados. Compreende-se que entre os diferentes povos o movimento tome o seu primeiro começo conforme a verdadeira vida reconhecida do povo se processa mais na consciência ou no mundo exterior, seja mais na vida ideal ou real. O comunismo começa de imediato com o ateísmo, mas o ateísmo está, primeiramente, ainda muito longe de ser comunismo, assim como esse ateísmo é ainda uma abstração. A filantropia do ateísmo é, por conseguinte, primeiramente apenas uma filantropia filosófica abstrata, a do comunismo de imediato é real e imediatamente distendida para a ação (MARX, 2004, p.105 e106).

Na realidade, já existe aqui a idéia marxiana fundamental de que a religião não é, de maneira nenhuma, “o inimigo para o comunismo” e que a decadência necessária desta forma de alienação humana não pode ser o resultado de uma luta anti-religiosa exclusiva,

mas sim o efeito de lutas travadas num terreno completamente diferente, cuja decadência ocasiona, a título de corolário, a decadência da alienação religiosa que se enraíza naquela. Em *A sagrada família* (penúltimo texto marxiano a ser analisado na nossa pesquisa), o ateísmo chega a ser definido como “o último grau de ateísmo, reconhecimento negativo de Deus, portanto com atitude ainda cativa da alienação” (MARX, 2003, p. 120). Assim, a “transposição materialista feuerbachiana” da concepção hegeliana de alienação, transposição essa que, apesar da sua novidade interessante, ainda conservava os termos da relação homem-religião e, no fundo, deixando-se cair nas malhas do pensamento especulativo. Marx, por sua vez, substituiu em 1844 uma transposição incomparavelmente materialista que exige repensar nos próprios termos da relação de uma maneira dialética, indo além do par “homem-religião”. A consequência dessa posição marxiana basicamente é: se é o homem que se aliena na religião, então a própria alienação é um processo humano, portanto, concreto e histórico, e o seu centro já não pode ser a religião, mas a atividade humana concreta por excelência, o trabalho; e, na sequência, o “processo de desalienação” já não pode depender simplesmente das “armas da crítica” (observemos que numa só “penada praxiológica” vão para o “ralo” as teses de Hegel e Feuerbach sobre a possibilidade da emancipação humana), mas da “crítica das armas, da prática revolucionária, o que anula o conhecimento da concepção feuerbachiana da religião como alienação, mas abre a via à sua “transposição materialista”, no âmbito de uma “teoria materialista da ideologia”, cujas comparações entre a esfera da economia e a da consciência religiosa são ajustadas analogicamente. Neste sentido, os *Manuscritos* de 1844 aparecem como o remate da “transposição feuerbachiana de Hegel” para além dos limites e das inconseqüências do próprio Feuerbach e colocam corretamente no seu lugar uma “crítica materialista da religião”. Quais as bases teóricas marxianas dessa “crítica materialista da religião?”

A resposta a essa questão já nos leva de imediato para a importância dos *Manuscritos* numa crítica da religião. Situemos o problema da questão da religião nos seguintes termos: o grande enigma, no qual vem tropeçar o “ateísmo pré-marxiano”, inclusive o de Feuerbach, é a vitalidade da religião, a riqueza das suas diversas manifestações atestadas historicamente⁵⁴. Como que uma “simples ilusão da consciência”

⁵⁴ Para uma melhor compreensão do tema do ateísmo no pensamento ocidental, nos valem de dois trabalhos importantíssimos: o primeiro é o de Paulo Jonas de Lima, intitulado: *Ateísmo e revolta: os manuscritos do padre Jean Meslier*. Há nesse trabalho um capítulo introdutório de sugestivo título: *A revolta metafísica: origens do ateísmo stricto sensu*, onde há um percurso dos debates sobre o ateísmo na cultura

pode apresentar uma tal vitalidade histórica, se na sua “essência” não é senão uma grande negação do mundo? Fazendo aparecer a alienação econômica como matriz histórica da alienação humana em geral, inclusive a alienação religiosa, Marx não só permite pensar na origem, na fonte, na base da religião em geral, mas também no seu conteúdo concreto, na sua “verdade humana”. A alienação real, o protesto ilusório contra essa alienação real. Indo mais além, podemos afirmar que a teoria da alienação exposta nos *Manuscritos* não só permite compreender o conteúdo da religião, mas ao mesmo tempo a “forma alienada” que nela toma este conteúdo. O próprio da alienação econômica é com efeito tornar opacas as relações entre os homens, assim como as relações com a natureza, e é por isso que ela aparece aos homens enredados em tais relações sob a forma de um “reflexo fantástico”, alienado. Assim toma corpo uma concepção de mundo e do homem no mundo moderno tanto mais radicalmente emancipada da religião, a ponto de as “leis da economia burguesa” em mais nada dependerem dos discursos religiosos. Isto não significa afirmar que os economistas burgueses não utilizem palavras religiosas/mistificadoras para justificar certas ideologias, mas a ciência moderna e, em particular, a ciência econômica não carece mais de nenhuma teologia para a plena justificação de suas categorias. E podemos ir mais longe na posição marxiana desse período. Por exemplo, nos *Manuscritos* de 1844 ou em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, Marx e Engels dão grande importância ao fato de o proletariado, que se desenvolve na Inglaterra, França e mesmo na Alemanha, estar largamente virado para o ateísmo. Acreditavam que a classe trabalhadora se desligava da religião na medida em que tomava consciência da “alienação real” e da necessidade da revolução e do comunismo. Posto isto, podemos afirmar a originalidade da crítica marxiana da religião: o pensador alemão não se coloca como uma espécie de “coveiro da religião”, atitude típica de um “ateísmo burguês”, mas antes desloca de uma forma radicalmente crítica o conteúdo real da religião, transformando o protesto ilusório contra a miséria real em luta prática contra esta miséria, em emancipação efetiva. Afirma magistralmente:

O ateísmo, enquanto rejeição dessa inessencialidade, não tem mais sentido algum, pois o ateísmo é uma negação de Deus e assenta, por intermédio dessa negação, a existência do homem; mas o socialismo enquanto

ocidental, desde os gregos até o século XVIII. Trabalho em língua portuguesa sobre o tema. O segundo, é trabalho do professor de filosofia da religião na universidade de Durham, James Thrower. Trata-se de *Breve história do ateísmo*. Ensaio panorâmico, mas de grande erudição no tema do ateísmo. O grande mérito desse ensaio é arrumar cronologicamente nossa cabeça para sabermos quem é quem na questão do ateísmo ocidental do século V a.C. até o século XIX da nossa era.

socialismo não carece mais de uma tal mediação; ele começa a partir da consciência teórica e praticamente sensível do homem e da natureza como consciência do Ser. Ele é consciência de si positiva do homem não mais mediada pela superação da religião (MARX, 2004, p.114).

Marx desloca o debate sobre o ateísmo ao retirá-lo de um inútil debate metafísico sobre não-existência de Deus e o coloca no âmbito da “práxis política revolucionária”, ou seja, de realizar neste mundo aquilo que a religião promete num outro mundo ilusoriamente, sair da “essência universal abstrata da religião” e se colocar no âmbito de uma relação social concreta e histórica, palco único da infelicidade ou felicidade humana. Até o século XIX, nenhum pensador tinha colocado a crítica da religião nesse patamar. Para os trabalhadores, “a fraternidade humana não é uma frase vazia, mas uma verdade, e a nobreza da humanidade brilha sobre estes rostos endurecidos pelo trabalho” (MARX, 2004, p.106). Isto conduz-nos a considerar o mérito incontestável dos *Manuscritos* na crítica marxiana da religião em dois momentos interligados: primeiro, ela (a religião) não é um dado natural e eterno, mas uma realidade histórica e contraditória e assim é que deve ser explicada e contestada; segundo, a alienação religiosa (fato comprovado pelo discurso e pela prática reacionária) não pode ser explicada se ficamos no âmbito da própria religião. É necessário deslocar a crítica da alienação religiosa para uma base sócio-econômica (a categoria trabalho, no caso dos *Manuscritos*), fundamento de toda forma de alienação. Para uma crítica marxiana da religião a partir dos *Manuscritos* de 1844, fica clara a necessidade de entender que a “filosofia da alienação”, da qual os mesmos *Manuscritos* aparecem como a primeira sistemática expressão de Marx, requer uma concepção “humanista”, no sentido preciso de que seu ponto focal é o homem concreto e histórico. Falar do homem vendo neste singular o “sujeito geral da história” é admitir que o indivíduo humano “traz em si a forma da condição humana” e que não existe diferença entre o indivíduo e o gênero humano, melhor ainda, que o indivíduo é a “forma do gênero”. Sendo assim, o único lugar para o deus das religiões nos *Manuscritos* é na forma de alienação, analogicamente comparado com o processo de alienação pelo trabalho vivido por homens concretos no sistema capitalista.

“A consciência já é um produto social” ou a religião como ideologia. Marx e Engels entre 1845 e 1846.

A Sagrada Família, ensaio altamente polêmico e sarcástico contra as posições ideológicas expressas pelos irmãos Bauer e consortes, foi o primeiro trabalho que Marx e Engels escreveram juntos. Apesar do caráter predominantemente satírico de todo o escrito (estilo que chega a confundir um leitor menos atento a detalhes filosóficos e históricos), não é de fácil leitura, por estar bem enraizado na filosofia clássica alemã e pelo iluminismo e materialismo franceses. Na época (1845) a polêmica não causou sucesso editorial, sendo um dos textos de Marx e Engels que menor número de edições tivera (BALIBAR, 1995). Porém, é de relevante interesse para os estudos sobre a evolução do pensamento marxiano, porque, em alguns pontos, trata de temas de grande importância, como a crítica da dialética idealista, a história do materialismo e uma perspectiva de crítica da religião que completa definitivamente o deslocamento da questão religiosa para o âmbito da política, não deixando espaço para dúvidas sobre o significado da crítica da religião na obra de Marx.

A Sagrada Família apresenta um esquema muito próprio de Marx e Engels ao tratar da filosofia alemã, em particular os neo-hegelianos (ROSSI, 1971; BORTOLOTTI, 1976). No tocante a esse aspecto, *A Sagrada Família* representa uma crítica ao idealismo e a sua esterilidade cognoscitiva, deixando-nos entrever um espaço importante para uma crítica da religião, isto é, toda a posição do idealismo alemão até dos neo-hegelianos está contaminada por uma crítica ainda teológica do fenômeno religioso. Podemos confirmar essa leitura numa frase antológica do ensaio que estamos comentando: “O senhor Bauer só entende o judeu, portanto, enquanto este é objeto direto da teologia ou teólogo” (MARX & ENGELS, 2003, p.128). E ainda mais claro, ao se referir mais uma vez a Bruno Bauer: “Ele combate a consciência religiosa como se fosse uma entidade autônoma” (MARX & ENGELS, 2003, P.128). A forma idealista de crítica transcende o empírico na sua especificidade material ou real e substitui imediatamente por ele o abstrato, como a espécie substitui o gênero; mas depois o abstrato encarna no empírico inicialmente transcendido, na *espécie assim como é*, que aparece como um produto seu necessário, aparentemente autônomo. Por mais que se critique uma teologia qualquer, ainda assim, se mantém na forma teológica. *A Sagrada Família* rompe em definitivo com este pressuposto metodológico do idealismo alemão e dos neo-hegelianos. Assim se repõe toda a argumentação, num novo patamar, que se tinha desenvolvido na *Crítica da filosofia do direito de Hegel* e nos *Manuscritos Econômico-filosóficos* contra o abstracionismo de toda herança idealista. O “mistério da construção especulativa” consiste no seguinte: das espécies singulares empíricas (“maçãs, peras, morangos, amêndoas,” segundo um irônico exemplo dado pelo próprio Marx) é extraída uma representação mais geral, abstrata (“a

fruta”), e esta representação abstrata concebe-se como uma “essência”, por si subsistente, que constituiria a “verdadeira essência dos frutos” singulares reais, que seriam apenas “modos” daquela. Marx sublinha que este processo especulativo tende, inevitavelmente, a subestimar ou a ignorar, por completo, as diferenças singulares empíricas, a transcender as diferenças específicas dos objetos a que se aplica, e a realçar, pelo contrário, os traços gerais ou comuns (está aqui a origem de uma certa esterilidade epistemológica desses neo-hegelianos). Afirma Marx: “O meu intelecto finito, ajudado pelos sentidos, distingue certamente uma maçã de uma pera e uma pera de uma amêndoa, mas minha razão especulativa considera esta diversidade sensível não essencial e indiferente. Vê na maçã a mesma coisa que na pera, e na pera a mesma coisa que na amêndoa, isto é, a fruta” (MARX & ENGELS, 2003, p.72). Mas, um processo que não me dá traços peculiares e inconfundíveis de um objeto determinado e da espécie a que pertence, aquilo que o distingue dos outros objetos e das outras espécies, é um processo completamente estéril no plano científico. “O minerologista, cuja ciência se limitasse a saber que todos os minerais são verdadeiramente *O mineral*, seria um minerologista apenas na sua imaginação. Perante cada mineral, o minerologista especulativo diz *O mineral*, e sua ciência limita-se a repetir esta palavra tantas vezes quantos são os minerais reais” (MARX & ENGELS, 2003, p.74). Porém, esta é só a primeira parte do processo especulativo, que não se limita a substituir o abstrato pelo concreto, o gênero pela espécie, o universal pelo particular. Feito isto, tem de recuperar a riqueza das determinações materiais transcendidas, deve explicar a multiplicidade que contradiz a unidade. Aqui as consequências para uma crítica da religião estão dadas. Marx e Engels nos remetem a uma situação muito própria do conhecimento teológico, onde ele refere-se a “entidades” que não têm nenhum referente no real; semelhante ao minerologista do exemplo, o teólogo (e todo metafísico em geral) acredita que todo o arsenal conceitual presente na sua cabeça e apreendido num rígido regime metafísico, explica a multiplicidade do real apenas por dizê-lo conceitualmente. Podemos concluir daqui que a metafísica teológica que fundamenta toda religião não consegue recuperar a “riqueza das determinações materiais” que estão implicadas em qualquer argumento sobre o real. Para Marx e Engels, na *Sagrada Família*, eis o caminho para se alcançar esta riqueza de determinações materiais: o gênero tem que ser concebido não como uma essência morta, indistinta, imóvel, mas como algo vivo, dinâmico, no qual cria e produz a multiplicidade. As diversas frutas do exemplo marxiano são assim vistas como manifestações vitais diversas da “fruta maçã”, como cristalização que “a própria fruta” forma. Assim, por exemplo, na amêndoa “a fruta” apresenta-se como amêndoa, na pera

apresenta-se como pera. A fruta não é, pois, uma unidade privada de conteúdo, indistinta (como nos conceitos religiosos e metafísicos), mas sim uma rica totalidade articulada, uma totalidade que contém e comporta cada fruto e, simultaneamente, o produz por si. O que jamais poderia acontecer com os conceitos metafísicos que tentam explicar o fenômeno religioso, como bem já tinha afirmado o pensador alemão antes: “O homem faz a religião, a religião não faz o homem” (MARX, 2005, p.145). Voltando um pouco, observamos que na primeira parte do processo especulativo (na supressão da espécie pelo gênero) é evidente, segundo Marx e Engels, a sua esterilidade cognoscitiva, na segunda (na produção da espécie por parte do gênero) é evidente o contrapasso a que vai de encontro o próprio processo: o seu “positivismo acrítico”, isto é, a sua inevitável tendência para apresentar as determinações empíricas, extraídas da realidade assim como são, como produtos ou manifestação da substância concebida como sujeito (exatamente como acontece com os conceitos teológicos). Numa afirmação dos autores: “O valor das frutas não reside, por isso, nas suas propriedades naturais, mas na propriedade especulativa, graças à qual ocupam um lugar determinado no processo vital da *fruta absoluta*” (MARX & ENGELS, 2003, p.75). Por isso, é notório como a especulação parece criar livremente por si, a priori, o próprio objeto.

Notemos o quanto esse procedimento marxiano na obra *A Sagrada Família* é importante para uma crítica moderna da religião, e também o quanto é original em relação a toda tradição ocidental que vinha problematizando a questão da religião. O caráter genuinamente materialista desta crítica de Marx e Engels ao processo especulativo de toda metafísica ou de toda teologia fica aqui completamente desmascarado, numa afirmação lapidar: “Justamente porque quer negar, por meio de sofismas, a dependência racional e natural do objeto, ela cai numa *escravatura* mais irracional e mais artificial relativamente ao objeto, cujas determinações mais casuais, mais individuais, é obrigada a construir como absolutamente necessárias e universais” (MARX & ENGELS, 2003, p.76). A palavra “ela”, no texto de Marx e Engels, é a velha metafísica, fundamento sempre presente em toda teologia cristã ocidental.

No momento em que escrevemos esse trabalho, grupos religiosos pentecostais, de grande visibilidade social num país como o Brasil, propagam verdadeiros absurdos no intuito de indicar como se podem conquistar coisas que vão de um suposto céu pós-morte a um carro ou um emprego, tudo conseguido pela “força da fé” (MONTEIRO, 2006, p.47-65). Numa situação como essas, a crítica marxiana da religião é de extra-ordinária validade e atualidade sempre crescente. Certamente que tal questão não é um motivo isolado ou

secundário na *Sagrada família*. A crítica a “fraseologia idealista” presente na obra de Marx e Engels, que, antes de mais nada, transforma a realidade empírica e histórica em “puras categorias lógico-filosóficas” e depois a recupera assim como é, apresenta-se completamente improdutiva, tanto sob o plano gnosiológico como no plano prático. Assim fica mais claro que a crítica marxiana da religião, enquanto deslocamento radical do lugar da própria religião, vai de uma dimensão teórica para uma prática. Não basta demonstrar as inconsistências teóricas do discurso religioso, é necessário completar a crítica, a saber, desmascarar o mundo que cria essa religião. O campo de crítica da religião passa a ser o sócio-econômico e não mais o das disputas abstratas ou meramente conceituais. A despedida da crítica feita pela tradição neo-hegeliana por Marx e Engels está em pleno vapor, indo se completar na *Ideologia alemã*. Numa frase síntese: “O humanismo real não tem na Alemanha um adversário mais perigoso que o espiritualismo ou idealismo especulativo, que coloca no lugar do homem real individual a autoconsciência ou o espírito” (MARX & ENGELS, 2003, p.173). Tenho a ligeira impressão de que esta frase marxiana de 1845 tem plena validade para o Brasil de 2010, reconhecendo-se as devidas proporções históricas!

Bruno Bauer e consortes aprenderam, com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, a “arte de transformar cadeias reais, objetivas, existentes fora de mim, em cadeias apenas ideais, apenas subjetivas, existentes apenas em mim, e a transformar deste modo todas as lutas externas sensíveis, em puras lutas de pensamento” (MARX & ENGELS, 2003, p.175). Assim, a verdadeira realidade, externa, não se modifica completamente, e o único interesse do filósofo é entendê-la como uma pura manifestação de espírito. Impossível não fazer uma ligação com as pretensões do discurso religioso hegemônico na contemporaneidade. Essa reivindicação do “concreto” contra o “abstrato”, do “empírico” contra o “espírito absoluto”, do “realismo”, enfim, contra o “abstracionismo especulativo”, é explicitamente reconhecido por Marx e Engels como o maior mérito de Feuerbach, ao qual a *Sagrada família* presta sua homenagem. Enquanto Strauss e Bauer, assim entende Marx e Engels, permaneceram fechados no interior da especulação hegeliana, e cada qual representou um lado do sistema, Feuerbach, pelo contrário, criticou realmente Hegel, “estabelecendo o metafísico espírito absoluto no homem real, que tem seu fundamento na natureza... Desvelou o mistério do sistema... Anulou a dialética dos conceitos... Colocou no lugar da velharia não o significado do homem, mas o homem real, vivo” (MARX & ENGELS, 2003, p.183-184). Por isso é que com *A Essência do Cristianismo* a crítica da religião na Alemanha chega a seu ponto mais alto, segundo o Marx de 1843. Feuerbach

seria o autor do primeiro grande deslocamento da crítica da religião, ou seja, *a crítica se desloca do céu para a terra*, cabendo agora fazer a crítica da terra que gera esta religião. Feuerbach colocou as premissas de um “saber positivo”, tanto da natureza como da história, que deixou de ser entendida como o devir de uma entidade transcendente, o espírito, mas transformada nas relações concretas dos homens reais. Por consequência, Feuerbach prestou uma enorme contribuição ao pensamento socialista, ao forçar esta aproximação com a realidade humana (assim entendia Marx na *Sagrada família*). Nesse momento da escrita de Marx e Engels, o autor de *A essência do Cristianismo* impulsionou a tese de que só libertando-se deste abstracionismo é que o pensamento socialista pode conhecer o mundo social, na sua especificidade e concretização, podendo assim atuar verdadeiramente nele e transformá-lo. Na nossa compreensão, este “método crítico” da *Sagrada família* pode servir perfeitamente para uma crítica moderna da religião. Primeiro é deslocar o lugar da crítica da religião do céu para a terra e depois fazer a crítica de uma perspectiva socialista dessa mesma terra que faz surgir a religião como forma de alienação. A crítica satírica e epistêmica de toda forma de abstracionismo especulativo, presente na primeira obra que os pensadores alemães escreveram juntos, serve exatamente como crítica a qualquer religião que tem como base uma fundamentação metafísica, cumprindo fielmente aquilo que Jesus Ranieri define tão bem na sua leitura de a *Sagrada família* como “uma teoria materialista crítica da religião” (RANIERI, 2001, p.73). Com isso Marx e Engels tentam evitar que se faça uma leitura teológica da história, nos termos assim definidos: “A história da humanidade transforma-se na história do espírito da humanidade, de um espírito abstrato e, por isso, transcendente, relativamente ao homem real” MARX & ENGELS, 2003, p.122). O discurso religioso faz essa leitura da história, consciente ou inconscientemente. Porém, a crítica materialista marxiana na *Sagrada família* avança em relação a uma mera crítica materialista de Hegel, dos neo-hegelianos ou da religião. Era necessário, assim entendiam Marx e Engels, estabelecer uma conexão precisa e orgânica entre materialismo e socialismo. Tal conexão é discutida na *Sagrada família* em um momento em que Marx faz uma espécie de “breve história do materialismo francês”, onde, entre outras coisas, dá mostra do apreço pelo materialismo de Helvetius e Holbach, por terem eles concebido todo conhecimento imediatamente em relação à vida social. Para Marx, trata-se de uma conexão necessária entre materialismo e socialismo que pode ser assim justificada:

Se partimos das doutrinas do materialismo sobre a bondade originária dos homens e sobre a sua igual capacidade, sobre a onipotência da experiência, do hábito, da educação, sobre a influência das circunstâncias externas relativas ao homem, sobre a grande importância da indústria, sobre o direito ao prazer, etc., não é necessária uma grande acuidade para perceber a conexão necessária do materialismo com o comunismo e o socialismo (MARX & ENGELS, 2003, p.180).

Em outras palavras, uma vez que o materialismo não concebe o homem abstratamente, como puro espírito ou autoconsciência, mas o vê na concreticidade das relações materiais e sociais, que o condicionam e o caracterizam, tem possibilidade de produzir um saber positivo capaz de conhecer as relações materiais e sociais na sua especificidade e modificá-las pela raiz; por outro lado, só transformando o ambiente em que o homem vive e de que, de certa maneira, é produto, é que se pode transformar o próprio homem. Aqui podemos tirar uma consequência direta na crítica da religião: toda e qualquer transformação da condição humana passa inevitavelmente por condições materiais e não por mudanças de cunho espiritual, seja lá o que isso signifique. E ainda, e mais importante: qualquer compreensão do fenômeno religioso passa por estas mesmas condições materiais. Por mais que o discurso religioso afirme o contrário, quando invoca suas “entidades espirituais”, é a partir da *terrenalidade das coisas* que está falando. Numa afirmação do pensador alemão:

Se o homem extrai todos os conhecimentos, todas as percepções, etc., do mundo sensível e da experiência no mundo sensível, o que agora importa é organizar o mundo empírico de maneira a que o homem nele faça a experiência e se habitue a isto, do que é verdadeiramente humano, de maneira a que o homem faça a experiência de si como homem (MARX & ENGELS, 2003, p.184).

A importância desta passagem consiste no fato de o materialismo não se considerar aqui como mera opção, como uma concepção de mundo predominantemente indiferente aos problemas da transformação da sociedade, como uma espécie de “materialismo contemplativo”. Pelo contrário, o materialismo é, para a leitura marxiana de 1845, a única concepção capaz de produzir um “saber positivo” das relações materiais entre os homens e

de modificá-las. Enquanto vê no homem um produto das circunstâncias e da sociedade, ele exige uma transformação profunda da situação sócio-econômica que desumaniza os homens. O materialismo marxiano desse período está estreitamente ligado à tradição socialista francesa. Esta afirmação merece uma ressalva: apesar desta conexão necessária e orgânica entre materialismo e socialismo e apesar da profunda crítica ao idealismo hegeliano, Marx utiliza ainda na *Sagrada família* alguns importantes instrumentos da dialética hegeliana. Além disso, mesmo nos pontos em que parece distanciar-se mais de Hegel, nem por isso deixa de lhe prestar reconhecimento (RANIERI, 2001; FAUSTO, 1987; VILHENA, 1985). Por exemplo, subentendido que é na *Fenomenologia do espírito* que se tem de buscar a origem do abstracionismo de Bauer e consortes, ele observa, porém, que esta obra, “apesar de seu pecado original especulativo, fornece, em muitos pontos, os elementos para uma real caracterização das relações humanas” (MARX & ENGELS, 2003, p.198). Numa afirmação de um estudioso da obra marxiana, podemos perceber sinteticamente a leitura que faz Marx de Hegel na *Sagrada família*:

Ao confrontar Hegel a Bruno Bauer, Marx resgata, da mesma forma que nos *Manuscritos de Paris*, os aspectos positivos, concretos, de composição interna da *Fenomenologia do espírito* ao anunciar que nessa obra estão presentes os elementos para uma caracterização real das relações humanas, pois no interior da própria exposição especulativa aparece uma exposição real, a partir da qual é possível apanhar conceitualmente a coisa mesma, o objeto: quando Hegel deduz os elementos particulares concretos do desenvolvimento da ideia, ele nada mais faz do que posicionar os elementos lógico-abstratos no lugar dos elementos concretos e particulares; da mesma forma, Marx, ao identificar os particulares concretos no interior da exposição especulativa, situa os correspondentes concretos no lugar das abstrações especulativas hegelianas (RANIERI, 2001, p.85).

Mas é, sobretudo, numa importante parte da *Sagrada família*, em que Marx delinea a dialética entre o proletariado e a riqueza, que se revela, com todo seu alcance, a influência hegeliana. Trata-se de uma passagem muito citada entre os marxistas e que se deve considerar atentamente, até porque tem consequências para uma crítica sócio-econômica da religião. Para os atores da *Sagrada família*, o proletariado e a riqueza – figuras do mundo da propriedade privada – são termos opostos e, enquanto tais, formam

um todo, uma totalidade. Ele descreve esta totalidade como algo de orgânico e dialético, onde cada um dos dois termos, que a constitui, produz e reproduz o outro, ao mesmo tempo o nega e o procura destruir. Como bem nos chama a atenção um estudioso brasileiro da obra de Marx: “Aqui, sim, a totalidade e cada parte estão completadas e a exigência onto-gnosiológica se impõe: o conhecimento concreto das partes e do todo pressupõe-se e aparece em seu grau conectivo máximo” (CARVALHO, 2007, p.183). A riqueza (propriedade privada), que tem a sua satisfação em si mesma, é obrigada a manter-se a ela própria e ao seu oposto, o proletariado (mundo do trabalho). Ela é o lado “positivo” (enquanto afirmação) da oposição. Diz o pensador alemão: “O proletariado, pelo contrário, como proletariado é obrigado a acabar consigo próprio e com aquilo que o condiciona e o faz proletário, a propriedade privada. Ele é o lado negativo da oposição, a sua não-riqueza em si, a propriedade privada dissipada e a dissipar-se” (MARX & ENGELS, 2003, p.52). A classe proprietária e a classe proletária apresentam a mesma alienação, mas, enquanto a primeira alienação se sente à vontade e estável a segunda, pelo contrário, sente-se impotente e aniquilada, sendo impulsionada à ação para transformar radicalmente esta realidade. Uma afirmação destas tem algo do Hegel, como podemos comprovar na seguinte frase: “Para usar uma expressão de Hegel, ela é, na abjeção, a revolta contra esta abjeção, uma revolta para que é empurrada necessariamente pela contradição da sua natureza humana com a situação da sua vida, a qual situação é a negação aberta, decidida, completa, desta natureza” (MARX & ENGELS, 2003, p.52). Por conseguinte, no interior da oposição, a propriedade privada é o “lado conservador”, o proletariado o “lado destruidor”. “O primeiro trabalha para a conservação da oposição, o segundo para o seu aniquilamento” (MARX & ENGELS, 2003, p.53). Mas a propriedade privada, no seu movimento objetivo, tende também para a própria dissolução. Trata-se de um desenvolvimento, em certo sentido, independente dela, já que inconsciente, mas nem por isso menos real; um desenvolvimento necessário, condicionado pela própria natureza das coisas. Com efeito, a propriedade privada, mesmo sendo o elemento positivo e conservador, produz um elemento negativo e destruidor, isto é, produz o proletariado, “a miséria consciente da própria miséria espiritual e física, a desumanização que é consciente de ser desumanização e que, por isso, se elimina a si própria” (MARX & ENGELS, 2003, p.54). Por isso, na sua ação, o proletariado não faz mais do que exigir a condenação que a classe proprietária pronuncia sobre si mesma enquanto produz o proletariado. Mas, ao suprimir o seu oposto, o proletariado suprime-se também a si próprio, e a conclusão da dialética proletariado-riqueza não é a sobrevivência de um dos dois lados da oposição e o desaparecimento do

outro, mas antes a supressão de ambos. O proletariado, com efeito, deve libertar-se a si mesmo, mas não pode fazê-lo sem suprimir as próprias condições de vida. Na nossa leitura, o Marx da *Sagrada família* radicaliza a posição defendida na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* de que a realização da religião representa a abolição da sociedade que faz o ser humano necessitar de uma religião. Podemos aprender com Marx quando este utiliza a dialética hegeliana no intuito de resolver a contradição proletariado/riqueza, fazendo um deslocamento para a questão da religião e entender que a supressão dela (a religião) está intimamente ligada a supressão de todas as formas de opressão geradas pela estrutura social que carece da “ideologia religiosa” como justificadora dessa mesma estrutura social. Semelhante coisa encontramos na frase marxiana sobre o proletariado: “Ele não pode superar as próprias condições de vida sem eliminar todas as condições de vida inumana da sociedade moderna, condições que se reduzem à sua situação” (MARX & ENGELS, p.54). Para nós, o que disse Marx a respeito da situação do proletariado serve, fazendo as devidas proporções, para a questão da religião. O deslocamento da crítica da religião de um pressuposto metafísico para o âmbito sócio-econômico, representa um feito marcante na posição moderna sobre o significado da religião. Isto significa o seguinte: de agora em diante, os problemas colocados pelo discurso religioso como problemas de ordem exclusivamente teológico-metafísico passam a ter sua compreensão no campo sócio-político. A idéia de um outro mundo desaparece e fica apenas este mundo como resposta para qualquer problema. O “mistério” ficara inicialmente revelado com Feuerbach: “a consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento que o homem tem de Deus é o conhecimento que tem de si mesmo” (FEUERBACH, 1988, p.55). Esse “mistério” foi desvendado. Faltava criticar a estrutura social que cria a religião à sua imagem e semelhança, tarefa enfrentada no século XIX por Marx de maneira inovadora em comparação a toda teoria social e filosófica. Na teoria marxiana, esse deslocamento de uma crítica da religião, que deixa em definitivo os pressupostos metafísicos e passa para o mundo sócio-político, é irreversível nos escritos de Marx até o fim da sua vida. A frase a seguir sobre o proletariado ilustra bem a nossa leitura: “O seu fim e ação histórica estão indicados clara e irrevogavelmente na situação da sua vida e em toda a organização da sociedade burguesa moderna” (MARX & ENGELS, 2003, p.55). Ao nosso modo de entender essa frase aplicada à religião, pode ser entendida da seguinte maneira: o ponto de partida da crítica da religião na sociedade burguesa só tem sua completa compreensão quando se faz a crítica da mesma sociedade burguesa que gesta tal religião e não o seu contrário. Parafraseando

Marx, não é a religião que faz o burguês numa sociedade capitalista, mas exatamente o contrário. Porém, a crítica à sociedade burguesa implementada pela obra marxiana não é uma mera construção conceitual abstrata; ela tem uma posição bem definida e um ponto de vista, a saber, o do proletariado, e este mesmo proletariado não é uma “essência abstrata”. Ele comporta-se na história enquanto encerra totalmente no seu “Ser” interior aquilo que necessariamente manifestará depois, fora de si, uma vez que todo o processo mostra o alcance de um vínculo que, pela sua necessidade, é superior, tanto à simples realidade dos fatos como aos propósitos. No proletariado estão resumidas não só as condições de vida dele próprio como de toda a sociedade, uma vez que está investido de uma “função histórico-mundial”, “deve ver-se mais o fruto de uma dialética da *totalidade* do que o resultado de um empírico minucioso exame histórico” (IASI, 2007, p.27). Ou, como diz o próprio pensador alemão: “O que importa é a posição determinada que o proletariado e a riqueza ocupam na oposição, e não basta declarar que são lados de um todo” (MARX & ENGELS, 2003, p.58). Esta observação é dirigida, como deve ser óbvio, não só a Hegel, mas contra a “Crítica crítica” e seu uso superficial do instrumento dialético hegeliano. Em outras palavras, Marx nos adverte para não abusarmos demais do “método hegeliano” e não banalizá-lo na linha dos neo-hegelianos. Os objetos concretos (a religião aqui está entre eles) não podem ser submetidos a uma totalidade qualquer. O conceito de totalidade é importantíssimo na obra marxiana, mas enquanto totalidade dialética/contraditória, no interior da qual um termo não pode subsistir sem o outro e ao mesmo tempo o nega, o produz e ao mesmo tempo o suprime; logo, deve fazer-se com um processo, é que é a própria dialética,, ou seja, com um movimento antagônico de elementos, cada um dos quais é o outro do outro, inseparáveis e ao mesmo tempo é o seu negativo, inconciliáveis. Por conseguinte, a conclusão de todo o processo, do movimento em sobressaltos dos dois lados contraditórios, não pode ser senão a superação ou a supressão de ambos e a constituição de uma formação totalmente nova. Como nos lembra um estudioso do termo: “Uma das categorias mais fundamentais no processo de produção dialética do conhecimento é a de totalidade... A propósito, lembrava o próprio Lukács que Marx se referia a essa mesma categoria quando havia afirmado que as condições de produção de toda sociedade formam um todo” (CARVALHO, 2007, p.179). Em síntese, entender e criticar a religião no mundo moderno e tendo a perspectiva marxiana como método é situá-la sempre historicamente de um ponto de vista da totalidade e inserida no sistema capitalista. A totalidade metafísica não mais nos oferece um conhecimento rigoroso e situado do fenômeno religioso e do seu discurso. Na *Sagrada família*, as “ilusões

religiosas” têm uma crítica contundente a partir das pretensões da chamada “Crítica crítica”, porém a crítica materialista conclusiva da religião tem seu ponto mais alto na *Ideologia alemã*, último texto marxiano trabalhado em nossa pesquisa.

A *Ideologia alemã*⁵⁵ constitui não só uma etapa decisiva no amadurecimento do pensamento de Marx e Engels, mas, em certo sentido, uma viragem relativamente às obras anteriores (sem partilharmos, desde o início do trabalho, a ideia althusseriana de “corte epistemológico”). De resto, o próprio Marx não deixou de sublinhar a importância e novidade do seu trabalho, declarando num prefácio de *Contribuição à crítica da economia política*, 1859, ter feito um “acerto de contas” com a antiga consciência filosófica alemã e ter conseguido plena clareza da crítica executada à velha metafísica até aquele momento (MARX, 2007, p.43-48). Estas expressões sublinham o fato de que *A Ideologia alemã*, enquanto ponto conclusivo do desenvolvimento intelectual de toda reflexão intelectual precedente elaborada por Marx até aquele momento, é ao mesmo tempo um manuscrito qualitativamente novo e original. Numa frase que bem define as consequências da obra: “Da decomposição da escola hegeliana brotou, porém, ainda uma outra corrente, a única que, na realidade, deu frutos verdadeiros; e que está associada, acima de tudo, ao nome de Marx” (ENGELS, s/d, p.193). *A Ideologia alemã* contém a primeira formulação orgânica do que se chamará de “materialismo histórico”, onde teremos uma das maiores reviravoltas no conceito de história e em tudo que passará a significar em obras marxianas posteriores à própria ideia de história. Aqui já percebemos uma consequência direta para a crítica da religião: qualquer discurso religioso será tratado sempre a partir de certas condições histórico-materiais. Uma religião não se explicará a si mesma, por mais que tente, pois, de agora em diante, são as condições materiais que determinarão a explicação de qualquer discurso religioso. Numa frase típica: “A religião é, desde o início, a consciência da transcendência que provém dos poderes *reais*” (MARX & ENGELS, 2007, p.78).

Não há começo melhor para caracterizar a estrutura metodológica de *A ideologia alemã* do que a própria definição de ponto de partida de Marx e Engels: “Os pressupostos de que partimos não são pressupostos arbitrários, dogmas, mas pressupostos reais, de que só se pode abstrair na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por eles já encontradas como as produzidas por sua própria

⁵⁵ Cabe aqui uma brevíssima observação: trabalhamos com a edição brasileira completa de *A Ideologia alemã*. Até 2007 não havia uma edição completa no mercado editorial brasileiro. Tínhamos uma edição em dois volumes portuguesa publicada lá pelos anos 70 e algumas edições brasileiras incompletas. Atualmente temos uma edição brasileira completa vertida direto do alemão, farta de notas e com um índice onomástico e de obras exaustivo. Todas as citações que faremos de *A Ideologia alemã* foram retiradas dessa edição brasileira publicada pela Boitempo editorial.

ação. Esses pressupostos são, portanto, constatáveis por via puramente empírica” (MARX & ENGELS, 2007, p.86-87). Esta exigência de um real, positivo, empiricamente verificável e em contraste direto com o “saber absoluto-especulativo” do idealismo alemão, já tinha sido expresso por Marx desde 1843. Mas é só na *Ideologia alemã* que esse saber histórico-empírico se cumpre com uma série de indicações precisas e que conferem um significado claro e unívoco ao novo processo de investigação, que parte, precisamente, para entender a sociedade e a história, de pressupostos reais, verificáveis empiricamente. Aqui observamos uma clara posição diametralmente oposta àquela de todo o Idealismo alemão em voga na primeira metade do século XIX na Prússia, resumido assim por um estudioso do tema: “A considerável irrealidade social das idéias modernas no cenário alemão dá lugar a uma realidade redobrada no plano ideal” (ARANTES, 1996, p.366). A obra de Marx e Engels é uma tentativa de acertar o passo da filosofia alemã com o mundo moderno através de uma crítica implacável à tradição filosófica alemã e ao mesmo tempo definir os rumos de um “materialismo histórico”. Segundo a nova concepção, toda a historiografia deve considerar, antes de mais nada, as “bases materiais” que constituem qualquer sociedade (condições geológicas, hidrográficas, climáticas, etc.) e as modificações experimentadas no transcorrer da história pela ação humana. Deve ter-se em conta, por conseguinte, a relação dos homens com a natureza e, ao mesmo tempo, com a sua organização social. Os dois aspectos estão estreitamente ligados dialeticamente em Marx e Engels, porque uma determinada relação com a natureza e uma determinada maneira de se apropriar dela fazem parte da lógica do materialismo histórico. Uma consequência inevitável: a produção material da vida constitui a base de toda a “nova concepção materialista de mundo”. A análise de um determinado estado da produção material permite verificar em que medida os indivíduos são condicionados pela natureza e dela se apropriam e, ao mesmo tempo, permite ver também que relações se efetuam entre eles. Por outro lado, aquilo que diferencia os homens dos animais não é, em primeiro lugar, a consciência ou a religião (como imaginavam muitos), mas prioritariamente a forma de produzir: “Mas eles começam a se distinguir dos animais tão logo começam a produzir seus meios de vida, passo que é condicionado por sua organização corporal. Ao produzir seus meios de vida, os homens produzem, indiretamente, sua própria vida material” (MARX & ENGELS, 2007, p.87). Notemos que, seguindo esse raciocínio marxiano, a religião não passa de fenômeno que carece de explicação a partir de determinadas condições sócio-históricas sempre e não pode ser o contrário, ou seja, uma religião explicando-se a si mesma. A “suposta autonomia” da esfera religiosa perante as condições

materiais torna-se a perpétua ideologia de justificação da existência do discurso religioso. É preciso entender no discurso religioso as suas intenções de ficar nas fantásticas criações imaginárias e cada vez menos deixar revelar a sua condição material de existência. Em nossa opinião, é esta a tese mais importante na *Ideologia alemã* no que diz respeito à crítica moderna da religião. Definitivamente, Marx e Engels deslocam a crítica da religião de questões metafísicas, do tipo existência ou não de Deus ou imortalidade da alma, problematizando historicamente o discurso que funda tais preocupações metafísicas. Por mais “fantástico” ou “delirante” que seja o discurso religioso, ele ainda mantém-se com os “pés plantados na terra”; o problema não são as “ilusões religiosas em si”, mas as condições materiais que tornam necessárias tais ilusões, eis o aprendizado fundamental de uma crítica materialista do fenômeno religioso em Marx e Engels ou em qualquer marxismo que mereça o nome. É claro que não podemos desconsiderar que haverá discurso religioso a serviço das classes dominantes (o que ocorreu na maioria das vezes na história) e discurso religioso que serve às camadas populares em luta contra determinadas formas de opressão na história. Em ambos os casos o discurso religioso continua na terra, cravado em conflitos históricos. Basta ver a análise de Engels sobre as guerras camponesas na Alemanha no século XVI e o papel dos anabatistas liderados pelo teólogo Thomas Münzer. Afirma o pensador alemão: “Também nas chamadas guerras religiosas do século XVI se tratava, sobretudo, de interesses materiais e de classe muito positivos, e essas guerras foram lutas de classe, tal como mais tarde os conflitos interiores da Inglaterra e da França” (ENGELS, 2008, p.72). Numa outra frase que ilustra bem a posição de classe de uma religião determinada: “A Lutero, reformador burguês, oponhamos Münzer, revolucionário plebeu” (ENGELS, 2008, p.81). De um lado ou de outro, a religião não escapa à sua determinação histórica e, quando assim o tenta, incorre na mais rasa ideologia de classe. Ou, ainda numa explicação de caráter metodológico, diz um pensador marxista e estudioso da religião na *Ideologia alemã*: “Os elementos principais desse método para a análise da religião é abordá-la como uma das muitas formas de ideologia – ou seja, das produções espirituais de um povo, da produção de ideias, de representações e consciência, necessariamente condicionada pela produção material e pelas relações sociais correspondentes” (LOWY, 2000, p.14). Ainda é preciso afirmar: em nenhum momento de sua crítica do fenômeno religioso, Marx foi reducionista ou mecanicista (como imaginaram alguns desavisados ou ignorantes de sua obra). Foi, sim, um “dialético por todos os poros”, um crítico implacável, um determinista jamais. Manteve sua posição sobre a religião e sobre as pretensões do discurso religioso num patamar sócio-histórico de

análise e de crítica. Manteve-se fiel a um princípio básico defendido na *Ideologia alemã*: “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência... Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a explicação da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens” (MARX & ENGELS, 2007, p.94-95).

A produção material constitui, por conseguinte, o fundamento inalienável da concepção materialista da história. Porém, é necessário proceder com cautela e compreender adequada e rigorosamente o conceito de “produção material”. De fato, trata-se de um conceito “complexamente estruturado”, que não tolera distorções e simplificações (FAUSTO, 1987, P.11-133; ALTHUSSER, 1999, P.71-77). Resumidamente, podemos afirmar que a idéia de produção material apresenta-se como unidade entre “economia” e “sociedade”; entre “relações materiais” e “relações sociais”, isto numa unidade sempre dialética (FAUSTO, 1987). Com efeito, por um lado, uma determinada produção significa um determinado desenvolvimento das forças produtivas materiais, uma determinada organização do trabalho, uma determinada tecnologia, etc., numa palavra, uma determinada apropriação quantitativa e qualitativa da natureza; por outro lado, significa também um determinado complexo de realizações sociais, de relações entre os homens. Esta produção, de fato, na medida em que pressupõe determinadas relações entre os indivíduos, condiciona por sua vez a forma de tais realizações. De resto, para compreender esta estreitíssima conexão natureza/história; produção/sociedade, basta refletir sobre o fato de que um certo grau de desenvolvimento da produção de uma nação corresponde necessariamente a toda organização interna dessa mesma nação, a um certo grau de desenvolvimento das forças produtivas corresponde uma particular divisão do trabalho, etc. Marx sublinha, com ênfase, a novidade e a complexidade do conceito de produção, e como este conceito permitir uma superação tanto do idealismo hegeliano e neo-hegeliano como do materialismo contemplativo feuerbachiano. O idealismo, ao menosprezar a base material da vida e da história e refugiar-se numa odisséia especulativa, separou e contrapôs natureza e história, impedindo uma compreensão adequada de ambas. Com efeito, se a relação do homem com a natureza na produção material da vida é excluída da história, esta configura-se como um processo apenas de consciência ou ideal, ou seja, espiritual, enquanto a natureza perde todo o significado para a vida dos homens. O idealismo hegeliano não consegue, por isso, alcançar a unidade homem/natureza, e a unificação que estabelece entre os dois elementos é apenas especulativa e ilusória. Nisso resulta uma compreensão da religião abstrata e destituída de base material sócio-histórica. Por isso que,

enquanto Hegel elege o Cristianismo como “modelo de religião” por ser esta uma religião do verbo, Marx critica o mesmo Cristianismo por seu discurso alienante, supersticioso e marcado por uma posição conservadora em relação ao mundo e à natureza. Ou seja, Marx não se interessa pela fraseologia cristã isolada de suas condições históricas, mas pela compreensão do discurso cristão sempre num modo de produção determinado e como esse mesmo discurso muda de acordo com a mudança do modo de produção material.

O materialismo contemplativo feuerbachiano debate-se, por sua vez, com dificuldade semelhante, ainda que por motivos opostos ao idealismo hegeliano. Na medida em que cocebe o homem essencialmente como ser natural objetivo, ele sublinha, pois, a relação homem-natureza, mas apenas como relação interna à natureza, isto é, não vê que se trata simultaneamente de uma relação do homem com os outros homens na produção real da vida, de uma “relação material-social”, que modifica profundamente e “produz” a natureza. Pelo que, “Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialismo e história divergem completamente” (MARX & ENGELS, 2007, p.32). A crítica dirigida a Feuerbach na *Ideologia alemã* constitui num ajuste de contas definitivo com o “feuerbachianismo” ainda presente em Marx e Engels desde *A Sagrada família*. Feuerbach, na leitura crítica marxiana, insiste na “ciência da natureza”, fala até de segredos que se revelam apenas ao olhar do físico e do químico (o que para Marx representa um avanço considerável em relação aos metafísicos alemães e idealistas de toda sorte), mas não entende que também a ciência da natureza está estreitamente condicionada pela indústria e pelo comércio, pela atividade prática dos homens, que fornece à ciência tanto os objetivos como os materiais. Ou seja, Feuerbach não faz uma leitura histórica da ciência da natureza, não percebe o quanto a produção científica está entre as “forças produtivas” e fazendo assim, despolitiza o fazer científico. E, mais precisamente, sobre o tema da natureza em Feuerbach, Marx é categórico: “De resto, essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para Feuerbach” (MARX & ENGELS, 2007, p.32). Em síntese, o que falta a Feuerbach, como aos idealistas hegelianos, é o conceito de produção, na sua dupla e simultânea relação homem-natureza e homem-homem. Enquanto os idealistas não têm a perspectiva de que a relação homem-homem é também uma relação homem-natureza na produção material da vida, reduzindo, por isso, a história a um devir apenas da consciência ou ideal; Feuerbach, por sua vez, ao não perceber que a relação

homem-natureza é também uma relação homem-homem na produção material da vida, não consegue abrir-se à história, não sai da abstração “homem como objeto sensível”, em vez de concebê-lo como “atividade sensível”, como complexo de relações sociais. Por conseguinte, a sensação é aquilo que, segundo ele, caracteriza o homem, ou, no máximo, sentimentos como o amor e a amizade e, além disso, idealizados. Por isso, Feuerbach, como os idealistas, não consegue explicar verdadeiramente as relações econômico-sociais e a respectiva conexão com as ideias e as formas da consciência. Este problema não se coloca para o autor da *Essência do Cristianismo*. Os idealistas hegelianos, pelo contrário, colocavam-no, mas resolvem-no sempre tornando as ideias religiosas, jurídicas, políticas, filosóficas, etc., autônomas e por si subsistentes, autênticos sujeitos hipostasiados que plasmam e produzem toda a sociedade humana. Terrível equívoco e que coloca o materialismo marxiano numa posição diametralmente oposta a qualquer forma de idealismo. Como já havíamos comentado anteriormente, Marx desloca radicalmente este procedimento de hipostasiar idéias: o direito, a política, a religião, a filosofia não têm o seu fundamento em alguma *Ideia* (sentido hegeliano), mas sim na produção material:

O fato é, portanto, o seguinte: indivíduos determinados, que são ativos na produção de determinada maneira, contraem entre si estas relações sociais e políticas determinadas. A observação empírica tem de provar, em cada caso particular, empiricamente e sem nenhum tipo de mistificação ou especulação, a conexão entre a estrutura social e política e a produção (MARX & ENGELS, 2007, p.93).

Isso ocorre, porque uma determinada produção material é também um determinado complexo de relações sociais: de relações de propriedade (jurídicas), de relações entre classes (políticas), etc. Daqui a elaboração, das doutrinas jurídicas e políticas, que servem para justificar estas relações; e daqui, também, as manifestações intelectuais mais abstratas (religiosas e filosóficas), que também têm o seu fundamento no modo como os homens se apropriam da natureza e produzem sua vida. “A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material” (MARX & ENGELS, 2007, P.93). Torna-se evidente que, numa concepção como esta, o direito, a política, a religião, a filosofia, não podem compreender-

se como forma autônoma, ou como o produto da evolução do chamado “espírito humano”. Para uma crítica da religião, é este o princípio metodológico fundamental (como já havíamos destacado desde o comentário à *Sagrada família*). Este é um resultado de enorme importância na concepção marxiana, que elimina todo o fundamento para uma suposta “história espiritual” entendida como história independente e autônoma, substituindo-a por um materialismo histórico, em que a base material é fundante na socialização humana. Para Marx, tanto um determinado Estado, uma certa forma política, como uma determinada religião, explicam-se mediante uma determinada produção material da vida, isto é, em particular, com a relação que os homens detêm com a natureza e entre si. Concluindo nosso comentário à *Ideologia alemã* numa crítica da religião como um deslocamento fundamental de um discurso ideológico supostamente autônomo para a análise a partir da base material que condiciona toda forma religiosa, tomaremos um exemplo básico em termos de diferença entre a posição de Hegel e a de Marx. No caso da “religião natural”, enquanto para Hegel “um povo que considera a natureza como o seu Deus não pode ser um povo livre” (HEGEL, 1992, p.150), para Marx, por sua vez, enquanto um povo não for livre, isto é, estiver ainda, na produção material da vida, completamente dominado pela natureza e dela dependente, terá necessariamente uma religião do tipo natural (tema fartamente estudado por François Houtart no seu trabalho clássico e já citado anteriormente, *Religião e modos de produção pré-capitalistas*). Esta forma de consciência é determinada pela produção (elementar e arcaica) da vida, e não o contrário, como poderia imaginar algum idealista desavisado. Diante disso, não temos mais dúvidas sobre a condição de a obra marxiana (1840-1846) ter se tornado uma obra clássica na crítica moderna da religião e ainda manter-se atual nos dias de hoje. Quanto mais avança a lógica do Capital na configuração das religiões no século XXI e quanto mais as religiões se comprazem nessa configuração burguesa delas mesmas, mais a crítica marxiana é atual e necessária num procedimento desmistificador das “pretensões alienantes” dos discursos religiosos.

CONCLUSÃO

Em outros termos e para falar com clareza, a concepção cristã do mundo é hoje essencialmente *política*; ela vive dessa maneira, ela só se torna eficaz desta forma; entretanto, a teoria, de forma semelhante à prática, se situa em outro plano: o da abstração teológico-metafísica”

Henri Lefebvre

A título de conclusão, faremos algumas observações gerais sobre as consequências da crítica marxiana para um debate mais geral sobre a religião e a fé correspondente às experiências religiosas. Historicamente as religiões evoluíram de sistemas de explicação mítica do mundo, como parte integrante da cultura e da produção da vida dos grupos humanos. O comportamento, inicialmente mágico, não busca a atribuição de sentido, mas busca sobreviver em um mundo sem sentido. O comportamento religioso, por sua vez, é a primeira expressão de um processo de racionalização que procura construir uma relação de sentido (GODELIER, 1974). Com a divisão da sociedade em classes antagônicas, esses sistemas de crenças religiosas passam a se acomodar no terreno da luta de classes, confundindo-se com a própria ideologia, ou seja, como forma de dominação destinada a justificar e perpetuar uma certa ordem, justificando-a e legitimando-a (MARX & ENGELS, 2007). Não se trata de atribuir à classe dominante o caráter maquiavélico de se utilizar da religião para atingir fins particulares (o que aconteceu em vários momentos da história). O que ocorre é que o elemento religioso, que se desenvolveu antes e como “espaço próprio” (a velha tentativa de autonomia ideológica), adquiriu uma nova funcionalidade a partir da divisão da sociedade em classes. Uma questão determinante para compreender e criticar o fenômeno religioso hoje é: Por quais mediações individuais esse fenômeno opera e qual a razão de sua imensa eficiência? Respondemos a questão a partir de algumas idéias de Freud e Marx, em caráter meramente conclusivo do trabalho até aqui percorrido. Os seres humanos têm em seu psiquismo um elemento básico que busca o prazer e procura evitar o desprazer, pelo menos em Epicuro e Freud é assim. As sociedades humanas se organizaram a partir de uma árdua luta contra a natureza, colocando parte dela

sob seu aparente controle através do trabalho. No entanto, uma considerável parte da natureza foge ao controle humano, como provam as tragédias naturais, mas principalmente a inevitabilidade da morte. Isso acaba por provocar nos seres humanos uma enorme sensação de insegurança, como se fôssemos joguetes nas mãos de forças aleatórias, poderosas e sem nenhuma racionalidade aparente. A primeira forma de defesa colocada em prática é a transformação dessas forças naturais em seres conhecidos, como animais, e, com o tempo, como seres mais próximos dos seres humanos. Freud, em seu *Futuro de uma ilusão*, nos apresenta esse mecanismo dessa forma: “Contra esse violentos super-homens externos podemos aplicar os métodos que empregamos em nossa sociedade; podemos tentar conjurá-los, apaziguá-los, suborná-los e influenciá-los, assim, despojá-os de uma parte de poder” (FREUD, 1979, P.96-97). Agindo dessa maneira, consegue-se um alívio; nas palavras de Freud, uma “espécie de consolo”, mas isso “não dá a dimensão do processo psicológico envolvido” (KÜNG, 2006, P.112). Ainda segundo Freud, devido à impressão esmagadora que causam, aliada ao fato de que essa ansiedade diante do desconhecido se vincula a dúvidas primordiais sobre nossa origem e destino, fazem com que os seres humanos projetem uma figura mítica de um “pai protetor”. O vazio de sentido sobre de onde viemos só é suplantado pela ansiedade sobre o futuro e pelo desconhecido. Ao se produzir um “criador mítico”, procura-se resolver a inquietante sensação de que o destino navega num mar caótico, “uma providência benevolente que só aparentemente é severa e que não permitirá que nos tornemos um brinquedo das forças poderosas e impiedosas da natureza” (FREUD, 1979, p.98). Não é preciso muito esforço para perceber que tal mecanismo psicológico, com indiscutíveis efeitos aliviadores e consaladores, acaba por se tornar bastante funcional como instrumento ideológico. Para nós isto é definitivamente claro na última parte do trabalho quando trabalhamos *A Sagrada família* e *A ideologia alemã* de Marx e Engels. Primeiro, que a condução do destino passa a ser atribuída a um ser superior, que o faz em nosso nome e para o nosso bem, ainda que por caminhos tortuosos que se voltam, muitas vezes, contra nós (DAWKINS, 2007). Segundo, que isso permite que se estabeleça a relação de amor e ódio que constitui a base daquilo que Hegel denominou de “Dialética do senhor e do escravo” (HEGEL, 1992, p.130), que nos leva a indentificar como protetor aquele que nos oprime. Não é por acaso que as primeiras civilizações que emergem da sociedade de classes identificam em suas elites o poder econômico e religioso fundidos na figura de um patriarca ou rei. Nada mais adequado que a classe dominante se considerar representante desse ente superior e todo poderoso, que nos oprime para o nosso próprio bem. Numa afirmação de um teólogo: “Aos ricos

poderosos não basta a riqueza e o poder. Eles necessitam que alguém lhes diga que a riqueza e o poder são dádivas dos deuses... Assim se cria a religião dos poderosos” (ALVES, 1985, p.67). A consequência direta para Freud e Marx é que o preço que se paga pelo “alívio existencial” é a alienação. Projetar aquilo que é humano para algo além do humano, nas palavras de Feuerbach. Outro decide por nós, um outro traça os caminhos e descaminhos que nos conduzirão. A história se fetichiza e os sujeitos concretos acabam por se tornar “espectadores submissos”, mesmo agindo religiosamente ou porque agindo religiosamente a uma ordem incompreensível. Resta-lhes crer e esperar por melhores tempos, que virão como recompensa por sua passividade e subserviência. É interessante a coincidência dos termos de Marx e de Freud (tema melhor trabalhado no excurso que está após essa conclusão, tendo como referência o pensador marxista e psicanalista Slavoj Zizek) sobre o tema da religião. O pai da psicanálise, ao tratar da religião, chama-a de “ilusão”, enquanto Marx afirma que, quanto mais o “processo de alienação” se intensifica e as idéias antigas perdem sua correspondência com a realidade das relações sociais, mais elas passam a ser, paradoxalmente, valorizadas deliberadamente. Entendemos que, para Marx, a forma encontrada de manter como aceitas certas idéias que perdem a correspondência que antes estabeleciam com a realidade é torná-las mais “sagradas”. Aqui é onde Marx e Freud são mais importantes numa crítica da religião hoje, num país como o Brasil. Vemos a todo instante em certas igrejas, e nas televisões e rádios, como um “demônio” pode ser o causador do desemprego e de vários outros infortúnios que assolam os pobres. Ora, já sabemos há muito tempo que esta entidade não existe fisicamente (tese atestada até por teólogos mais esclarecidos!) e que jamais poderia ser causador de nenhuma mazela social criada pelo próprio capitalismo enquanto sistema. Mas, no seio de uma crise, própria de um sistema como do Capital, se torna compreensível que intensifique um surto de “espiritualismo” ou “esoterismos” vários, assim como inúmeras formas de “misticismos” (PIERUCCI & PRANDI, 1996, p.59-91).

A nossa leitura da crítica moderna da religião na obra marxiana tem clareza de uma coisa: a fé, assim como a religião, é uma “ilusão” não porque é falsa, mas porque é o “desejo” que procura alívio, ainda que ao preço de uma brutal e sutil alienação (Epicuro; Luciano de Samósata, Voltaire e Feuerbach são precursores de tal posição). Defendemos que o nosso pensamento deve ser científico, não porque seja menos produto do desejo, mas porque, partindo dele, não podemos temer a inquietação e o desconforto, pois sabemos que apenas a concretude do mundo e nossa ação consciente sobre ela poderão realizar nossos sonhos de um mundo mais humano, justo e, em sentido marxista, socialista. De qualquer

maneira, está nos próprios seres humanos a capacidade de sua emancipação, ou da continuidade de sua dominação, não em qualquer outro lugar. Uma frase de Freud, que temos certeza, Marx assinaria em baixo: “Não, nossa ciência não pode ser uma ilusão. Ilusão seria imaginar que podemos conseguir em outro lugar, o que a ciência não pode nos dar” (FREUD, 1979, p.101). Não tomemos esta frase como uma forma de positivismo científico ou coisa do gênero, mas uma perspectiva de análise da realidade objetiva, buscando compreender suas contradições e seus movimentos próprios. Temos clareza de que uma postura crítica diante da religião (como foi a de Marx) não pode aceitar como premissa um *credo qua absurdum*, mas exigir como ponto fundante uma postura científica, por mais penosa e exigente que seja tal postura. Por mais que desagrade a crenças estabelecidas de qualquer ordem. Concluindo em definitivo, entendemos que nossa base epistêmica segue o que afirmaram Marx e Engels (e que seria assinada por Freud, sem problemas) no volumoso manuscrito *A Ideologia alemã*: “Ali onde termina a especulação, na vida real, começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens. As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem de tomar seu lugar” (MARX & ENGELS, 2007, p.95). O grau absurdo de mistificação religiosa, que marca indelevelmente o mundo contemporâneo ordenado pela lógica do Capital, deu razão à crítica marxiana da religião.

EXCURSO II: FETICHISMO, RELIGIÃO E O SIMBÓLICO: NOTAS BREVES SOBRE MARX E A RELIGIÃO PÓS-1846. UMA LEITURA À SOMBRA DA PSICANÁLISE DE SLAVOJ ZIZEK

O nosso breve texto tem por inspiração a leitura de um ensaio do filósofo Slavoj Zizek, intitulado: “O segredo da forma-mercadoria: por que Marx inventou o sintoma?”. O presente texto é um capítulo do livro: *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan*. Zizek nos despertou a atenção para essa relação entre o conceito de fetichismo no *Capital* de Marx e o discurso religioso. O discurso religioso é uma “espécie de sintoma” do movimento do Capital. Diz o filósofo de Liubliana ao definir a palavra: “O sintoma no sentido estrito é esse elemento particular que desmente o Universal de que faz parte” (ZIZEK, 1991, p.139). Esta frase nos levou longe na interpretação do papel do discurso religioso contemporâneo e sua “suposta eficácia”. Só que a nossa base de interpretação analítica prioriza a obra de Marx e de alguns marxistas no intuito de entender criticamente a religião.

A obra de Marx tem uma raiz direta em uma crítica severa à religião cristã. A “ateologia de Feuerbach” (ONFRAY, 2007) constitui um ponto de ruptura, de deslocamento, de que é tributária toda a concepção elaborada por Marx. Alguns marxistas estudiosos do itinerário intelectual de Marx – é esse o caso do Althusser - quiseram introduzir um “corte epistemológico” entre as obras da juventude e as obras da maturidade, para eliminar essa filiação que lhes parecia lançar uma sombra sobre a cientificidade do pensamento marxiano, sendo mais específico, sobre a cientificidade da crítica da economia política. Mas, como nos lembra Mészáros, só se pode introduzir tal corte à custa de uma considerável censura e com algumas mutilações de textos importantes dos primeiros anos intelectuais de Marx (MÉSZÁROS, 1981). Assim, Althusser aconselha que se salte do capítulo I do *Capital*, em que há um compromisso de Marx com Hegel e Feuerbach, um compromisso que visa uma espécie de “dogmática” e que acreditamos hoje, depois de toda uma tradição crítica que começou com Edward Thompson chegando aos dias atuais na crítica de Terry Eagleton, estar completamente superada. Mas reconhecemos que fez história entre os marxistas brasileiros nos anos 60 e meados de 70 do século passado⁵⁶.

⁵⁶ Para um estudo bem situado nas fontes sobre a recepção da obra de Althusser entre a intelectualidade brasileira nos anos 60 e 70, ver o ensaio importante de Décio Saes, intitulado: *O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira*, que foi publicado na *História do marxismo no Brasil*, volume III. Ao longo texto (o ensaio tem 110 páginas!), temos um mapeamento exaustivo daqueles

Entendemos, a partir de Zizek, que é necessário recordar que a crítica do fetichismo como “ilusão alienante de autonomia em relação ao objeto que lhe deu origem” (ZIZEK, 1991, p.144) é a crítica fundamental a “coisa monetária” como equivalente geral para fazermos uma espécie de “transposição” para a economia política da crítica da religião operada por Feuerbach e Marx.

Na *Essência do cristianismo*, Feuerbach introduziu uma crítica da “ilusão religiosa” muito próxima da perspectiva de Freud (ZIZEK, 1991). A religião é uma realização imaginária de desejos, ou melhor, como nas palavras de Feuerbach: “A confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor” (FEUERBACH, 1988, P.56). E, no entanto, a diferença entre Freud e Feuerbach é decisiva. Para este último o homem projeta a sua “essência” fora de si, objetiva-a num ser imaginário, transfere para um deus o que lhe é próprio. O fim da religião, a sua eliminação, é pois um programa da consciência de si que permitirá ao homem tomar de novo posse do seu ser alienado. O sujeito humano está cindido pela ação da teologia e deve eliminar a cisão através de uma “consciência de si alargada”, integrante (BERTRAND, 1979). Esta reapropriação assemelha-se à psicanálise. Trata-se de retomar o que é transferido, de remeter os fantasmas para a sua fonte, numa palavra, de tornar o “ego senhor na sua própria casa”, para usar a imagem doméstica lembrada por Zizek. Mas assemelhar-se não significa ser a mesma coisa. A descoberta freudiana não deixa menores esperanças ou, se preferirmos, é mais pessimista em relação às pretensões de superação da clivagem do sujeito, do que a da leitura de Feuerbach. Aquilo que Freud designa como “castração” é a marca no sujeito de uma “mancha cega”, não redutível, a cujo propósito, precisamente, se celebram os “mistérios da religião”, mesmo que não se trate de mistérios tão misteriosos assim. Dando um pequeno salto nessa discussão Feuerbach/Freud, podemos perceber na crítica marxiana sobre o “fetichismo” uma fortíssima dimensão de subversão nessa reflexão sobre a ideia de ilusão. É o menosprezo da relação, escondido sob o invólucro das coisas, que determina o fetichismo. O imaginário do feitiço é, por sua vez, determinado por uma fase do modo de simbolizar, de fazer permutas, de entrar em relação (ZIZEK, 1991; SAFATLE, 2009). É um efeito do simbólico na fase do “circulante universal”, do regime monetário das trocas. Tal como o “fetichista sexual” prefere um fantasma à realidade da

intelectuais brasileiros de várias áreas do conhecimento que tiveram contato com a obra do pensador marxista francês. Pela ampla simpatia do autor do ensaio com a obra de Althusser, sentimos no final do texto uma “pontinha” de saudade dos anos “áureos” da influência althusseriana na vida mental brasileira. O que, para nós, em nada compromete o rigor e a importância do trabalho para uma boa historiografia do marxismo no Brasil.

diferença dos sexos, assim o “fetichista econômico” prefere um fantasma à realidade da relação. Em Marx, a crítica do fetichismo em economia é também a crítica do feitiço da economia, a “crítica do fato econômico como feitiço”. Sob a “aparência fantástica” dos fatos escondem-se relações, eis a grande tese de Marx no volume I de *O Capital*. Segundo Zizek, um certo “marxismo ortodoxo economista” deixou-se contaminar pela crença no “fato econômico”, voltando os seus argumentos para a “coisa financeira”, sem tirar todas as consequências políticas da relação entre o imaginário e o simbólico, que atuam na “dialética social” (ZIZEK, 1991, P.131-135). Porém, nos alerta o mesmo Zizek, a transposição econômica da crítica religiosa de Feuerbach deixa um impasse na tese marxiana que só a descoberta freudiana pode enfrentar: o da “perda” que o sujeito sofre ao ter acesso ao simbólico (a relação). Zizek está plenamente consciente que, nessa relação Feuerbach/Marx/Freud na crítica do fetiche religioso, surge uma questão inteiramente nova e interessante para os nossos propósitos de estudar a religião na sociedade capitalista, a saber, como será possível uma “sociabilidade ateológica”?

É importante recordar que, através da ruptura histórica introduzida por Feuerbach, o marxismo emergiu precisamente a partir de uma crítica sócio-política da religião cristã/judaica, portanto de uma “ateologia plenamente secularizada”. Ter isso presente é tanto mais necessário quanto a análise do fetichismo como ilusão alienante é antes um modo de fazer a transposição para a economia política da crítica religiosa operada por Feuerbach, ressaltando sempre as devidas proporções. Nada se ganha em apagar, com supostos cortes epistemológicos habilmente dispostos (Althusser), essa filiação teológica, ou melhor, ateológica ao pensamento de Marx. O risco de fazer do marxismo uma “tecnologia da relação econômica”, ignorando as premissas dessa filiação, é um reducionismo que em nada ajuda na crítica marxiana da religião hoje. Assistimos nos dias atuais um desfile midiático de religiões que mais parecem “fetichismo econômico ambulante”, mas acreditamos que uma crítica mecanicista do tipo “base econômica/religião” não nos arma suficientemente de instrumentos analíticos adequados para uma crítica marxiana radical desse fenômeno religioso. Percebemos que *O Capital* (Volume I) de Marx e a leitura de Slavoj Zizek sobre “*o segredo da forma-mercadoria*” têm uma relevância numa crítica contemporânea da religião mercantilizada ao extremo. Zizek nos traz uma leitura marxiana filtrada pelas necessárias participações de Feuerbach/Freud, e isto é o novo numa crítica materialista da religião hoje.

Em *A essência do cristianismo*, Feuerbach introduzia uma crítica da ilusão religiosa que está muito próxima das posições freudianas sobre o tema. Tanto para Feuerbach como

para Freud a religião seria a “realização imaginária de desejos” ou “confissões públicas de segredos de amor”. Mas Feuerbach insiste numa cisão: a religião é um “corte” do homem de si próprio; corte este que separa o homem de sua própria essência. Com efeito, Deus, que se apresenta como um outro, não é mais que o homem separado de si mesmo, tornado estranho a si próprio. De fato, Feuerbach afirma que o homem começa com o projetar de sua essência fora de si, e tornando-a um objeto estranho a si. Ele tem como objeto o seu ser na forma de um outro ser. Sabedoria, vontade, justiça, amor, tudo isto são atributos infinitos que constituem o ser próprio do homem e que este projeta fora de si, que objetiva num ser fantástico, puro produto de sua imaginação, a que dá o nome de Deus. É, portanto, a “carência da consciência de si” (ZIZEK, 1991, P.140) que funda a religião. É a clivagem do sujeito que está na base de toda religião, para o pensador alemão. A religião é a relação do sujeito consigo próprio, mas como se se tratasse de um outro ser. Ora, essa “transferência”, para usar um termo freudiano, implica um domínio. O homem obedece a uma lei imposta por outro e que lhe é absolutamente exterior. A operação feuerbachiana, a “redução antropológica”, inscreve-se, portanto, como uma retomada, uma reapropriação pelo próprio “ser alienado” de sua essência. Em tese, podemos entender que apenas um “progresso da consciência de si” restituirá como subjetivo o que era pensado como objetivo. O que era contemplado e adorado como Deus é agora reconhecido como humano. Assim, Feuerbach propõe as vias de uma superação da cisão. O que era prometido no além, só tem sentido na terra através da “reapropriação subjetiva das projeções transferidas”, lendo Feuerbach numa chave freudiana, como nos sugere Zizek. Se Deus é apenas o “próprio alienado” do homem, se a religião é apenas a cisão do sujeito de si próprio, é possível ao homem suprimir a religião, tomando consciência da “sua essência secreta”, dos seus “tesouros escondidos”, dos seus “pensamentos mais íntimos”, dos seus “segredos de amor” (FEUERBACH, 1988, p.56).

Já podemos perceber até aqui o que aproxima a leitura de Feuerbach daquilo que está em questão na obra de Freud sobre o significado da religião. Só lembrando, a partir do texto de Zizek, que a leitura crítica freudiana da religião deixa bem menos esperança hermenêutica que a de Feuerbach, quanto àquilo que seria uma superação da “clivagem” presente no sujeito religioso. Segundo Zizek e Safatle, aquilo que é apontado em Freud como castração é a marca no sujeito de uma “mancha cega”, de uma mácula, pela qual o sujeito sofre uma perda proveniente de uma zona em que foi produzido, transferido, não regressa a ele, sejam quais forem as reviravoltas da consciência de si. A teologia é o saber que se origina nessa clivagem do sujeito; é uma espécie de “teoria da exploração

socializada das clivagens no sujeito”. Ora, a posição de Feuerbach sobre a eliminação da cisão, sobre a retomada e a anulação do religioso, é de uma importância política que não escapou ao jovem Marx e ao velho Engels, e que, ainda hoje, não pode ser minimizada, já que a “crítica ateológica” de Feuerbach é uma matriz da crítica da economia política efetuada pelo Marx do *Capital*. Uma lembrança importante: se Marx se opõe a Feuerbach nas célebres *Teses* de 1845, não é sobre a questão da cisão. Muito pelo contrário, pelo menos de início é partindo deste conceito que Marx aponta para a “resolução comunista”. A oposição a Feuerbach não versa sobre a abolição da cisão, portanto sobre a possibilidade de uma “sociabilidade ateológica”, mas sobre o alargamento levado a efeito por Marx, a saber, do registro do imaginário, a que se limitava a Feuerbach, ao do simbólico, isto é, da relação, da conexão, da troca (ZIZEK, 1991; SAFATLE, 2009). Ao criticar a idéia de uma essência humana projetada, transferida pelo imaginário religioso, Marx apresenta o sujeito como o “conjunto das relações sociais” em que está inserido, apresenta portanto o sujeito como “um efeito do simbólico” (ZIZEK, 1991, p.76), isto é, da conexão com os outros, da relação, da troca. O próprio subjetivo não é uma substância reservada, fechada em si mesma, mas um “núcleo de metabolismo”. A crítica de Marx a Feuerbach não se refere pois a possibilidade de superar a cisão através da consciência, mas consiste em alargar à determinação sócio-metabólica aquilo que era apontado por Feuerbach só no registro do imaginário. Em vez de dizer, à maneira de Feuerbach, segundo a qual os seres imaginários são apenas o reflexo fantástico do nosso próprio ser, Marx situará a alienação e o domínio precisamente no registro sócio-material. Exatamente, ao estender ao simbólico a alienação imaginária de Feuerbach, Marx se depara com a “reificação” e o “fetichismo”. A tese básica de Marx na crítica a Feuerbach é: o sujeito humano não se aliena de si próprio só com a submissão aos deuses, mas, antes de mais nada, através da sua relação com o Estado burguês, com a propriedade e com o fetichismo da mercadoria. Passagem da crítica de Deus à crítica do dinheiro, eis como o tema da religião aparece negativamente no primeiro volume de *O Capital*. O dinheiro, essência estranha separada do homem, do seu trabalho, essência estranha que o domina e que ele adora. Mediante o aparecimento de um “produto simbólico universal” como a moeda, a troca das atividades e dos produtos, e a relação recíproca dos indivíduos apresentam-se-lhe como uma coisa independente e estranha. O equivalente geral torna-se um intermediário estranho, um “terceiro independente”. Os atributos próprios à atividade humana são transferidos para este mediador. Segundo Zizek, Marx toca aqui em algo que parece decisivo e que ele próprio não pode aprofundar, algo que faria da alienação “um efeito do próprio simbólico” (ZIZEK, 1991, P.77).

Mais uma vez Zizek interpreta Marx com uma chave freudiana e lacaniana. Seguindo esse raciocínio do pensador esloveno, é possível ligar esse efeito, analisado por Marx com o que Lacan diz do simbólico (ficando claro que não aprofundaremos este conceito em Lacan em todos os seus desdobramentos), concebido explicitamente como nexos, como relação concreta⁵⁷. Segundo Vladimir Safatle, o “simbólico em Lacan introduz um terceiro elemento, que pode ser chamado de mediação. Essa mediação é da ordem de uma lei. Mas por outro lado, a propósito dos efeitos do simbólico como relação, Lacan é levado a dizer que o inconsciente é no sujeito uma cisão do sistema simbólico, uma limitação, uma alienação” (SAFATLE, 2006, p.100). Segundo Zizek, por trás do problema do fetichismo está a questão do “terceiro simbolizante”. O fetichismo é apenas a vertente imaginária da “reificação do símbolo” induzida pela permuta no momento do equivalente universal. Notamos que a superação do fetichismo, que Marx considera no plano das trocas econômicas, toca numa questão importante: o poder, a lei, o transcendental na relação. É notório neste momento onde quer nos levar Zizek, a saber, que a crítica do fetichismo da mercadoria em Marx não é suficiente como “fundação ateológica da relação social” (ZIZEK, 1991, p.148). É preciso articular dialeticamente o discurso psicanalítico do simbólico/real (Freud/Lacan) com a perspectiva sócio-econômico do fetichismo da mercadoria marxiano para termos uma crítica consistente e suficiente do fenômeno religioso na era do Capital. Na linha do pensador esloveno, aquilo que Marx descobre no plano da relação econômica como mais-valia, no capitalismo remete para uma subordinação muito mais geral e que não é essencialmente econômica (sentido restrito de econômico). É a questão do “hierárquico simbólico” lacaniano que aí se acha implicado. Ora, é na questão desse “hierárquico simbólico”, num sentido que a psicanálise tem melhores condições de precisar, que está uma questão chave para ampliarmos a capacidade crítica do conceito de fetichismo marxiano, assim pensa o esloveno. Digamos que a mais-valia econômica seria um caso particular de uma compensação que remete para a dimensão teológico-política de toda a relação social em que está inserido o discurso religioso. Numa relação dialética entre a crítica marxiana da economia política e o discurso psicanalítico, percebemos como a posição ateológica de Marx visa a reapropriação do simbólico, isto é, da conexão e da relação. A ruptura marxiana na crítica moderna da religião, a partir de Feuerbach, está nesta passagem do imaginário ao simbólico: o homem não é uma essência

⁵⁷ As referências ao conceito de simbólico em Lacan foram retiradas de uma obra intitulada: *A paixão do negativo: Lacan e a dialética* de autoria de Vladimir Safatle, mais precisamente o capítulo: *Configuração do recurso lacaniano à noção de intersubjetividade*.

imutável, que se perde projetando-se para fora, mas “o conjunto das relações sociais” (MARX & ENGELS, 2007, p.534). Em linguagem psicanalítica de Zizek: “Denunciar o fetichismo equivale a encontrar por detrás de uma formação imaginária uma relação simbólica estruturante”. O imaginário do valor (a valorização fantástica da mercadoria ou da moeda) é regulado pelo simbólico, pois que atrás da aparência de uma objetividade do valor se dissimula uma relação social. A ilusão fetichista é inseparável de um certo modo de produção e de troca, isto é, de um certo modo de simbolização; ela pressupõe que as relações entre pessoas são mediadas pelo valor de troca e que a circulação de um equivalente geral (a moeda, por exemplo), ao dar uma expressão comum e universal ao valor das mercadorias, esconde as relações sociais dos produtores. Assim, a ilusão fetichista é o imaginário específico que corresponde à “simbolização monetária de tipo equivalente geral” (SAFATLE, 2006, p.83). O fetichismo econômico é apenas um caso dos “efeitos do simbólico”, e não seria correto limitar a sua análise e denúncia da política à ilusão banal, segundo a qual as mercadorias teriam um valor em si. Ao chamar a moeda de “produto simbólico universal”, Marx nos chama a atenção para a problemática da sociabilidade da ilusão monetária, como se essa fosse a mais decisiva das ilusões, aquela a que está amarrada a questão do poder.

A questão do fetichismo nos remete ao problema de saber como é que os sujeitos alienam a sua relação social sob “forma de objeto”, isto é, como é que a relação simbólica, instaurando uma ordem-terceira, uma mediação universal, produz a dependência dos sujeitos (SÈVE, 1978). Nesta via do fetichismo, como retorno de domínio sobre o sujeito por parte dos produtos simbólicos universais, não se encontra tanto o fetiche sexual como a questão do “terceiro” e da lei (LACAN, 2005). A alienação descrita por Marx não é mais um certo domínio produzido pela troca universal das atividades; a relação recíproca entre os indivíduos apresenta-se-lhes como uma coisa estranha e independente. Segundo Zizek, essa coisa é o “produto simbólico universal”. Torna-se um intermédio estranho, um terceiro, potência independente, um “autêntico deus”. O corte aprofunda-se com este mediador. A alienação em Marx é, portanto, uma alienação induzida pelo simbólico, um efeito do simbólico sobre o sujeito. Por esta via chega-se a Lacan (ZIZEK, 1991; SAFATLE, 2009). Quer se trate da religião, da sexualidade ou da economia, o fetichismo é sempre valorização ou sobre-valorização (Lacan) de uma coisa, em oposição à relação entre pessoas (Marx). Na linha de Zizek e Safatle, eis o esquema Marx-Freud-Lacan no entendimento e prolongamento do fetiche: O fetichismo religioso é a coisa do seu adorador, não do seu senhor; o fetichismo econômico é não ver que o valor é uma relação

social das pessoas entre si, e não um atributo fixo das mercadorias; o fetiche sexual é um “pequeno detalhe” sobre-valorizado, que substitui uma pessoa, ou aquilo que lhe falta. Para justificar a transposição do termo fetiche para campos tão diversos, há que procurar justamente o núcleo comum de uma reificação e de uma insistência alienante na coisa. O fetichismo é o meio para ligar o imaginário ao objeto, para agarrar-se ao real, para investi-lo, mas sem passar através da relação entre pessoas, isto é, da relação simbólica que supõe uma regulação em relação a uma alteridade, por conseguinte um efeito de transcendência.

Somos tentados a afirmar que este processo de fetichismo, descrito acima, é o que está acontecendo nos dias atuais com um certo tipo de religiosidade pentecostal no Brasil. O imaginário de uma população muito pobre, no nosso “capitalismo tupiniquim” é ligado ao objeto (as coisas desejadas, como carro, casa, emprego, etc.) por um “discurso fetichista” que transforma tudo como num passe de mágica⁵⁸. Para Marx, aquilo a que o fetichista da mercadoria não tem acesso é a relação entre as pessoas que efetuam a troca, já que ela é dirigida pela lei que regula as permutas. Em vez de considerar o valor como homogeneidade, que regula a permuta das atividades entre as pessoas, portanto, como um “resíduo, um pacto simbólico” (Lacan), o fetichista econômico isola o preço da coisa. É justamente para além de um reconhecimento do outro e da relação com ele que se situa essa entrada fetichista na coisa sobre-valorizada, já o acesso à relação simbólica pressupõe “a travessia de uma perda” (SAFATLE, 2009, p.47). Segundo Slavoj Zizek e o filósofo lacaniano Vladimir Safatle, se tivéssemos que “forçar” uma analogia entre o fetiche em Freud e o fetiche em Marx, poder-se-ia afirmar que o vazio que o fetiche econômico preenche e esconde é precisamente aquilo que as relações entre pessoas, as trocas de atividades vitais têm de transcendental. Mas é justamente nesta transcendentalidade das permutas, afirmam os autores, que se situa a “mais-valia”. Ela não diz respeito à economia política exclusivamente, mas ao “poder social” em geral. Afirma o esloveno: “A mais-valia é, no campo da economia, a parte da estruturação teológico-política de toda a relação social; a mais-valia é teocrática” (ZIZEK, 1991, p.151). Esta leitura de Zizek não é uma provocação de psicanalista lendo *O Capital*, mas uma afirmação bem ao gosto de Marx. A mais-valia como um deus judaico-cristão não tolera concorrência, a sua adoração tem que ser única. Aquilo que Marx afirmou ser o capital, o filósofo lacaniano desloca para a mais-

⁵⁸ Em hipótese alguma queremos fazer aqui uma análise superficial desse fenômeno religioso contemporâneo brasileiro, a saber, o pentecostalismo. A presença constante do discurso sobre o dinheiro e a ideologia das resoluções de mazelas sociais via orações e dízimos nos grupos pentecostais remetem-nos à perspectiva crítica marxiana da religião elaborada ao longo do trabalho. Para melhor análise do fenômeno pentecostal brasileiro, remetemos ao trabalho coletivo intitulado *Nem anjos nem demônios: interpretação sociológica do pentecostalismo*, organizado por Alberto Antoniazzi na década de 90.

valia e mantém o seu sentido “teológico-simbólico”. O que percebemos na leitura que Zizek faz do *Capital* de Marx, mais precisamente do volume I, onde está o “fetichismo da mercadoria”, é uma tentativa de aproximar Marx e Freud e de demonstrar uma “faceta psíquica” da obra clássica de Marx. O conceito de fetiche não pode ser explicado unicamente pela economia, mas ele tem um caráter simbólico (sentido lacaniano) e que já estava em latência na escrita marxiana quando ele retira o conceito do âmbito teológico-religioso. Para uma pesquisa sobre religião e comportamento religioso nos contornos contemporâneos do capital, uma observação como essa de Zizek é de fundamental importância para sairmos da cilada acadêmica de um mero “elogio do religioso” (leitura muito comum entre sociólogos e antropólogos da religião nos dias atuais e, mais recentemente, dos cientistas da religião), destituído de uma dimensão crítica mais profunda e da percepção das relações entre religião e economia, sem reducionismos. Assim como há um elemento psíquico na economia, há um elemento econômico na religião. O fetiche seria a palavra “econômico-psíquica” relevante no entendimento correto do apelo religioso e de sua recorrência econômica da prosperidade e de uma relação “libidinosa” com as coisas (carros, casas, casamento, emprego, etc.). Em última instância, a relação fetichista é uma relação de dominação, seja ela econômica ou religiosa. Marx, Freud e Zizek estão de acordo com essa leitura.

Notamos na leitura que faz Zizek do conceito de fetichismo marxiano um tema polêmico (pelo menos para os marxistas), a saber, de que a crítica do fetiche em Marx não o coloca como um mero “anti-religioso”, mas o faz entrar numa certa tradição judaica de leitura da figura do “ídolo” e a negação de sua adoração. Os que se espantam com um aparente “anti-hebraísmo” de Marx não souberam ver que a crítica do dinheiro, embora implique uma crítica do hebraísmo, é feita, no entanto, segundo um “esquema” judaico. Assim acredita Zizek. Marx denuncia o fetichismo da moeda, segundo uma figura perfeitamente comparável à “crítica da idolatria”, que constitui uma viga mestra da teologia judaica. Segundo Zizek, a descoberta marxiana da “relação de legislação simbólica das alteridades por trás do véu das projeções fantásticas, isto é, a lei de trocas por trás do fantasma do valor” (ZIZEK, 1991, p.157), não é estranha à herança hebraica, à crítica da idolatria. A cólera iconoclasta mosaica, que despedaça imagens nas quais os “maus crentes” imaginam representar o “Deus-único de Israel”, prolonga-se e seculariza-se completamente na crítica marxiana do fetichismo, eis a tese de Zizek. O que pode significar, seguindo o raciocínio de Zizek, o seguinte: aquilo que tu tomas por um deus, essa imagem visível no meio do templo, é apenas o produto da tua própria elaboração e,

sendo assim, não pode nos dominar. Na crítica do fetichismo monetário intervém precisamente um gesto semelhante: aquilo que é considerado um valor em si é apenas um trabalho da mão e da inteligência humana. O seu valor sacro, a sua força enigmática, o seu prestígio derivam somente do trabalho humano que aí se cristalizou. Embora Marx critique o judaísmo, e nós sabemos com que radicalidade o faz (basta lembrar o ensaio *A questão judaica*); e embora compare o dinheiro ao deus judaico; nem por isso a crítica do fetichismo deixa de inscrever-se na denúncia dos ídolos de que o judaísmo antigo é promotor. O fato de a crítica feuerbachiana da religião ter sido retomada e criticada para além do campo religioso por Marx, sendo o mesmo Marx de tradição judia, deve fazer-nos refletir (CLEMESH, 1998). Há toda uma vertente do gênero teórico de Feuerbach que vai no sentido de uma crítica dos ídolos e da separação projetiva cuja exigência o judaísmo tinha já inventado e perpetuado como elemento central de “culto verdadeiro a Deus”. Com efeito, a transcendência alienada do eterno dos hebreus, se é verdade que estabelece uma “clivagem” radical e um domínio que parece o cúmulo da alienação, impede também, com a falta de toda a figuração, que o imaginário passe para o lado clivado. Se o eterno judeu é “estranho”, não é, por definição, “fantástico”. O fantástico está no ídolo. A crítica judaica do fetichismo religioso não coincide certamente com a posição feuerbachiana, a qual denuncia a “transferência” para a divindade daquilo que é apenas a “intimidade inconsciente do crente” (ZIZEK, 1991, p.141). No entanto, o fato de o ídolo ser apenas um produto, desprezado como tal, da atividade humana, fato de o “idolatrar”, julgando adorar deus, não faz mais que prostrar-se diante da obra das suas mãos, isto é, diante daquilo que ele próprio produziu, não leva com certeza o judeu a negar a existência de Deus, mas pô-lo como completamente “Outro”, como “irrepresentável”. O “Eterno” torna-se um “lugar metaforizável” (ZIZEK, 1991), um espaço que não pode deixar de subtrair-se continuamente ao trabalho do “imaginário”. Doravante, o judaísmo marca uma espécie de “clivagem irreduzível”. O “Eterno” é estranho, mas não fantástico (CLEMESH, 1998). É esta a diferença relativamente ao antropomorfismo cristão. Mas é justamente a partir do cristianismo que a crítica feuerbachiana é possível. Com o cristianismo, a identificação de Deus com o homem, a humanidade de Deus, abre o caminho para viragem. Não é o homem que é a imagem de Deus, mas o contrário. “A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo” (FEUERBACH, 1988, p.55). A partir desse momento, esta viragem leva a crer superável a “clivagem”. O homem pode reintegrar-se à sua “essência”, que alienava numa divindade estranha, pode reencontrar a transparência, a “consciência de si”, pode deixar de estar separado de si próprio. Feuerbach crê poder ter

resolvido a “clivagem do sujeito”, reintegrando na consciência de si o que estava transferido para Deus. Isto pode significar que já para o judaísmo todo imaginário pode e deve regressar ao sujeito, o que impede que a clivagem seja irreduzível.

A título de conclusão, podemos afirmar o seguinte: o fim das imagens é a superação do “substituto”. A lógica da substituição, da equivalência, do “em lugar de”, perpetua o valor e o desejo (SAFATLE, 2006, p.101). O “equivalente simbólico” acaba por tomar o lugar daquilo que não pode apresentar-se, seja de um “não-real” que constitui buraco e vazio, seja o real da própria coisa, antes de toda a representação. O signo é o fetiche, como aquilo que está em lugar do que não pode tornar-se presente, e é testemunha de algo talhado nitidamente pela simbolização (BERTRAND, 1989).

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV.** *El marxismo y los estudios clásicos* (trad. Ramón L. Domech). Madrid: Akal Editor, 1981.
- ABENSUR**, Miguel. *A utopia socialista: uma nova aliança entre política e religião*. In: O novo espírito da utopia (trad. Urias Arantes e outros). São Paulo: Editora da UNICAMP, 1990.
- ABENSUR**, Miguel. *A democracia contra o Estado: Marx e o momento maquiaveliano* (trad. Cleonice Paes Barreto). Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- ALTHUSSER**, Louis. *Pour Marx*. Paris: Maspero, 1965.
- ALTHUSSER**, Louis. *Sobre a reprodução* (trad. Guilherme João de Freitas). Petrópolis: Vozes, 1999.
- ALVES**, Ruben. *Variações sobre a vida e a morte*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- _____. *O suspiro dos oprimidos*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- ANDERSON**, Perry. *Ste. Croix e o mundo antigo*. In: Afinidades seletivas (trad. Paulo César Castanheira). São Paulo: Boitempo, 2002.
- ANTONIAZZI**, Alberto (org.). *Nem anjos nem demônios: interpretação sociológica do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- AQUINO**, Marcelo F. de. *O conceito de religião em Hegel*. São Paulo: Loyola, 1989.
- ARANTES**, Paulo Eduardo. *Hegel: a ordem do tempo* (Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho). São Paulo: Editora Polis, 1981.
- ARANTES**, Paulo Eduardo. *Ressentimento da Dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- ARENDT**, Hannah. *Entre o passado e o futuro* (trad. Mauro W. Barbosa de Almeida). São Paulo: Perspectiva, 1992.
- ARISTÓTELES**. *De anima* (trad. Maria Cecília Gomes). São Paulo: Editora 34, 2006.
- ARON**, Raymond. *O marxismo de Marx* (trd. Jorge Bastos). São Paulo: ARX, 2003.
- ASTRADA**, Carlos. *Trabalho e Alienação: na "Fenomenologia" e nos "Manuscritos"* (trad. Cid Silveira). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- ASMAN**, H & **MATER**, R. (Orgs.). *Sobre la religion I (Marx y Engels)*. Salamanca: Sigueme, 1974.
- ATTALI**, Jacques. *Karl Marx ou o Espírito do mundo* (trad. Clóvis Marques). Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.
- ATIENZA**, Manuel. *Marx e los derechos humanos*. Madrid: Editorial Mezquita, 1983.

- BADIOU**, Alain. *Desaparecimentos do homem e de Deus*. In: Século (trad. Carlos Felício da Silveira). São Paulo: Idéias & Letras, 2007.
- BAKUNIN**, Mikhail. *O princípio do Estado e outros ensaios* (trad. Plínio Augusto Coelho). São Paulo: Hedra, 2008.
- BALIBAR**, Étienne. *A filosofia de Marx* (Trd. Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Zahar Editor, 1995.
- BARATA-MOURA**, J. & **MARQUES**, V. Soromenho (orgs.) *Pensar Feuerbach: Colóquio comemorativo dos 150 anos da publicação de A essência do cristianismo (1841-1991)*. Lisboa, Edições Colibri, 1993.
- BARTOLI**, Henri. *L'aliénacion religieuse. La doctrine économique et sociale de Karl Marx*. Paris: Seuil, 1950.
- BAUER**, Bruno. *La trompette du jugement dernier contre Hegel, l'athée et l'antéchrist: um ultimatum*. Paris: Aubier-Montagne, 1972.
- _____. *La cuestión judía* (trad. José Severino Croato). Buenos Aires: Heráclito Editor, 1974.
- BAUMER**, Franklin L. *O pensamento europeu Moderno: séculos XVII e XVIII* (Trd. Maria M. Alberty e Artur Mourão). Lisboa: Lisboa: Edições 70, 1990.
- _____. *O pensamento europeu Moderno: séculos XIX e XX* (trd. Maria M. Alberty e Artur Mourão). Lisboa: Lisboa: Edições 70, 1990.
- BEDESCHI**, Giuseppe. *Marx* (trd. João Gama) Lisboa: Edições 70, 1989.
- BENJAMIN**, Walter. *Sobre o conceito da história*. In: *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política* (trad. Sérgio Paulo Rouanet). São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BENSAID**, Daniel. *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica* (trd. Luiz Cavalcanti de M. Guerra). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- BENSUSSAN**, Gérard & **LABICA**, Georges. *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: PUF, 1982.
- BENTO XVI**. *Spe Salvi* (trad. Ivo Storniolo). São Paulo: Loyola, 2007.
- BERMUDO**, José Maria. *El concepto de praxis en el joven Marx*. Barcelona: Península, 1975.
- BERTRAND**, Michèle. *Le statut de la religion chez Marx et Engels*. Paris: Ed. Sociales, 1979.
- _____. *O homem clivado. Crença e imaginário*. In: *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade* (org. Paulo Silveira e Bernard Dobray). São Paulo: Editora Vértice, 1989.
- BETTO**, Frei. *Cristianismo & marxismo*. Rio de Janeiro: Petrópolis, Vozes, 1986.

- BIANQUI**, Álvaro. *A mundanização da filosofia: Marx e as origens da crítica da política*. In: TRANS/FORM/AÇÃO: Revista de filosofia. São Paulo: Editora da UNESP, V. 29, N.02, 2006.
- BICCA**, Luiz. *Racionalidade moderna e subjetividade*. São Paulo: Loyola, 1997.
- BLOCH**, Ernest. *Empenho humano crescente no mistério religioso, no mito astral, no êxodo, reino; o ateísmo e a utopia do reino*. In: O princípio esperança (trad. Nélio Schneider). Vol. III. Rio de Janeiro: Editora da UERJ/Contraponto, 2006.
- BORGES**, Maria de Lourdes A. *A história e metafísica em Hegel: sobre a noção de espírito do mundo*. Porto alegre: EDIPUCRS, 1998.
- BORTOLOTTI**, Arrigo. *Marx e il materialismo. Della Sacra Famiglia alle Tesi su Feuerbach*. Palermo: Palumbro, 1976.
- BOTTOMORE**, Tom (org.). *Dicionário do pensamento marxista* (trad. Waltensir Dutra). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- BOURGEOIS**, Bernard. *O pensamento político de Hegel* (trad. Paulo Neves da Silva). São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 1999.
- _____. Bernard. *Hegel: os atos do espírito* (trad. Paulo Neves da Silva). São Leopoldo: Editora da UNISINOS, 2004.
- BRANDÃO**, Jacyntho Lins. *A poética do hipocentauro: literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.
- BRAS**, Gerard. *Hegel et l'art*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.
- CALVINO**, Ítalo. *Por que ler os clássicos* (trad. Roberta Barni). São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CARTLEDGE**, Paul. *Demócrito e a política atomista*. São Paulo: UNESP, 2001.
- CARVALHO**, Edmilson. *A totalidade como categoria central na dialética marxista*. In: OUTUBRO: Revista do Instituto de Estudos Socialistas. N. 13, São Paulo: Alameda editora, 2007.
- CARDONNEL**, Jean (org.) *Socialismo e Cristianismo* (trad. Jeanete Peucheu). São Paulo: Paz e Terra, 1967.
- CASSIRER**, Ernest. *A filosofia do Iluminismo* (trad. Álvaro Cabral). Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1994.
- CHAUÍ**, Marilena de Souza. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- _____. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: (Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty)*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

- CLEMESHA**, Arlene. *Marxismo e judaísmo: história de uma relação difícil*. São Paulo: Boitempo/Xamã, 1998.
- COLETTI**, Lucio. *El marxismo y Hegel* (Traducción Fernández Buey). México: Editorial Grijalbo, 1977.
- COMBLIN**, Joseph. *Théologie de la révolution*. Paris: Ed. Universitaires, 1970.
- CORNU**, Auguste. *Carlos Marx, Frederico Engels* (trad. Ana Faya). Havana/Cuba: Ediciones de ciencias sociales, 1976. IV Tomos.
- DAL PRA**, Mario. *La dialéctica em Marx* (trad. Francisco Moll-Camps). Barcelona: Martinez Roca editor, 1971.
- DAWKINS**, Richard. *Deus, um delírio* (trad. Fernanda Ravagnani). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- DEL ROIO**, Marcos (org.). *Marxismo e Oriente: quando as periferias tornam-se os centros*. São Paulo: Ícone editora, 2008.
- DERRIDA**, Jacques. *Espectros de Marx* (trad. Annamaria Skinner). Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DÍAS**, Carlos. *Max Stirner: uma filosofia radical do eu* (trad. Piero Agarano). São Paulo: Editora Imaginário, 2002.
- DURKHEIM**, Émile. *As formas elementares da vida religiosa* (trad. Paulo Neves). São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- DUSSEL**, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1993.
- DUVERNOY**, Jean-Francois. *O epicurismo e sua tradição antiga* (trad. Lucy Magalhães). Rio de Janeiro: Zahar, 1993.
- ELIADE**, Mircea. *Mito e realidade* (trad. Póla Civelli). São Paulo: Perspectiva, 1994.
- ENGELS**, Friedrich. *As guerras camponesas na Alemanha* (trad. Eduardo L. Nogueira). São Paulo: Expressão popular. Col. Assim lutam os povos.
- _____. *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã*. In: *Obras escolhidas*. São Paulo: Editora Alfa-Omega, s/d.
- EPICURO**. *Obras completas* (trad. José Vara). Madrid: Cátedra, 1995.
- EPICURO**. *Máximas principais* (trad. João Quartim de Moraes). São Paulo: IFCH/UNICAMP, 2006. *Coleção Cadernos de tradução n. 13*.
- ESCOLA BÍBLICA DE JERUSALÉM**. *A Bíblia de Jerusalém* (trad. Estevão Bettencourt e outros). São Paulo: Paulinas, 1975.

- FAUSTO**, Ruy. *Marx: Lógica e política: investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*. Tomo II. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- FAUSTO**, Ruy. *Dialética marxista, dialética hegeliana: a produção capitalista como produção simples*. São Paulo: Brasiliense, 1997. Col. Oficina de filosofia.
- FELIPPI**, M. Cristina Poli. *O Espírito como herança: as origens do sujeito contemporâneo na obra de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
- FERREIRA**, Manuel J. Carmo & **SANTOS**, Leonel Ribeiro (orgs.). *Religião, história e razão: da Aufklärung ao Romantismo*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.
- FEUERBACH**, Ludwig. *A Essência do Cristianismo* (trad. José da Silva Brandão). Campinas, São Paulo: Papyrus, 1988.
- _____. *Filosofia da sensibilidade: Escritos (1839-1846)* (tradução e organização Adriana Veríssimo Serrão). Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Lisboa: Portugal, 2005
- _____. *Pensamientos sobre muerte e inmortalidad* (trad. Manuel Sacristan). Madrid: Alianza, 1993.
- FETSCHER**, Iring. *Karl Marx e os marxismos* (trad. Waltensir Dutra). São Paulo: Paz e Terra, 1977.
- FIGUEIRA**, Markus. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- FILHO**, Roberto Lyra. *Karl, meu amigo: diálogo com Marx sobre o direito*. Porto Alegre: Fabris editor/Instituto dos advogados do RS, 1983.
- FLICKINGER**, Hans- Georg. *Marx e Hegel: o porão de uma Filosofia Social*. Porto Alegre: L&PM editores, 1986.
- _____. *Em nome da liberdade: elementos da crítica ao liberalismo contemporâneo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- FORTES**, Luiz R. Salinas. *O iluminismo e os reis filósofos*. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- FOSTER**, John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza* (trad. Maria Tereza Machado). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FOLSCHIED**, Dominique (sour la direction). *La philosophie Allemande de Kant à Heidegger*. Paris: Press Universitaire de France, 1993.
- FREDERICO**, Celso. *O jovem Marx: 1843-1844. As origens da ontologia do ser social*. São Paulo: Cortez Editora, 1995.
- FREUD**, Sigmund. *O futuro de uma ilusão* (trad. José Octávio de A. Abreu). São Paulo: Abril Cultura, 1979. Col. OS PENSADORES.
- FROMM**, Eric. *Meu encontro com Marx e Freud* (trad. Waltensir Dutra). Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

- GEBARA**, Ivone. *O que é teologia*. São Paulo: Brasiliense, 2006.
- GELLNER**, Ernest. *Antropologia e política: revoluções no bosque sagrado* (trad. Ruy Jungmann). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- GERTZ**, René (org.). *Max Weber & Karl Marx*. São Paulo: Hucitec, 1994.
- GIANNOTTI**, José Artur. *Origens da dialética do trabalho*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.
- GILSON**, Étienne. *O filósofo e a teologia* (trad. Tiago José Risi). São Paulo: Paulus/Academia Cristã, 2009.
- GODELIER**, Maurice. *Marxismo, antropologia y religion* (trad. José Sandoval). México: Edición Roca, 1974.
- GODELIER**, Maurice. *O marxismo e as ciências do homem*. In: História do marxismo (trad. Carlos Nelson Coutinho e Luiz Sérgio Henriques). São Paulo: Paz e Terra, 1983. Volume 11.
- GOLDMANN**, Lucien. *Le Dieu caché: étude sur la vision tragique dans le Pensées de Pascal et le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1956.
- GOMES**, Nelson Gonçalves (Org.). *Hegel*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1981.
- GRAY**, John. *Voltaire e o iluminismo* (trad. Gilson César Cardoso de Souza). São Paulo: UNESP, 1999.
- GRESPLAN**, Jorge. *Marx*. São Paulo: Publifolha, 2008.
- GROSS**, Eduardo. *Tillich, leitor de Marx*. In: A forma da religião: leituras de Paul Tillich no Brasil (org. Jaci Maraschin). São Paulo: Editora da Universidade Metodista, 2006.
- GURVITCH**, Georges. *Proudhon e Marx* (trad. Luz Cary). Lisboa: editorial Presença, 1980.
- HABERMAS**, Jürgen. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos* (trad. Flávio Beno Siebeneichler). Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 2007.
- HAHN**, Paulo. *Consciência e emancipação: uma reflexão a partir de Ludwig Feuerbach*. São Leopoldo: Editora Nova Harmonia, 2003.
- HARRIS**, Sam. *Carta a uma nação cristã* (trad. Isa Maria Lando). São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HARRIS**, Sam. *A morte da fé: religião, terror e o futuro da razão* (trad. Cláudio Carina e Isa Maria Lando). São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- HEGEL**, G.W.Friedrich. *Fé e Saber* (trad. Oliver Tolle). São Paulo: Hedra editora, 2007.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Parte I e II (trad. Paulo Menezes). Rio de Janeiro: Petrópolis, Vozes, 1992.

_____. *El Concepto de Religión* (trad. Arseni Guinzo) México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____. *Propedêutica filosófica* (trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70, s/d.

_____. *Filosofia da História* (trad. Maria Rodrigues e Hans Harden). Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

_____. *Introdução à história da filosofia* (Henrique Cláudio Lima Vaz). São Paulo: Nova Cultura, 1988. (Col. Os Pensadores)

_____. *Escritos da juventud* (trad. Zoltan Szankay y José Maria Ripalda). México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

_____. *Cursos de Estética* (trad. Marco Aurélio Werle e Oliver Tolle). V. II. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

_____. *Enciclopédia das Ciências filosóficas* (trad. Paulo Menezes). *A Ciência da lógica* Tomo I. São Paulo: Loyola, 2005.

HELLER, Agnes. *Estoicismo y epicureismo*. In: *El hombre del renacimiento*. Barcelona: ediciones Península, 1980.

HENRY, Michel. *A morte dos deuses*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1995.

_____. *Marx: une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 1976. “Bibliothèque des idées”

HEINE, Heinrich. *Religião e filosofia*. In: *Prosa política e filosófica* (trad. Eurico Remer; organização e notas de Anatol Rosenfeld). São Paulo: Paz e Terra, 1967.

HERRERO, Francisco Javier. *Filosofia da religião e crise da fé*. In: *Estudos de ética e filosofia da religião*. São Paulo: Loyola, 2006.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento* (trad. João Batista Kreuch). Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBSBAWM, Eric. *Ecos da Marselhesa: dois séculos revêem a revolução Francesa* (trad. Maria Célia Paoli). São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HOUTART, François. *Religião e modos de produção pré-capitalistas* (trad. Álvaro Cunha). São Paulo: Paulinas, 1982.

HOWARD, Jonathan. *Darwin* (trad. Adail Ubirajara Sobral). São Paulo: Loyola, 2003. Coleção “Mestres do pensar”.

- HUTTON**, Patrick. *La religión y el proceso de civilización em Vico y Marx*. In: *Vico y Marx: afinidades y contrastes* (org. Giorgio Tagliacozzo). México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- IASI**, Mauro Luis. *O dilema de Hamlet: o ser e o não ser da consciência*. São Paulo: Viramundo editora, 2002.
- _____. *Ensaio sobre consciência e emancipação*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- JAEGER**, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos* (trad. José Gaos). México: Fondo de cultura econômica, 1992.
- KANT**, Immanuel. *A religião nos limites da simples razão* (trad. Artur Morão). Lisboa: Edições 70, 1992.
- KERVEÉGAN**, Jean-François. *Hegel e o Hegelianismo* (trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha). São Paulo: Loyola, 2008.
- KLUGMANN**, James (org.) *Cristianismo e marxismo* (trad. L. E. Vasconcelos). São Paulo: Paz e Terra, 1970.
- KONDER**, Leandro. *É possível fazer o socialismo com fé em Deus?* In: *O marxismo na batalha das idéias*. São Paulo: Expressão Popular, 2005.
- KORSCH**, Karl. *Marxismo e Filosofia* (trad. José Paulo Netto). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2008.
- KOUVÉLAKIS**, Eustache. *Philosophie et révolution. De Kant à Marx*. Paris: PUF/Actuel Marx, 2003.
- KRAUSS**, Heinrich. *O Paraíso: de Adão e Eva às utopias contemporâneas* (trad. Mario Eduardo Viaro). São Paulo: Editora Globo, 2006.
- KÜNG**, Hans. *Freud e a questão da religião* (Trad. Carlos Almeida Pereira). São Paulo: Verus editora, 2006.
- LABICA**, Georges. *As “teses sobre Feuerbach” de Karl Marx* (trad. Arnaldo Marques). Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1990.
- _____. *Le statut marxiste de la philosophie*. Bruxelas: Complexe, 1976.
- LACAN**, Jacques. *O triunfo da religião. Precedido de Discurso aos católicos* (trad. André Telles). Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2005. Série “Paradoxos de Lacan”.
- LAÉRTIOS**, Diógenes. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres* (trad. Mauro da Gama Koury). Brasília: Editora da UnB, 1987.
- LANGE**, Frederico Alberto. *Historia del Materialismo* (trad. D. Vicente Colorado) México: Juan Pablo Editor, 1974. II Tomos.
- LEFEBVRE**, Henri. *Marxismo* (trad. Willian Lagos). Porto Alegre: L&PM editores, 2009.

- LE GOFF**, Jacques. *A civilização do Ocidente medieval* (trad. José Rivair de Macedo). São Paulo: EDUSC, 2005.
- LENIN**, Vladimir Ilitch. *De l'attitude du parti ouvrier à l'égard de la religion*. In: Oeuvres (trad. Georges Labica). Paris: Éditions Sociales, 1970.
- LENOBLE**, Robert. *História da idéia de natureza* (trad. Tereza Louro Pérez). Lisboa: Edições 70, 1990.
- LIMA**, Paulo Jonas de. *Ateísmo e revolta: os manuscritos do padre Jean Meslier*. São Paulo: Alameda editora, 2006.
- LÖWITH**, Karl. *O sentido da história* (trad. Maria Georgina Segurado). Lisboa: Edições 70, 1991.
- LÖWY**, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa central* (trad. Paulo Neves). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina* (trad. Vera Lucia Mello). Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx* (trad. Anderson Gonsalves). Petrópolis: Vozes, 2002.
- _____. Michael. *Marxismo y religión: ópio del pueblo?* In: La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas (org. Atilio Boron). Buenos Aires: CLACSO Libros, 2006.
- _____. Michael. *Cristianismo da libertação e marxismo: de 1960 a nossos dias*. In: História do marxismo no Brasil VI (Org. Marcelo Ridenti e Daniel Aarão Reis). São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.
- _____. Michael & **NAIR**, Sami. *Lucien Goldmann ou a dialética da totalidade* (trad. Wanda Caldeira Brant). São Paulo: Boitempo, 2008.
- LUCIANO**. *Diálogo dos mortos* (trad. Henrique G. Murachco). São Paulo: Edusp/Palas Athena, 1996.
- LUKÁCS**, György. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (trad. Manuel Sacristá). México: Grijalbo, 1963.
- _____. *El asalto a la razón: la trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* (trad. Wenceslao Roces). México: Fondo de Cultura Económica, 1972.
- _____. *A propos de la satire*. In: Problème du Réalisme (trad. Claude Prévoste). Paris: L'Arche editeur, 1975.
- _____. *O jovem Marx. Sua evolução filosófica de 1840 a 1844*. (Trad. Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto). Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2007.

- MACHADO**, Roberto. *Deus, Homem, Super-homem*. In: A religião numa sociedade em transformação (org. Francisco Cartaxo Rolim). Petrópolis: Vozes, 1997.
- MACHEREY**, Pierre & **LEFEBVRE**, Jean-Pierre. *Hegel e a sociedade* (trad. Lygia Araújo Watanabe). São Paulo: Discurso editorial, 1999.
- MACKINTOSH**, Hugh R. *Teologia moderna: de Schleiermacher a Bultmann* (trad. Deuber de Souza Calaça). São Paulo: Novo século, 1994.
- MACFARLANE**, L. James. *Teoria política moderna* (trad. Jório Dauster M. e Silva). Brasília: EdunB, 1981.
- MAGALHÃES**, Fernando. *10 Lições sobre Marx*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MANDEL**, Ernest. *A formação do pensamento econômico de Karl Marx* (trad. Carlos Henrique Escobar). Rio de Janeiro: Zahar editor, 1968).
- MARCUSE**, Herbert. *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico*. In: Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade (trad. Waltensir Dultra). Rio de Janeiro, Guanabara editora, 1979.
- MARIÁTEGUI**, José Carlos. *O fator religioso*. In: Sete ensaios de interpretação da realidade peruana (trad. Felipe José Lindoso). São Paulo: Expressão Popular/ CLACSO Livros, 2008.
- MARRAMAIO**, Giacomo. *Céu e Terra: Genealogia da secularização* (trad. Guilherme Alberto Gomes de Andrade) São Paulo: UNESP, 1997.
- MARX**, Karl e **ENGELS**, Friedrich. *Sur la religion* (trad. G. Badia e P. Lange). Paris: Editions Sociales, 1972.
- _____. *Sobre a Religião* (trad. Raquel Silva). Lisboa: Edições 70, 1976.
- _____. *Cartas filosóficas e outros escritos*. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.
- _____. *A sagrada família* (trad. Marcelo Backes). São Paulo: Boitempo, 2003.
- _____. *A ideologia alemã*. (trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano). São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX**, Karl. *Comentário ao editorial n. 179 da Gazeta de Colônia*. In: Sobre a religião (trad. Raquel Silva). Lisboa: Edições 70, 1976
- _____. *O Capital: crítica da economia política* (trad. Regis Barbosa & Flávio Kothe). São Paulo: Nova Cultural, 1985. II Tomos.
- _____. *A questão judaica* (Arthur Morão). Lisboa: Edições 70, 1989
- _____. *L'introduction à la critique de la philosophie du droit de Hegel (traduction et commentaire Eustache Kouvélakis)*. Paris: Ellipses édition, 2000.

- _____. *Liberdade de imprensa* (trad. Cláudia schilling). Porto Alegre: L&PM editora, 2000. Col. Pocket.
- _____. *Manuscritos econômico-filosóficos* (trad. Jesus Ranieri). São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* (trad. Rubens Enderle e Leonardo de Deus). São Paulo: Boitempo, 2005. Apêndice: *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*.
- _____. *Diferenças entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. São Paulo: Global, S/D.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política* (trad. Florestan Fernandes). São Paulo: Exporessão Popular, 2007.
- MATOS**, Franklin de. *O Filósofo e o comediante: ensaios sobre literatura e filosofia na ilustração*. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2001.
- MAZZEO**, Antonio Carlos. *O vôo de Minerva: a construção da política, do igualitarismo e da democracia no ocidente antigo*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- McLELLAN**, David. *Les jeunes hégéliens et Karl Marx: Bauer – Feuerbach – Stirner-Hess* (Traduit de l'anglais por Annie Mclellan). Paris: Payot, 1972.
- _____. *A concepção materialista da história*. In: *História do marxismo*. Org. Eric Hobsbawm (trad. Carlos Nelson Coutinho e Nemésio Salles). São Paulo: Paz e Terra, 1983.
- _____. *Marxism and religion*. Nova Iorque: Harper and Row, 1987.
- MENEZES**, Paulo. *Abordagens hegelianas*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.
- MÉSZÁROS**, István. *Marx: a teoria da alienação* (trad. Waltensir Dutra). Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.
- _____. *O desafio e o fardo do tempo histórico* (trad. Ana Cotrim). São Paulo: Boitempo, 2007.
- MONTEIRO**, Paula. *Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil*. São Paulo: Novos Estudos/CEBRAP, N. 74, 2006.
- MONZANI**, Luiz Roberto. *Freud: o movimento de um pensamento*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1989.
- MORAES**, João Quartim de. *Epicuro: as luzes da ética*. São Paulo: Moderna, 1998.
- MOURA**, Mauro Castelo Branco de. *Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

- MOURA**, Mauro Castelo Branco de. *Marx e o determinismo*. In: Incontornável Marx (org. Jorge Nóvoa). São Paulo/Salvador: Editora da UNESP/EDUFBA, 2007.
- MUHLMANN**, Geraldine. *Marx, o jornalismo, o espaço público*. In: O silêncio dos intelectuais (org. Adauto Novaes). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NETTO**, José Paulo. *Lukács e a crítica da filosofia burguesa*. Lisboa: Editora Seara Nova, 1978.
- _____. *Capitalismo e reificação*. São Paulo: Editora Ciências Humanas, 1981.
- _____. José Paulo. *Marxismo impenitente: contribuição à história das idéias marxistas*. São Paulo: Cortez, 2004.
- NIETZSCHE**, Friedrich Wilhelm. *Primeira consideração extemporânea: David Strauss, sectário e escritor* (trad. Antonio Carlos Braga). São Paulo: Escala editora, 2008.
- NIZAN**, Paul. *Os materialistas da Antiguidade* (trad. Maria Helena Barreiro Alves). Lisboa: Editorial Estampa, 1972.
- NUNES**, Benedito. *A superação da filosofia*. In: O dorso do tigre: ensaios. São Paulo: Perspetiva, 1969.
- OLIVEIRA**, Avelino da Rosa. *Marx e a liberdade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.
- OLIVEIRA**, Manfredo Araújo de. *Hegel e o Cristianismo*. In: Hegel: seminário da Universidade de Brasília (org. Nelson Gomes). Brasília: EdunB, 1981.
- _____. *Marx: a eticidade alternativa*. In: Ética e Sociabilidade. São Paulo: Loyola, 1993.
- _____. ; **AGUIAR**, Odílio Alves e **SILVA SAHD**, Luiz Felipe Netto de Andrade (Orgs.). *Filosofia política contemporânea*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- ONFRAY**, Michel. *Tratado de ateologia* (trad. Mônica Stahel). São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. *Contra-história da filosofia: as sabedorias dos antigos*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- PADGUG**, Robert A. *Clases y sociedad em la Grécia clasica*. In: El marxismo y los estudios clásicos. Madrid: Akal editor, 1981.
- PAIVA**, Geraldo José de (Org.). *Entre necessidade e desejo: diálogos da psicologia com a religião*. São Paulo: Loyola, 2001.
- PALÁCIO**, Carlos (org.). *Cristianismo e história*. São Paulo: edições Loyola, 1982.
- PASOLINI**, Píer Paolo. *As últimas palavras do herege: entrevista com Jean Dufлот*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

- PESSANHA, J. A. Mota.** *As delicias do jardim*. In: *Ética* (org. Aduino Novaes). São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- PIERUCCI, Antonio Flávio.** *Sociologia da religião – área impuramente acadêmica*. In: *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Brasília: Editora Sumaré/ANPOCS, 1999.
- _____. *A religião como solvente – uma aula*. São Paulo: Novos Estudos. CEBRAP, n.75, Julho/2006.
- PIERUCCI, Antonio Flávio & PRANDI, Reginaldo.** *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitc editora, 1996.
- POGREBINSHI, Thamy.** *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2009.
- RANIERI, Jesus.** *A câmara escura: alienação e estranhamento em Marx*. São Paulo: Boitempo, 2001.
- RENAN, Ernest.** *Vie de Jésus*. In: *Histoire des origines du Christianisme*. Paris: Robert Lafont, 1995.
- RICOEUR, Paul.** *Ideologia e utopia* (trad. António Fidalgo). Lisboa: Edições 70, 1991.
- ROMANO, Roberto.** *Brasil: Igreja contra Estado (crítica ao populismo católico)*. São Paulo: Editora Kairós, 1979.
- _____. *Silêncio e ruído: a sátira em Denis Diderot*. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 1996.
- _____. *O Caldeirão de Medeia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- ROSSI, Mario.** *La genesis del materialismo historico* (trad. Rosário de La Iglesia). Madrid: Alberto Corazón editor, 1971.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques.** *Do contrato social* (Trad. Lourdes Santos Machado). São Paulo: Nova Cultural, 1991. Col. OS PENSADORES.
- ROVIGUI, Sofia Vanni.** *História da filosofia contemporânea* (trad. Marcelo Perini). São Paulo: Loyola, 1999.
- SAES, Décio.** *O impacto da teoria althusseriana da história na vida intelectual brasileira*. In: *História do marxismo no Brasil III* (Org. João Quartim de Moraes). São Paulo: Editora da UNICAMP, 1998.
- SAFATLE, Vladimir.** *Lacan*. São Paulo: Publifolha, 2009. Coleção Folha explica psicanálise.
- _____. *A paixão pelo negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.
- SAMPAIO, Benedito Arthur e FREDERICO, Celso.** *Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006. (Pensamento Crítico; v.5)

- SANTOS**, José Trindade. *Antes de Sócrates: introdução ao estudo da Filosofia grega*. Lisboa, Gradiva, 1992.
- _____. *Hegel gli atomisti*. Cagliari/Itália: Edizioni AV, 2000.
- SANCHIS**, Pierre. *A contribuição de Émile Durkheim*. In: Sociologia da religião: enfoques teóricos (org. Faustino Teixeira). Petrópolis: Vozes, 2003.
- Ste. CROIX**, Geoffrey de. *Karl Marx y la historia de la antigüedad clásica*. In: El marxismo y los estudios clásicos. Madrid: Akal editor, 1981.
- SCHÜTZ**, Rosalvo. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- SCHMITT**, Carl. *Teologia política* (trad. Elisete Antoniuk). Belo Horizonte: Del Rey editora, 2006.
- SCHMIDT**, Alfred. *História e natureza em Marx* (trad. José Carlos Bruni). In: Sociologia: para ler os clássicos (org. Gabriel Cohn). São Paulo: Livros técnicos e científicos editora, 1977.
- SCHWARZ**, Roberto. *As idéias fora do lugar*. In: Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social no romance brasileiro. São Paulo: Duas cidades, 1992.
- SELIGMANN-SILVA**, Márcio. *O local da diferença: ensaio sobre memória, arte, literatura e tradução*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- SERRÃO**, Adriana Veríssimo. *A humanidade da razão. Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.
- SÈVE**, Lucien. *Philosophie et religion*. Paris: Éditions Sociales, 1974.
- _____. *Marxisme et théorie de la personnalité*. Paris: Éditions Sociales, 1978.
- SILVA**, Markus Figueira da. *Epicuro: sabedoria e jardim*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- SIMMEL**, Georg. *Essays on religion*. New Haven & Londres: Yale University press, 1997.
- SILVEIRA**, Paulo & **DOBRAÏ**, Bernard (Orgs.). *Elementos para uma teoria marxista da subjetividade*. São Paulo: Edirora Vértice, 1989.
- SOBRAL**, Fabio. *A concepção circular de homem em Marx: um estudo a partir dos Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo: Nojosa edições, 2005.
- SONTAG**, Susan. *Piedade sem conteúdo*. In: Contra a interpretação (trad. Ana Maria Capovilla). Porto Alegre: L&PM editores, 1987.

- SOUZA**, José Crisostomo de. *Ascensão e queda do sujeito no movimento jovem-hegeliano (Hegel, Strauss, Bauer, Feuerbach, Stirner, Marx)*. Salvador: Centro Editorial e Didático da UFBA, 1992.
- SOUZA**, Draiton Gonzaga de. *O Ateísmo Antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.
- SPONVILLE**, André-Comte. *O Espírito do ateísmo* (trad. Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- STIRNER**, Max. *El único y su propiedad* (Trad. Carlos Dias). Barcelona: Ediciones Labor, 1974.
- THROWER**, J. *Breve história do ateísmo Ocidental*. Lisboa: Edições 70, 1982.
- TILLICH**, Paul. *Marxismo e socialismo cristão*. In: A era protestante (trad. Eduardo Gross). São Paulo: Editora da Universidade Metodista, 2001.
- TOLSTOI**, Leon. *O reino de Deus está em vós* (trad. Celina Portocarreiro). Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos Editora, 1994.
- ULLMANN**, Reinhold Aloysio. *Epicuro: o filósofo da alegria*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- UNAMUNO**, Miguel de. *A agonia do Cristianismo* (trad. Artur Guerra). Lisboa: Edições Cotovia, 1991.
- UREÑA**, Enrique M. *O mito do cristianismo socialista: crítica econômica a uma controvérsia ideológica* (trad. Luiz João Gaio). São Paulo: Loyola editora, 1982.
- VANINI**, Marco. *Friedrich Nietzsche: uma relação de amor-ódio com Jesus e uma surpreendente tentativa de identificação*. In: Cristo na filosofia contemporânea (org. Silvano Zucal). São Paulo: Paulus, 2003. Volume I.
- VAZ**, Henrique C. de Lima. *Marx e o Cristianismo*. In: Por que Marx? (orgs. Leandro Konder e outros). Rio de Janeiro: Graal Editora, 1983.
- _____. *Categoria da transcendência*. In: Antropologia filosófica II. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. *Escritos de Filosofia VI. Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.
- VÁZQUEZ**, Adolfo Sánches. *Filosofia da práxis* (trad. Maria Encarnación Moya). São Paulo: Expressão Popular/CLACSO Livros, 2007.
- VENANCIO**, Romero. *Aristóteles e a escravidão: algumas notas*. Recife: Revista Perspectiva filosófica. Editora da UFPE, Volume II; N.26; Dezembro de 2006.
- VERDIGLIONE**, Armando (org.). *Feticismo, linguaggio*. Itália: Marsilio Editori, 1977.

- VILHENA**, Vasco de Magalhães. *Marx e Hegel (Marx e o “caso” Hegel)*. Lisboa: Livros Horizonte, 1985.
- VOLTAIRE**, François Marie Arouet de Cândido (trad. Marilena Chauí). São Paulo: Abril Cultural, 1978. *Coleção OS PENSADORES*.
- _____. (trad. Maria Ermantina Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- WEBER**, Max. *Economia y sociedad* (trad. José Medina Echaverría e outros). México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- _____. **WEBER**, Max. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* (trad. José Marcos Mariani Macedo). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- WOLFF**, Francis. *A invenção materialista da liberdade: Epicuro* In: O avesso da liberdade (org. Adauto Novaes). São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- _____. *Tudo é corpo ou vazio: Lucrécio*. In: Poetas que pensaram o mundo. (org. Adauto Novaes). São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- XHAUFFLAIRE**, Marcel. *Feuerbach et la théologie de la secularization*. Paris: Les editions du CERF, 1970.
- YAMOMOTO**, Oswaldo. *Marx e o método*. São Paulo: Morars editora, 1994.
- ZAMORA**, José Antonio. *Teologia inversa: salvação e proibição de imagens*. In: *Th. Adorno: pensar contra a barbárie*. São Leopoldo/RS: Nova Harmonia editora, 2008.
- ZELENY**, Zindrich. *A s etapas da crítica de Marx a Hegel*. In: *Marx e Hegel (Marx e o “caso” Hegel)* Org. Vasco Magalhães Vilhena. Lisboa: Livros Horizonte, 1985.
- ZIEGLER**, Jean. *A teoria marxista dos orixás*. In: *O poder africano* (trad. Heloisa de Lima). Rio de Janeiro: Difusão européia do livro, 1972.
- ZIZEK**, Slavoj. *O mais sublime dos histéricos: Hegel com Lacan* (trad. Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- ZUBARAN**, Luiz Carlos. *A Gênese do conceito de verdade na filosofia grega*. Canoas: Editora da ULBRA, 2004.