



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
COORDENAÇÃO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PAULO EDUARDO DE SOUSA

PARA UMA CRÍTICA DA RELIGIÃO EM MARX (1843-1844)

FORTALEZA

2017

PAULO EDUARDO DE SOUSA

PARA UMA CRÍTICA DA RELIGIÃO EM MARX (1843-1844)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S698p Sousa, Paulo Eduardo de.
Para uma crítica da religião em Marx (1843-1844) / Paulo Eduardo de Sousa. – 2017.
136 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.

Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

1. Feuerbach. 2. Marx. 3. Política. 4. Religião. I. Título.

CDD 100

PAULO EDUARDO DE SOUSA

PARA UMA CRÍTICA DA RELIGIÃO EM MARX (1843-1844)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Adauto Lopes da Silva Filho
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Alberto Dias Gadanha
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof. Dr. Renato Almeida de Oliveira
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Ao Professor Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

Ao Professor Marconi Coelho Reis (*In
memoriam*).

AGRADECIMENTOS

Aos Professores do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, em especial ao Professor Dr. José Carlos de Almeida, pelos estudos em Epicuro.

Ao Professor Dr. Emanuel Ricardo Germano Nunes, pelas aulas de Filosofia Antirreligiosa, das quais brotaram sentimentos de (in)quietude e de (in)completude.

Ao Professor Dr. Manfredo Araújo de Oliveira, por despertar em mim perguntas sempre reticentes sobre o “lugar” da Filosofia no mundo.

Ao Professor Dr. Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues, por oportunizar em suas aulas, momentos legítimos de discussão filosófica, de busca pela “verdade”.

Aos companheiros e companheiras do GEM- Grupo de Estudos Marxistas da Universidade Federal do Ceará, pelas discussões e troca de conhecimento em cooperação.

Ao Professor Dr. Fábio Maia Sobral, pelos estudos em Economia Política.

Aos trabalhadores e trabalhadoras dos restaurantes, das bibliotecas, dos transportes e das demais dependências da Universidade Federal do Ceará, bem como das demais instituições de ensino superior nas quais participei de eventos.

À querida Alexandra, ex-secretária da Coordenação de pós-graduação em Filosofia, bem como ao atual secretário Sebastião da Silva pela presteza de sempre.

Aos Professores, membros da banca examinadora: Dr. Adauto Lopes da Silva Filho (que contribuiu em minha formação filosófica, ao me apresentar os fundamentos históricos e filosóficos da Escola de Frankfurt); Dr. Alberto Dias Gadanha e o Dr. Renato Almeida de Oliveira, pela disponibilidade em examinar e contribuir com esta dissertação.

Às Professoras, Maria Holanda Monteiro, Maria Diva Ferreira, Iris Pereira Lima e Ana Célia Carneiro da Costa (*In memoriam*) pelo esforço em me ensinar as primeiras letras e as primeiras lições sobre o mundo.

Aos Professores José Albino de Lima, Lúcio Flávio Silva Holanda, Egnaldo Holanda Vale, Sílvia Helena Cezário Araújo, Raimundo Nonato Aguiar e Marciano Araújo Santana pelas bases/fundamentos do mundo no ensino médio.

À Professora Diana Márcia de Oliveira, pelo apoio profissional.

E, por fim, um agradecimento muito especial ao Professor Dr. Eduardo Ferreira Chagas, que me apresentou a teoria crítica de Marx e de uma tradição filosófica de palavreado cheio de armadilhas interpretativas, mas de conteúdo realista, concreto, material, social, humano, crítico e autocrítico que, por vezes, confundia-se com o próprio fazer deste Professor, enquanto docente engajado, sincero e sensível.

“A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche”. (Karl Marx – Crítica da filosofia do direito de Hegel- Introdução)

RESUMO

Existe uma crítica deliberada, mas não sistematizada, de Marx (1818-1883) à religião. Esta dissertação é, pois, um esforço em rastrear, explicitar e analisar os elementos teóricos marxianos que compõem esta crítica, a partir da análise imanente de obras selecionadas de Marx entre os anos de 1843 e 1844, período no qual este filósofo vivia uma reviravolta teórica na busca por uma filosofia “radical”, materialista, concreta, visando a superação de suas bases filosóficas ligadas ao idealismo. Por não se tratar de uma crítica externa à religião (do tipo que não busca pela essência da religião, mas discutir incoerências doutrinárias), “reformista”, “anticlerical” ou “ateia” vulgar, Marx procurou superar todos esses tipos parciais de “crítica à religião”, assumindo o fundamento último da crítica de Ludwig Feuerbach (1804-1872) à religião, o de que os humanos produzem subjetivamente a religião, o mundo da religião, contribuindo com Feuerbach, para quem a essência da religião estava no ato de expressar a “autoconsciência” e o “autossentimento” dos humanos. Por isso, nossa dissertação tem como ponto de partida uma análise da crítica de Feuerbach à religião. Nos segundo e terceiro momentos, explicitamos os elementos da crítica de Marx à religião, expressos em alguns dos seus textos, a saber, *Sobre a questão judaica* (1843), *Crítica da filosofia do direito de Hegel-Introdução* (1843-44) e *Glosas críticas ao artigo “‘O rei da Prússia e a reforma social’. De um prussiano”* (1844), textos em que Marx critica os limites da política e do Estado modernos. Marx assume a religião com dupla e dialética determinação: Por um lado, é resultado das necessidades humanas não supridas no mundo e, por outro, uma possibilidade de superação destas necessidades, mesmo como libertação ilusória. Superar a “ilusão” religiosa, em Marx, tem como pressuposto superar as condições reais, humano-sociais, que tornam a religião necessária, especialmente na modernidade, quando a religião foi deslocada à dimensão da vida privada, ao campo do direito abstrato, no e pelo qual o Estado político “divinizado” a tudo regula, faz concessões e acordos classistas.

Palavras-chave: Feuerbach. Marx. Política. Religião.

ABSTRACT

There is a deliberate, but not systematized, criticism of Marx (1818-1883) about religion. This dissertation is therefore an attempt to trace, explain and analyze the Marxian theoretical elements that compose this critique, from the immanent analysis of works selected from Marx between the years 1843 and 1844, a period in which this philosopher lived a theoretical reversal. In the search for a "radical", materialist, concrete philosophy, aiming at overcoming its philosophical bases linked to idealism. Because it was not a criticism external to religion (of the type that does not seek the essence of religion, but to discuss doctrinal incoherences), "reformist", "anticlerical" or "atheist" vulgar, Marx sought to overcome all these partial types of "critical" religion, "assuming the ultimate foundation of Ludwig Feuerbach's (1804-1872) criticism of religion, that humans subjectively produce religion, the world of religion, contributing to Feuerbach, to whom the essence of religion was in the act of Express "self-consciousness" and "self-understanding" of humans. Therefore, our dissertation has as its starting point an analysis of Feuerbach's critique of religion. In the second and third moments, we explain the elements of Marx's critique of religion, expressed in some of his writings, namely, On the Jewish Question (1843), Critique of Philosophy of Right of Hegel-Introduction (1843-44) and Glosas Criticism of the article "'The king of Prussia and social reform'. Of a Prussian "(1844), texts in which Marx criticizes the limits of modern politics and state. Marx assumes religion with double and dialectical determination: On the one hand, it is the result of unmet needs in the world and, on the other, a possibility of overcoming these needs, even as illusory liberation. Overcoming religious "illusion" in Marx has as a presupposition to overcome the real human-social conditions that make religion necessary, especially in modernity, when religion has been displaced into the dimension of private life, into the field of abstract law, into And by which the political state "divinized" to everything regulates, makes concessions and class agreements.

Keywords: Feuerbach. Marx. Policy. Religion.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	FEUERBACH E O TRIUNFO DA ANTROPOLOGIA SOBRE A TEOLOGIA	18
2.1	Fundamentos da crítica de Feuerbach à religião	19
2.2	Decorrências filosófico-políticas em Feuerbach a partir da sua crítica à religião	32
3	A “SUPRASSUNÇÃO” MARXIANA DO MATERIALISMO DE FEUERBACH EM DIREÇÃO À “EMANCIPAÇÃO HUMANA”	44
3.1	Entre a “Emancipação Política” e a “Emancipação Humana”: a religião como ponto de inflexão	46
3.2	Contribuição de Marx à crítica de Feuerbach à religião	90
4	CONTRADIÇÕES POLÍTICO-SOCIAIS COMO FUNDAMENTO DA RELIGIÃO	110
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	130
	REFERÊNCIAS	135

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa é, pois, um estudo minucioso de textos selecionados da juventude¹ de Marx, especialmente do período que vai da segunda metade do ano de 1843 à segunda metade do ano de 1844², período no qual Marx apresenta mudanças teóricas sob a forma de rupturas significativas e graduais, a saber, rupturas com o Estado prussiano, com a concepção política liberal e com o hegelianismo de esquerda³. Tais rupturas resultam da desconfiança teórico-prática de Marx, desde a defesa de sua tese doutoral⁴ quando, segundo José Américo Pessanha, “Marx parece esbarrar primeiro em Epicuro, depois em Feuerbach – nos limites de uma filosofia, de um certo materialismo, de uma certa concepção de liberdade” (198-?, p. 13).

Mais especificamente, rastreando a trajetória de Marx entre 1843 e 1844, percebemos haver nos textos analisados asseverações que nos permitem tanto afirmar existir uma crítica não sistemática à religião, como traçar elementos que tornaram essa crítica legítima e indispensável para compreendermos em que bases Marx fundamentou sua filosofia e de como esta crítica não sistematizada se tornou uma crítica humano-política da religião. Este é, pois, nosso maior objetivo aqui: Desvelar os elementos que compõem a crítica de Marx à religião, inserida na reviravolta filosófica pela qual ele passou, ao tentar superar as contradições que julgava existir entre “ser e pensamento”, “universal e particular”, expressas de forma tácita nos seus textos de 1843-1844?

As considerações não sistemáticas de Marx sobre o fenômeno religioso, que ora rastreamos neste estudo, não se restringem à atividade religiosa em si, mesmo que como método

¹ Reconhecemos o esforço de Louis Althusser nos textos publicados em bloco a partir de 1965, no que tange à maior valorização e novos esforços interpretativos da obra de Marx, especialmente da juventude de Marx, atividade urgente pós-morte de Stalin e conflito entre os socialismos chinês e soviético, como nos esclarece o próprio Althusser na segunda edição brasileira intitulada *A favor de Marx* (1979) (a primeira edição teve o título de *Análise Crítica da teoria Marxista* (1967)). Também estamos cientes da polêmica Althusseriana do corte teórico entre o jovem e o Marx maduro de *O Capital*, por exemplo, mas optamos apenas por anunciá-lo, porém não desenvolver considerações mais profundas sobre tal corte e polêmica de Althusser. Cf. ALTHUSSER, Louis. *Aos leitores brasileiros*. In: _____. *A favor de Marx*. Tradução de Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p.5-9.

² Sobre este período Michael Löwy escreve: “Entre sua ruptura com a burguesia liberal no início de 1843 e essa ‘descoberta’ do proletariado no início de 1844, Marx passou por um período de transição, ‘democrático-humanista’, fase de desorientação ideológica e tateamento que o levaria ao comunismo”. Ver LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 72.

³ Grupo de intelectuais que assumia filiação crítica à obra de Hegel, sobretudo a tendo como importante meio de superação das condições anacrônicas nas quais viviam os territórios alemães não unificados, a saber: de absolutismo monárquico, de Estado confessional e de sociedade estamental. O caráter marcante de crítica à religião perpassava seus membros e seus escritos, a exemplo de Bruno Bauer, Arnold Ruge, David Strauss e Feuerbach. Especificamente, Marx buscava superar a filosofia hegeliana, na qual a consciência se eleva, à medida que (se) experiencia.

⁴ Marx doutorou-se em 1841, na universidade de Jena, tendo como título da tese a “Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro, na qual Marx defende o atomismo de Epicuro, diferenciando-o do de Demócrito.

de exposição. Este aspecto da teoria de Marx, o de não assumir a religião como fenômeno autoexplicativo, por um lado, constitui uma ruptura com uma parcela considerável de autores da tradição filosófica que tematizou a religião, tratando-a de forma restrita, estanque, compartimentalizada, sem pressupostos, e, por outro lado, fez da filosofia, como crítica da religião, conhecimento que trata das coisas do mundo, sem dele prescindir, além de colocar a religião como decorrência das relações entre os humanos, das relações culturais, sociais e, irremediavelmente, terrenas, materiais, finitas, que não apenas da ordem da volição humana, livre de pressupostos.

Estarão explícitos nessa reflexão filosófica os elementos que propiciam e legitimam uma crítica de Marx à religião ordinária⁵, porque entendemos que estes elementos continuaram presentes na teoria de Marx, diluídos nas críticas às demais instâncias da realidade social entrelaçadas. Especialmente, os elementos que compõem uma crítica de Marx à religião ainda apresentam legitimidade social, prática, suficiente para continuarmos a ela filiados, uma vez que, ao criticar o fenômeno religioso (o que identificamos como o traçado de uma concepção de religião em Marx), Marx critica uma concepção de mundo, da qual o próprio fenômeno religioso é reflexo. Por isso não há distinção radical entre “religião” e “fenômeno religioso”, “religião” e mundo, “espiritualidade” sem pressupor as condições materiais de vida no mundo dos humanos.

No entanto, Marx já parte das bases e dos resultados da crítica de Feuerbach (1804-1872) à religião, cuja fundamentação está na máxima de que toda “a teologia se resume em antropologia”. Este é o motivo pelo qual esta dissertação tem início com a filosofia de Feuerbach. Para este filósofo, só o ser humano é capaz de objetar o mundo à medida que se objeta (portanto, de sair de si, se pôr no mundo e voltar a si, consciente e/ou inconscientemente), só o ser humano tem religião, sendo esta, positivamente, expressão das potencialidades humanas (a partir do sentimento, da vontade e da razão) e, negativamente, resultado da ação teológica que, inversamente, atribui as potencialidades humanas a forças fora dos humanos (à natureza e ao ideal de humano divinizados). Ainda: Conforme Feuerbach, a inversão na religião se dá à medida que o humano é jogado para o segundo plano, enquanto em seu lugar são colocadas imagens de seres fabulosos, fruto da própria imaginação humana. A contribuição de Feuerbach é importante à história da filosofia, porque este filósofo decidiu investigar os

⁵ Do significado de como a atividade religiosa é exercida e de como ela deixa transparecer seus elementos mais sublimes, como elementos intrinsecamente humanos, não da liturgia religiosa com significado em si mesma. Assim, seguindo Feuerbach, chamamos “ordinária” a religião como teologia que, historicamente, dissemina a verdade autoilusória de que a natureza e os humanos, como parte dela, são criações deliberadas de divindade (s).

fundamentos humano-materiais destas imagens, destes seres fantásticos, como projeção humana.

Ao mesmo tempo, Feuerbach identifica Deus e humano como um só, como “essência verdadeira da religião”, e atribui aos deuses e preceitos que a teologia cria e propaga, como “essência falsa da religião”. Para Feuerbach, a religião expressa a necessidade de reencontro do humano consigo mesmo, ação que a teologia assume como sendo o encontro do humano, imperfeito e decaído, com a “perfeição”, esta a quem os teólogos chamam Deus. Embora Feuerbach admita que a natureza é, de fato, o elemento sublime do mundo, a sua posição não é panteísta, uma vez que a própria natureza não pode receber as atribuições que a teologia diz as divindades terem, porque a própria natureza apresenta “contradições” e “imperfeições” inerentes a ela mesma, sob o olhar humano. Nesse primeiro momento de nossa análise, foram relevantes os textos de Feuerbach que tratam de esclarecer os elementos e os mecanismos que constituem as essências positiva e negativa da religião, expostos n’*A essência do cristianismo* (1841), n’*A essência da religião* (1845-46) e nas *Preleções sobre A essência da religião* (1849).

Assim, sob a descoberta dos mecanismos e elementos pelos quais os humanos se alienam “religiosamente”, como que uma limitação da consciência do crente, Feuerbach transpõe esta descoberta à superação das demais formas de estranhamento presentes na realidade histórico-social. Estava em curso no pensamento de Feuerbach a proposta de uma nova filosofia, cuja tarefa seria a superação das questões que tornaram retrógrado o *status quo* alemão, em relação aos tempos modernos.

O humano, à medida que vai se assumindo como criador de coisas, cada vez mais desvencilhado do julgo teológico, assume-se como Deus; o humano como Deus para o humano; o Estado como comunidade humana; a filosofia como teoria emancipadora da humanidade. Seguindo este percurso de Feuerbach, nos detivemos a estudar as decorrências da crítica feuerbachiana à religião, transpostas às críticas do Estado e da filosofia idealista alemãs, como tentativa de Feuerbach em promover o reconhecimento do humano pelo humano, livrando-o da prisão subjetivo-material, com a qual corroboravam a teologia e a filosofia idealista.

O materialismo feuerbachiano parte do real, da natureza como realidade concreta, em constante relação com os humanos. Para compreendermos as imbricações da crítica de Feuerbach à religião na tomada de consciência dos humanos quanto às demais instâncias do mundo, foram essenciais as análises das obras: *Necessidade de uma reforma da filosofia* (1842), *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1842) e *Princípios da filosofia do futuro* (1843).

No passo seguinte dessa reflexão, o da recepção crítica marxiana das descobertas de Feuerbach, coube analisar os textos de Marx considerando a forte e decisiva influência de

Feuerbach sobre este. É por esta razão que não encaramos a teoria feuerbachiana estudada como mero instrumento do qual Marx se utilizaria como importante colaboração metodológica, mas, diferentemente de como geralmente Feuerbach é visto em relação à Marx, vemos em Feuerbach as bases fundamentais para que Marx ultrapassasse o caráter especulativo da sua própria teoria, da sua própria crítica, da sua própria filosofia em formação⁶.

De certo modo, paulatinamente, Marx supera a tarefa assumida por Feuerbach, no sentido de levar os humanos à autoconsciência. Assim como fez Feuerbach, Marx tentou fazer de sua filosofia, uma nova filosofia, uma filosofia comprometida com a transformação do mundo dos humanos, no qual a realização das potencialidades humanas fosse prioridade, da ordem da “emancipação humana”, não como condição de possibilidade, como ocorre na ordem da “emancipação política”, onde a lei é o meio/fim.

Em *Sobre a questão judaica* (1843), Marx apresenta elementos de diferenciação entre estes dois tipos de emancipação, sobretudo porque o faz em resposta a um texto de Bruno Bauer (1809-1882), um hegeliano de esquerda, que via na religião, mais especificamente na religião judaica, um empecilho à emancipação política alemã. Neste texto, Marx é um “democrata crítico da democracia do tipo burguesa”, abstrata, baseada no direito abstrato burguês, formal, constitucional. De certa forma é um democrata porque defende o direito às liberdades individuais, não vendo nelas empecilho à emancipação política. É um crítico da democracia burguesa à medida que aponta os limites desta democracia, daquela “emancipação política”, que mascara as reais possibilidades de uma “emancipação humano-social”, na qual as necessidades humanas serão essencialmente supridas e as liberdades efetivadas, pela superação do egoísmo característico das relações na sociedade moderna, pela superação da contradição entre interesses privados e necessidade pública, pela superação da relação entre o “*citoyen*” abstrato da lei (cidadão político) e o “*homme*” (o homem especulado na lei).

No entanto, à medida que Marx desconstrói os argumentos de Bauer quanto à intransigência deste para com os judeus (a profissão de fé dos judeus e a posição deles na sociedade alemã, em relação à emancipação política alemã), Marx também apresenta elementos para uma crítica à religião, como crítica à própria constituição e organização do mundo moderno, do qual a vida secular do judeu se tornou expoente máximo. Dessa forma, Marx eleva a questão da emancipação alemã da oposição entre a liberdade de escolha religiosa e o Estado

⁶ Em 1846, Marx escreve, juntamente com Engels (um amigo recente àquele ano e uma amizade para a vida toda), a obra *A ideologia Alemã*, que tinha como objetivo prestar contas com as filosofias que serviram de base para suas consciências filosóficas. Uma destas filosofias era a de Feuerbach, além de outras, a exemplo das filosofias de Max Stirner e de Bruno Bauer (quanto à Bauer, Marx e Engels já haviam escrito, um ano antes, *A sagrada família* (1845), uma obra igualmente no estilo e objetivo d’*A Ideologia Alemã*).

laico à relevância da emancipação humano-social em relação à emancipação meramente política. Ao fazer isso, Marx transpõe a barreira da crítica à religião restrita em si mesma, porque dá à sua perspectiva de religião uma denotação política, material. Aliás, pondo *Sobre a questão judaica* em última análise, a relativização política da religião e a preocupação de Marx com o horizonte da emancipação humana nos mostram que a religião no mundo burguês caminha à superação das condições deste mesmo mundo, mesmo que de forma “ilusória” e “impotente”, porque a superação da emancipação política, das condições mundanas que engendram a religião, em direção à emancipação humana, é *conditio sine qua non* para a superação da própria religião.

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* (1844) Marx desenvolve esta ideia, a da religião como reflexo e não como demiurgo do mundo, partindo visivelmente da crítica de Feuerbach à religião, por considerá-la o apogeu da crítica irreligiosa. Marx vê a religião como sintoma do mundo burguês, não como a “razão” que inviabiliza a realização das potencialidades humanas neste mundo (neste sentido, Marx encontra Feuerbach, quando positiva a crítica à religião). A superação da miséria social não tem como pressuposto a superação da religião, a entrega ao ateísmo radical, mas o contrário. A crítica de Marx a muitos dos ícones hegemônicos constituintes do mundo burguês, a exemplo do Estado, do dinheiro, do direito, da filosofia, da história e da economia política, vem travestida de crítica aos elementos que, simultaneamente, trazem um rasgo religioso e são peças daquele mundo que engendra a religião.

Para Marx, suprassumindo Feuerbach (conservando, mas ao mesmo tempo, superando a concepção feuerbachiana de mundo), a sociedade moderna, dita burguesa, é posta de forma invertida, porque põe a realização das necessidades essencialmente humanas em segundo plano, colocando em primeiro lugar a efetivação dos interesses particulares, egoístas, dos grupos que se fazem privilegiados. Assim, a religião como reflexo desta sociedade é, pois, uma inversão da inversão (uma segunda inversão), uma vez que nessa sociedade predomina o estranhamento do humano consigo mesmo, a partir de sua atividade criadora no mundo (o trabalho), cujo resultado é a declaração de que existe efetivamente a irrestrita liberdade humana, mesmo presa aos ditames do dinheiro, do Estado, da propriedade privada, do direito abstrato e da condição de classe ou estamento e, como consequência dessa primeira inversão, a segunda inversão, o estranhamento religioso, do qual o humano, como fantoche de Deus, acredita suprir suas necessidades apenas no “outro mundo”, no Paraíso.

Se a filosofia de Feuerbach, à visão de Marx, trazia consigo um caráter marcante como de um receituário, a partir do qual os humanos chegariam à autoconsciência e transformariam

subjetivamente o mundo, Marx, entre 1843-1844⁷, transpõe uma outra barreira, a de uma filosofia limitadamente subjetiva, passando a produzir uma outra filosofia que propunha ser “radical”, porque fala do cotidiano, do social, das necessidades de transformação deste cotidiano pelos elementos que o compõem, sem prescindir das contradições que perpassam as relações sociais, humanas, no mundo.

O risco desta proposta, a de uma “filosofia radical”, se enquadrar nos mesmos ditames das demais filosofias, foi dissipado quando Marx, filosofando sobre o homem real e suas relações e necessidades sociais, inseriu na sua teoria o elemento da “classe revolucionária⁸”, o “proletariado”, como “elemento passivo” (elemento prático, pelo qual a teoria tomaria “força material”), como classe que, universalmente, representava a “dissolução da sociedade” egoísta burguesa. Marx encontra na relação dialética “teoria crítica-proletariado”, “filosofia-classe revolucionária”, “‘espírito’-matéria”, o fundamento material para o desenvolvimento de sua filosofia radical. Mais do que isso, Marx descobre o fio condutor entre o pensamento e a prática revolucionários, capaz de provocar no mundo real a emancipação da humanidade real, porque questiona e intervém radicalmente nos meios pelos quais a própria humanidade se aprisiona, subjetivo-materialmente. Tal fio é a “revolução social”! Assim, Marx se afastava cada vez mais da crítica à religião como princípio hermético.

O passo final dessa pesquisa subjaz o último passo, até 1844, da posição de Marx quanto à impotência da crítica à religião em si mesma como condição à emancipação humana, à revolução humano-social. A revolta dos tecelões da região alemã da Silésia, em junho de 1844, fortalece a perspectiva de Marx quanto ao potencial do proletariado como classe revolucionária. Marx, como entusiasta do movimento operário, escreve *Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano (texto de Marx publicado no *Vorwärts*, órgão de imprensa dos operários alemães, em agosto de 1844), nas quais polemiza com Arnold Ruge sobre o caráter apenas reformista do Estado moderno, em detrimento da revolução social que Marx vislumbra. Ao contrário de Ruge, diante de um acontecimento histórico que envolve o proletariado nascente e insurgente na Alemanha, Marx parte em defesa da relevância do movimento operário como representação universal das lutas emancipatórias humanas, das quais

⁷ Tanto em *Sobre a questão judaica* quanto na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* foram escritos de Marx deste período, publicados no periódico franco-alemão, os Anais franco-alemães, sob a parceria de Arnold Ruge.

⁸ A Revolução Francesa, que eclodiu em 1789, ficou marcada pela ascensão da burguesia como classe à frente do processo revolucionário, porque se dizia representante dos anseios universais dos humanos em geral. Suprassumindo essa marca, o Marx de 1843-44, que manteve contato com as lutas e ideais dos trabalhadores franceses, busca por uma classe, cujo os fundamentos corroborem imediatamente à emancipação humana, como superação de uma já ultrapassada emancipação política, quiçá, da forma do Antigo Regime alemão.

os trabalhadores operários são protagonistas e pelas quais estes trabalhadores alcançarão a liberdade efetiva, real.

Reforma ou revolução social? Este é o questionamento que subjaz a crítica de Marx aos limites do Estado moderno, emancipado politicamente. De certa forma, tal escrito é uma continuidade da crítica de Marx ao caráter político, eminentemente abstrato, das relações humanas na sociedade e no Estado burgueses. Se assim, os elementos da crítica à religião aparecem nesse texto diluídos nos elementos que caracterizam a impotência do Estado moderno em resolver as mazelas sociais, sobretudo atribuídas pelo próprio Estado a fatores condicionantes que trazem consigo um aroma teológico, a saber: de “imperfeição natural”, de “lei divina” e de “vontade pessoal”.

Assim, o título de nossa dissertação diz muito sobre nossa pretensão: a de identificarmos e explicitarmos os elementos que corroboram uma crítica de Marx à religião, entre 1843 e 1844, embora tal crítica não seja hermeticamente restrita ao fenômeno religioso, uma vez que, à perspectiva marxiana, a atividade religiosa é, simultaneamente, resultado e não guia do mundo, protesto indireto ao mundo, alívio e razão ilusórios do mundo. À essa perspectiva de Marx atribuímos a forte influência de Feuerbach e de uma tradição, a exemplo de Epicuro, que buscou pelos fundamentos materiais do mundo, como superação das concepções fantasiosas, mitológicas, no mundo.

Não fosse a perpetuação da atividade religiosa institucionalmente estabelecida, o aumento vertiginoso da intolerância religiosa entre os humanos e a permanência dos elementos capitalistas constituintes das circunstâncias sociais que levam à perpetuação e permanência da religião, nosso esforço teórico estaria obsoleto e seria desinteressante. No entanto, as crescentes guerras setoriais pelo mundo, descritas como e justificadas por motivos intrinsecamente religiosos, nos fazem refletir sobre os motivos e as justificativas implícitas, reais, materiais⁹, para tais conflitos bélicos. Além disso, diante da radicalização dos preceitos das religiões, bem como da lotação crescente dos templos religiosos e da busca cada vez mais insana por prosperidade financeira, reconhecimento político e longevidade, fatores cada vez mais escassos na correria da vida capitalista contemporânea, perguntamos: Quão desatualizada e superada está a crítica de Marx à religião, tendo esta como pressupostos as reais condições de vida dos crentes? A lembrança e a atualização da crítica de Marx é, pois, em conjunto, outro desafio a

⁹ São cada vez mais recorrentes os conflitos mundiais por petróleo, território, minérios e demais recursos naturais, cujo processo e resultado da extração promovem a concentração de renda, a desigualdade social, a miséria para muitos e a riqueza privada para poucos.

ser superado aqui.

2 FEUERBACH E O TRIUNFO DA ANTROPOLOGIA SOBRE A TEOLOGIA

A tematização da religião pela Filosofia não é uníssona nem quanto à busca da essência da religião, esta como atividade estritamente humana, nem quanto às problematizações decorrentes desta atividade entre os humanos. Quanto à essência da religião, é recorrente os filósofos se posicionarem ou em defesa do princípio do dogma religioso ou se afastando de tal posicionamento, desviando o foco ante a pergunta filosófica fundamental: O que é a religião? Quanto às decorrências de quaisquer que sejam as respostas a esta pergunta, os filósofos se tornam menos destemidos a suscitar reflexões, porque têm o dogma religioso como posto, e pior, como pressuposto dos seus pensamentos, tematizando a religião como uma extensão ininterrupta da teologia, ora querendo adaptá-la, ora querendo justificá-la e até mesmo identificá-la com a filosofia.

Todo asseverar filosófico, se não percebido, inferido e incorporado no mundo real das experiências humanas, corrobora, fundamentalmente, para tornar a filosofia serva das demais formas de pensamento, tornando-a dogmática e acrítica, ou seja, anulando a essência filosófica. Outrossim, no caso da religião, a oposição entre esta e a Filosofia consiste, sobretudo, na maneira de sentir o mundo, quando desde cedo, a filosofia se apresentou como uma forma humana de perceber, construir e estar no mundo, onde as perguntas filosóficas sobre a natureza e os humanos são construídas e respondidas pelos mesmos humanos constituintes, a partir de suas inferências sensitivas, enquanto na religião tais respostas são atribuídas à forças mágicas além-humanas, como produto apenas da vontade humana, assumindo a ordem do mito.

A prática religiosa reflete um desdém ao próprio humano que engendra o mundo dos humanos, que transforma a natureza, inclusive a si próprio, como criação desta. Este é o ponto pelo e no qual Feuerbach e Marx se diferenciam e, ao mesmo tempo, se aproximam da tradição filosófica em geral. Se diferenciam porque não concebem a religião como um pensar-fazer que se configura a partir de um ente independente, desconectado do mundo e muito menos como algo de outro mundo, supra-humano, fora do espaço e do tempo. Se aproximam porque, tal como Epicuro¹⁰, somente para citar um exemplo, é necessário conhecer a composição do

¹⁰ Assim expressou Epicuro no início da sua *Carta a Heródoto*: “Portanto, sendo tal caminho útil a todos que se familiarizaram com a investigação da natureza, eu, que dedico incessantemente minhas energias à investigação da natureza, e desse modo de viver tiro principalmente a minha calma, preparei para teu uso uma espécie de epítome e um sumário de elementos fundamentais de minha doutrina em sua totalidade”. Ver DIÓGENES LAÉRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014, p. 291.

mundo, da natureza, para que percamos o medo daquilo que nos cerca e do qual somos feitos.

Em Feuerbach, as críticas à religião e à filosofia estritamente especulativa trouxeram à História da filosofia, por um lado, a ruptura com o entendimento filosófico hegemônico de que a tematização da religião deveria partir do “divino”, isento de pressupostos, desvencilhado do mundo e, por outro, a tarefa de que, pela filosofia, fosse realizada a reconciliação do homem com sua humanidade perdida, negada pela religião e pela filosofia especulativa em geral¹¹, embora afirmada pela política, indiretamente.

Em Feuerbach, o compromisso é com o reencontro da humanidade consigo mesma, sem ilusões, sem alucinógenos, sem subterfúgios, visando o reconhecimento das potencialidades humanas como afirmação do próprio humano no mundo. Eis o que explicitaremos neste capítulo.

2.1 Fundamentos da crítica de Feuerbach à religião

Na teia de iniciativas argumentativas da História da filosofia, Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) tem um lugar reservado entre aqueles que buscaram não somente descrever o mundo, mas também entre aqueles que buscaram superá-lo, no sentido de buscar desvendar os princípios mais universais que lhe dão sentido, via pensamento racional humano.

As teses de Feuerbach são, ainda hoje, causa de fortes debates tanto no meio especializado, filosófico, quanto entre os leitores mais distantes deste meio. Entre os filósofos, a assertiva - “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.” (FEUERBACH, 2013, p. 44), ainda causa tremor e temor naqueles que, sem forças, tentam deixar intacta a ideia do Deus absoluto (criador e/ou mediador, sem pressupostos, pressuposto de tudo no mundo) e, por outro lado, engajamento político naqueles que não veem razão em tal tentativa.

A consequência mais explícita desta assertiva de Feuerbach é a identidade na diferença entre Deus e o homem. Deus é o homem! Se esta é a identidade, a diferença está em deixar claro que, a nível de consciência humana, os humanos, por meio das religiões, ainda insistem em passar ao campo da possibilidade a (in)existência de um ser sobre-humano. Quanto a isto afirma Feuerbach (2013, p. 45):

Mas ao ser a religião, a consciência de Deus, definida como a consciência que o homem tem de si mesmo, não deve ser aqui entendido como se o homem religioso

¹¹ Honestamente, não tivemos acesso ao conjunto completo das obras de Feuerbach. Por isso, nosso limite em tratar diretamente apenas da sua crítica à religião, à política e à filosofia idealista.

fosse diretamente consciente de si, que a sua consciência de Deus é a consciência que tem de sua própria essência, porque a falta da consciência deste fato é exatamente o que funda a essência peculiar da religião.

Ora, a “falta” de que escreve Feuerbach é o que torna a prática religiosa legítima no mundo. Ou seja, por não perceber, conscientemente, que foi o humano que criara Deus, e não o contrário, e, de que os atributos ditos divinos são atributos que partem dos desejos mais íntimos e sublimes dos humanos, como universais do pensamento não realizados no mundo, é que o humano se nega e nega sua essência divina, sublime e universal. No caso do cristianismo¹², a adoração de um ser que nada (e tudo) tem de humano é a expressão mais legítima da vontade humana em se fazer valer, efetivamente, num mundo dominado pelas forças inexoráveis da natureza, da e pela qual o próprio humano é produto e interventor.

Feuerbach, assim como Marx e os demais herdeiros da filosofia de Hegel, especialmente os hegelianos de esquerda¹³, se encontravam num lugar de produção cuja teia de estímulos históricos transitava entre a crítica à religião, porque crítica à situação política dos Estados “cristãos” não unificados alemães, e a crítica à especulação filosófica como precedente e unilateral ao mundo vivido, cotidiano. No caso de Feuerbach, a Filosofia reformada seria o meio pelo qual os humanos pensariam a superação das dificuldades do seu tempo, uma vez que “se encarássemos a questão da necessidade de uma transformação apenas do ponto de vista *filosófico*, encará-la-íamos de um modo demasiado restrito, mas permaneceríamos no campo de uma banal querela de escola. Nada mais vão” (FEUERBACH, 1988a, p.13). O caso seria substituir a histórica condução “religiosa” da filosofia alemã por uma filosofia reformada, não restritamente abstrata, contra um Estado político que se beneficiava da ordem social estabelecida, na e pela qual mantinha um *status quo* decadente, anacrônico e contraditório nos territórios alemães, em relação aos Estados democrático-liberais.

O caminho trilhado por Feuerbach para efetivar tal substituição necessitava buscar um fundamento último, mais universal, explicitando-o: o fundamento do abandono do homem pelo próprio homem, a alienação de si mesmo enquanto humano universal, alienação esta transformada em dogma, apregoado, reproduzido e legitimado pela prática religiosa, tão secular quanto religiosa, tão religiosa quanto secular, tão humana. Ao mesmo tempo, a crítica à religião

¹² Embora vemos que Feuerbach trata do Cristianismo, o título do capítulo II d’A *essência do cristianismo* traz: “A essência da religião em geral”. Acreditamos ser uma tentativa do filósofo de mostrar elementos universais da religião cristã e, ao mesmo tempo, de mostrar seus elementos específicos, além de uma limitação do filósofo, preenchida em 1845-46 com a obra sobre *A essência da religião*.

¹³ No caso de Feuerbach, o Professor Rosalvo Schütz escreve: “Feuerbach soube trazer para o mundo sensível do dia-a-dia o fundamento humano de fatos e ideias que, antes, eram apenas explicados pela religião ou pelo idealismo abstrato”. Ver SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCSRS, 2001, p. 19. (Coleção Filosofia; 126).

se transforma na crítica à filosofia, à política, à história e à toda forma de ver o mundo com a “naturalidade” teológica, um mundo invertido, no qual os humanos, produtores do mundo dos humanos, passam a ser predicado e as suas ideias passam a ganhar vida própria, onde a teodiceia é transformada em dogma e a teologia em “ciência”.

Sob a análise e à explicitação do fundamento que torna o humano alienado de si, a saber, a ilusão de que Deus e o humano são separados e opostos, e o desmascarar do mecanismo religioso-teológico que replica essa alienação e a torna como verdade do mundo, Feuerbach, em *A essência do cristianismo*, parte do humano como único ser a ter religião, diferente dos demais animais. Deste asseverar decorre:

- a) que todo fundamento da religião deve, por essência, está inserido na panaceia de realizações restritamente humanas;
- b) a consciência é o elemento inerente ao humano que permite a este, somente a este, sair de si, arquitetar, voltar a si para realizar, sem sair de si.

O humano é dotado de teleologia e por isso produz Filosofia, política, história, Arte, Ciência. Por isso, os demais animais da natureza, apesar de se reconhecerem e se estranharem, somente o fazem por instinto, sensação instintiva, e não por pensar para além de sua própria sobrevivência, racionalmente, teleologicamente.

Para Feuerbach (2013, p. 35), “consciência em seu sentido rigoroso existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero, a sua quiddidade”. Portanto, somente o humano, ao tomar para si a si mesmo e os outros humanos como objeto, pode também tomar as demais coisas externas a si como objeto, uma vez que, assim, o ser humano possui, em geral e concomitantemente, uma dupla perspectiva: uma sobre si mesmo, como indivíduo, subjetivo, como autoconsciência e outra sobre a relação com os demais seres da espécie. Eis a relação “*eu-tu*”, íntima ao humano. Numa palavra: A capacidade do homem de si reconhecer como objeto de si mesmo o credencia não somente em ser diferente dos animais, mas de reconhecer na identidade-diversidade do gênero humano, sua (in)finitude. Por isso, se a essência do humano está fundamentada na consciência de gênero, de humanidade, de saber que sabe, de projetar, de pensar-agindo sobre si e sobre os outros, então a religião, atividade essencialmente humana, também é fruto do mesmo fundamento e esta consciência também é objeto da religião.

Por isso Feuerbach iniciou sua crítica ao cristianismo, desvendando as dimensões d’A essência do homem em geral, daquilo que deixa o humano consciente de si e o realiza como tal. Essas dimensões, afirma Feuerbach, são “a razão, a vontade, o coração” (2013, p.36). Essas dimensões se tornam as mesmas nas quais a religião cristã está fundamentada, bem como

também está fundamentada a identidade humanidade-religião, homem-Deus.

De outra forma, as qualidades que os humanos atribuem a Deus como divinas são qualidades das potencialidades humanas, uma vez que as finalidades da razão, da vontade e do coração são realizáveis por e em si mesmas, pelo e no próprio humano. A realização da humanidade¹⁴ se faz completa, ilimitada, infinita, universal, divina, quando razão, vontade e amor formam uma unidade.

Na comunidade humana, na prática religiosa cristã ou não, questões como imortalidade, vida longa, medo da morte e sentimento de proteção são recorrentes porque, a nível de consciência do gênero humano, o humano tem consciência de que pode transpor tempos, eras, mentalidades, costumes, pela (i)limitada consciência, já que “consciência no sentido rigoroso ou próprio e consciência de infinito são conceitos inseparáveis; uma consciência limitada não é consciência; a consciência é essencialmente de natureza universal, infinita” (FEUERBACH, 2013, p. 36).

De certa forma, seria o argumento de Feuerbach, que trata a consciência como ilimitada uma extensão do argumento sobre Deus, de Santo Anselmo, para o qual “cremos, pois, com firmeza, que és tu um ser do qual não é possível pensar nada maior?” (1988, p.102). Ora, em primeiro lugar, Anselmo já parte da existência de um “ser do qual não é possível pensar nada maior”, sem abrir (abrindo) caminho a pensar a não existência deste “ser”, porque não há como pensar em algo impensável. Além disso, pensar em algo pressupõe forma e tempo, limitações da subjetividade humana.

Pensar em pensar já é pensamento, existindo concretamente o pensado ou não. Em segundo lugar, o argumento de Anselmo o prende somente ao pensamento (embora não admita e relute contra isso), separando a ação de pensar e o pensamento de que aquilo pensado existe na realidade ou ainda que é real. Pela palavra que Anselmo começa sua definição, “cremos”, seu argumento trabalha com a finalidade de fazer existir Deus apenas como algo impensável (daquilo que não se “pode” pensar), porque se pensado, deixará de ser Deus (ou de existir). Compreender o significado da expressão “pensar o impensável” não está desconecta do “impensável” existir, mas simplesmente compreendemos, via mente, o limite da própria razão. Ora, o que Anselmo pensou em provar a existência de Deus, provou, na verdade, a capacidade do pensamento humano, da consciência humana, em transformar tudo em objeto, por isso consciência. Se Deus é algo do qual não se pode pensar nada maior, compreender esta ideia já é, em si, o limite da consciência em ter em si a própria compreensão desta ideia, da ideia de

¹⁴ Tomamos a palavra “humanidade” como sinônimo de “gênero humano”.

ilimitado.

O argumento feuerbachiano não envereda positivamente pelo argumento de autoridade e psicológico de Santo Anselmo. O que Feuerbach quer explicitar é a capacidade do ser humano em produzir objetos e reconhecê-los como tais, como fruto de sua própria criação, pelo pensamento. Deus, então, é um destes frutos, destes objetos da criação humana. Se Anselmo parte da existência de um Deus separado do humano, acessado por este apenas pelo pensamento, Feuerbach parte do humano que tem posição ativa no mundo, que cria coisas, porque não encontra razão para acessar a um ser fruto do pensamento, que (se diz) está além do limite da razão, sendo o pensamento sobre o limite da razão, apenas compreensão desta ideia. É por isso que Feuerbach afirma ser a “consciência no sentido rigoroso” e a “consciência de infinito” conceitos inseparáveis, que no caso de Anselmo há um hiato. Assim, “a inteligência é o horizonte de um ser. Quão longe enxergas, tão longe estende-se tua essência e vice-versa” (FEUERBACH, 2013, p. 41). Ou ainda: “Portanto, se pensas o infinito, pensas e confirmas a infinitude da faculdade de pensar; se sentes o infinito, sentes e confirmas a infinitude da faculdade de sentir” (FEUERBACH, 2013, p. 41).

Ora, o que faz a religião? Separa, acovarda, enfraquece e abstrai todos os elementos constitutivos da essência humana, como que elementos alheios aos humanos. Nas palavras de Feuerbach (2013, p. 37):

A religião retira os poderes, as qualidades e as essências do homem de dentro do próprio homem e as diviniza como se fossem seres separados, não importando aqui se ela transforma cada uma em si individualmente num ser, como no politeísmo, ou se reúne todas num único ser, como no monoteísmo – portanto, deve esta distinção também ser feita na explicação ou na redução destas essências divinas ao homem.

Por ser dotado de consciência, os humanos projetam um ser que, em essência, é objeto criado pelo próprio humano, porque o humano só o é à medida que toma consciência dos objetos que cria, à medida que os cria. Deus é uma criação humana. Deus é a própria essência do homem objetivada. Numa palavra: a religião em Feuerbach é objeto antropológico, é Antropologia. Tomar consciência de algo é tomar consciência da própria essência humana. Ter consciência, significa para Feuerbach, em geral, ser perfeito, porque tem consciência de sua imperfeição como indivíduo e perfeição como gênero ao qual pertence.

Assim como a razão, o sentimento é, como uma das dimensões da essência humana, outro celeiro, subjetivo, que propicia a afirmação da humanidade enquanto tal no mundo. Assim, conhecer a Deus tem como pressuposto, conhecer a nós mesmos, nossos sentimentos e paixões, uma vez que Deus é um objeto da criação dos humanos, embora estes não reconheçam sua própria criação. Assim como os sentimentos acompanham o humano integralmente, a

religião tem nos sentimentos pressuposto integralmente humano. Do sentimento,

Não tens aqui outra definição de Deus a não ser esta: Deus é o sentimento puro, ilimitado, livre. [...] O sentimento é ateu no sentido da crença ortodoxa que como tal associa a religião a um objeto exterior; o sentimento nega um Deus objetivo - ele é um Deus para si mesmo. Somente a negação do sentimento é, sob o ponto de vista do sentimento, a negação de Deus (FEUERBACH, 2013, p.43).

Resta saber a partir deste arrazoar de Feuerbach, se admitindo a religião como algo subjetivo, do sentimento, como poderíamos, nos limites da filosofia feuerbachiana, caracterizar as relações religiosas interpessoais nas congregações cristãs, quando estas dizem ser portadoras do mesmo sentimento, portanto, algo intersubjetivo?

O sentimento que alimenta os crentes é aquele de fora para dentro, do Deus objetivo ao indivíduo, no sentido contrário ao de Feuerbach. Por não compreender que seus sentimentos partem da fantasia, de uma inversão, de que Deus não é objeto criado pela razão, sentimento e vontade em geral humanos, os crentes dizem ter igualdade de sentimento, quando no máximo, o que configura essa igualdade é a “natureza do sentimento” e não o sentimento em si, porque este é inerente ao humano, à essência humana.

No dizer de Feuerbach (2013, p. 42): “O que te resta a não ser de filtrar a essência do sentimento das influências perturbadoras e causadoras de conflitos às quais o sentimento está sujeito em ti que és um indivíduo condicionado? Os crentes buscam o seu Deus objetivo porque objetivo-subjetivamente buscam a superação das condições que geram o sentimento que os levam a congregar. A questão mais urgente não é a pergunta pela “possibilidade da religião” (na transição do sentimento entre o caráter subjetivo-intersubjetivo), mas em saber o porquê da religião, expresso a partir do pensamento-ação humano. Por isso Feuerbach (2013, p. 43) afirma:

Mas o homem não pode sair da sua verdadeira essência. De certo pode ele conceber através da 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 indivíduos são sempre qualidades retiradas da sua própria essência – qualidades nas quais ele em verdade só se reflete e se objetiva a si mesmo.

Quando os filósofos buscam “as possibilidades da religião” restritamente no campo da religião (se isto é “possível”) estão, primeiro, fugindo da busca filosófica pela essência da religião e, segundo, pressupõem Deus, a religião e todas as decorrências desta atividade humana como verdadeiro ou falso, como pura lógica formal aplicada à filosofia.

O sentimento de que Feuerbach fala é o sentimento “puro, ilimitado, livre”, de comunidade, do gênero humano. Por isso, enquanto membros de uma congregação, quando os humanos buscam um Deus fora de si que os faça “congregar”, buscam o resgate da própria

comunidade perdida, quando as primeiras formas de religião apartaram do homem a ideia de que foi dele próprio que partiu a ideia do Deus objetivo, fora do homem. O que Feuerbach quer mostrar é isso: As potencialidades humanas são divinas porque suas finalidades estão nelas mesmas, não por terem qualidades supra-humanas, mas por serem pertencente à irrevogável condição natural e racional humana de ser o humano objeto em si e para si mesmo. Nas palavras de Feuerbach (2013, p. 43):

O sentimento é o teu poder mais íntimo e ao mesmo tempo um poder distinto, independente de ti, ele está em ti, ele está em ti e acima de ti: ele é a tua mais genuína essência, mas que te surpreende como se fosse uma outra essência, em síntese, o teu Deus – como pretendes ainda distinguir esta tua essência em ti de um outro ser objetivo? Como podes sair do teu sentimento?

Numa palavra: Não há como fugir da razão, do sentimento e da vontade, porque são dimensões do humano limitadas nelas e por elas mesmas. Por isso Feuerbach as considera divinas. Negar a razão, o sentimento e a vontade como algo essencialmente humano é negar-se como humano. As qualidades que o humano atribui a Deus são retiradas do próprio humano pensante.

Na “Essência da religião em geral”, segundo capítulo d’*A essência do cristianismo*, Feuerbach parte do humano como criador (teleológico) e reconhecedor (consciente) de objetos, tanto daqueles fora de si (das coisas no mundo, fora do humano, a partir dele), quanto de si mesmo, enquanto criador. No entanto, este humano não percebe que no objeto religioso há uma coincidência entre perceber Deus e perceber-se.

O objeto religioso está no interior do humano e, assim como o sentimento, a razão e vontade, não há como fugir dele. À medida que atribui a Deus especificidades, estas são, ao mesmo tempo, fruto da vontade, da razão e do sentimento humanos, bem como, muitas dessas especificidades, também inerentes ao próprio humano, como gênero. Assim, quando o humano pensa Deus e pensa experimentá-lo está pensando sobre si mesmo, experimentando-se. O homem está objetivando sua própria essência, a saber: a sua capacidade de se reconhecer, ao mesmo tempo, como produtor de objetos e objeto para si mesmo. Por isso, para Feuerbach, a consciência e o conhecimento de Deus são a consciência e o conhecimento que o homem tem de si.

Para a consciência esclarecida, não estranhada, Deus e homem são a mesma coisa. Porém, como o humano pode produzir seres fantásticos pela imaginação, na consciência do religioso, porque este não percebe estar olhando para si, nem muito menos experimentando a si mesmo, coloca este olhar, o fruto desse não perceber, fora de si, num ser exterior a si, em Deus. Este ato de exteriorização reflete, segundo Feuerbach, uma “essência infantil” dos humanos. O

que Feuerbach quer é o reencontro do humano consigo mesmo, o reconhecimento dessa essência alienada do eu do homem. E que este reconheça que Deus é apenas a exteriorização daquilo que o humano abandonou: a consciência de que é, ao mesmo tempo, sujeito que conhece, à medida que também se conhece e, para si, se torna objeto. O objeto do homem mais próximo dele é ele mesmo.

E a nossa intenção é exatamente provar que a oposição entre o divino e o humano é apenas ilusória, i.e., nada mais é do que a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano, que consequentemente também o objeto e o conteúdo da religião cristã é inteiramente humano (FEUERBACH, 2013, p.45).

No cristianismo, o conteúdo da religião está na relação do humano consigo mesmo e com os outros humanos, como gênero, embora o cristão não perceba isto e, numa ilusão, pensa relacionar-se com um ser estranho a ele, fora dele: Deus. Pela vontade, o humano cristão tenta superar a impotência de si mesmo no cotidiano, individual, construindo um ser que nada mais é do que a abstração superestimada de si, do humano. “Por isso todas as qualidades da essência divina são qualidades da essência humana” (FEUERBACH, 2013, p. 46). Ora, as consequências dessa afirmação são perturbadoras para a mente religiosa, porque:

- a) o homem projeta Deus;
- b) o homem cria Deus;
- c) Deus é o próprio homem abstraído da finitude de cada indivíduo humano;
- d) o humano é Deus.

Se eliminarmos os predicados humanos que o homem atribui a Deus, este deixa de sê-lo. No entanto, para o cristão, seu Deus existe como ente independente do seu pensar-saber-agir. Somente na modernidade é que ainda adoramos a um Deus vazio, sem predicados (porque os crentes não reconhecem no Deus a quem adoram seus predicados, como predicados humanos). O Deus abstrato adorado é ilimitado, porque se não o fosse seria um Deus menor, pensam os crentes.

Para Feuerbach, a determinação de uma coisa é o que a faz existir em plenitude, não importando a dicotomia entre “essência” e “existência”, porque, se Deus é o homem, o saber que se fundamenta na forma de como Deus aparece para mim e de como ele é “realmente” é infrutífero e nada mais é do que uma ilusão, um impulso da vontade. O Deus do muçulmano é para o crente muçulmano real, assim como não o é para um cristão ou para um hindu. Se os deuses das demais religiões são para o cristão apenas mais um Deus criado, o Deus pessoal do cristão não o é também, se visto de fora do cristianismo?

O humano transporta para Deus tudo que para ele tem essência em si, do que está

distante de si como indivíduo, do que seus sentidos limitados não reconhecem. Seus deuses têm (con)figurações humanas. “Por isso, quando a consciência humana se convence de que os predicados religiosos são apenas antropomorfismos, i.e., imagens humanas, aí então já apoderou-se a dúvida, a descrença da crença” (FEUERBACH, 2013, p. 48). Feuerbach quer que, a partir da ideia fixa de que os adjetivos atribuídos a Deus são apenas predicados humanos, superar a “covardia do coração” e a “fraqueza da inteligência” para negar a essência ilusória da religião. Negar Deus como ente independente do homem é afirmar o homem. Sob o olhar cristão isto é ateísmo. Para Feuerbach é religião, isto é antropomorfismo.

Assim, a religião é um reflexo de como o humano concebe a si mesmo, sua verdade, suas determinações, porque “A religião é a contemplação da essência do mundo e do homem idêntica à essência do homem. Mas o homem não está acima da sua contemplação essencial, mas é ela que está acima dele; ela o anima, determina e domina” (FEUERBACH, 2013, p. 50).

Feuerbach distingue a “essência verdadeira” da “essência falsa” da religião. A primeira, Antropologia, na qual o próprio humano é o demiurgo do processo e dos seus elementos que constituem a religião como produção e reprodução, conscientemente ou não, humanas. A segunda, teologia: a pretensão do próprio humano de, deliberadamente ou não, colocar Deus, o ser nascido do íntimo humano, como supra-humano. Numa clara crítica a segunda essência da religião, escreve Feuerbach (2013, p. 51):

Somente quando Deus é pensado abstratamente, quando seus predicados são oferecidos pela abstração filosófica, só então surge a distinção ou separação entre sujeito e predicado, existência e essência – surge a ilusão de que a existência ou o sujeito é alguma coisa que não o predicado, algo imediato, indubitável em oposição ao predicado dubitável. Mas é apenas uma ilusão. Um Deus que tem predicados abstratos tem uma essência abstrata. A existência, o ser é tão diverso quanto diversa é a qualidade.

Para reforçar o que já foi dito, as qualidades humanas são divinas porque são finitas em si mesmas. A realidade captada pelos sentidos de um humano é a própria realidade em geral captada por qualquer membro da comunidade humana. O adjetivo divino não sai do nada, das qualidades de um Deus que apenas se configura como abstração, mas são divinas porque são essencialmente humanas, do e no mundo sensível, da natureza. “Assim”, escreve Feuerbach (2013, p. 51), “Tudo que a teologia e a filosofia consideraram até agora como Deus, absoluto, essencial, não é Deus; mas tudo que não consideraram como Deus é exatamente Deus, i.e., a qualidade, a determinação, a realidade em geral”. O Deus abstrato cristão é imperfeito porque não depende dos predicados que o humano tem e que os atribui ao seu ser abstrato.

Em Feuerbach, a atividade religiosa não tem uma essência própria. Todas as essências que o humano diz ser da prática religiosa estão fundamentadas na transformação das percepções

sensíveis do humano em entes com poderes independentes dos humanos. Os humanos constroem estes entes e, numa violenta e sutil inversão, se sentem criados, abençoados ou prejudicados por eles, como se eles tivessem vida própria. Ora, estes entes nada mais são do que fruto da mente humana, que, para Feuerbach (2013, p. 55), isso só é possível porque “A religião nada sabe de antropomorfismos: os antropomorfismos não são para ela antropomorfismos. A essência da religião é exatamente que para ela essas qualidades expressam a essência de Deus”. Assim, para a religião histórica¹⁵, Deus é a paulatina negação humana. Quanto maior for Deus, menor será o homem. No entanto, na antropologia feuerbachiana, a alienação se completa quando os religiosos buscam ter os atributos de Deus, quando estes religiosos não reconhecem que, historicamente, foram eles próprios que criaram este mesmo Deus, atribuindo-lhe seus próprios atributos humanos.

Os humanos não conseguem sair de si, sem voltar a si, reconhecendo-se como objeto. Sai de si, criando Deus, mas sua criação é seu próprio “eu”, um “eu” egoísta. “Deus é exatamente a autossatisfação do próprio em-si-mesmo desfavorável a tudo mais, é o prazer do egoísmo” (FEUERBACH, 2013, p. 57). Por isso o reconhecimento do “pecar” é o freio do próprio homem tentando acertar contas consigo. Como uma autorregulação da consciência. Na religião histórica, “o homem – este é o segredo da religião – objetiva a sua essência e se faz novamente um objeto deste ser objetivado, transformado em sujeito, em pessoa; ele se pensa, é objeto para si, mas como objeto de um objeto, de um outro ser” (FEUERBACH, 2013, p. 58-59).

O que a religião histórica mostra para Feuerbach é aquilo que ela mesma nega ser sua essência: a identidade na diferença entre Deus e o homem, entre a essência de Deus e a essência humana, entre a atividade de Deus e a atividade humana. Eis a clareza da argumentação de Feuerbach (2013, p. 59): “Certamente o homem tem Deus por meta, mas Deus só tem por meta a salvação moral e eterna do homem, logo, o homem só tem por meta a si mesmo. A atividade divina não se distingue da humana”.

Tendo desvendado o segredo da religião, da alienação religiosa, a saber, de que a religião não tem outra essência a não ser a essência do próprio humano, que foi objetivada, da qual o humano fez objeto e passa a cultuá-la como se fosse um objeto autônomo, Feuerbach parte para analisar outros segredos que a prática religiosa insiste em tornar autônomos, tal como o Deus objetivado, assim como os segredos do Deus-lei, do Deus-carne; bem como esclarecer os

¹⁵ Defendemos que Feuerbach revelou o real sentido da palavra religião, como sendo a ligação do humano com sua comunidade humana. Como religião histórica, defendemos àquela que surgiu entre os humanos, na qual estes mesmos humanos (sob o olhar feuerbachiano) se tornaram apartados de seu Deus.

mistérios da religião judaica, religião-mãe da religião cristã, e das práticas teológicas que buscam ratificar Deus como objeto “verdadeiro” da religião e as contradições deste ratificar.

No capítulo XI d’*A essência do cristianismo*, Feuerbach desvenda o mistério da religião histórica (ou teologia) em dizer que Deus é provedor de tudo e de que sua primeira e maior providência foi a criação a partir do nada. Eis a saída de Feuerbach (2013, p. 57):

Na criação não se trata da verdade e realidade da natureza ou do mundo, mas da verdade e realidade da personalidade, da subjetividade em oposição ao mundo. Trata-se da personalidade de Deus; mas a personalidade de Deus é a personalidade do homem libertada de todas as determinações e limitações da natureza.

Ora, a criação a partir do nada (*creatio ex nihilo*) nada mais é do que o fruto da vontade humana, da vontade humana de conhecer, controlar a natureza e de colocá-la sob seu julgo e domínio. A natureza tem suas próprias leis e determinações, limitações, sendo o próprio humano fruto dela. Para Feuerbach, a distinção que o homem faz de si em relação à natureza é a mesma posição do humano religioso em dizer que Deus é diferente da natureza, porque a criou a partir do nada. Ora, a natureza se autorregula. Ela é seu próprio demiurgo. Cria-se e recree-se.

Então, seria Deus como natureza a causa de si mesmo e a causa de todas as coisas, estando ele nelas, como quer Espinoza? Assim escreve Espinoza em sua *Ética*, na proposição 15, do capítulo 1, *Deus*: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir sem ser concebido” (2010, p. 31). Ora, assim Deus se confunde com a natureza, com o humano e, ao mesmo tempo, com o “mundo” (natureza e humano) como “criatura” e essência de Deus (da substância, na linguagem de Espinoza). Sobre Espinoza, Feuerbach (2009, p. 20) escreve:

A ele ofereci, pois, com prazer minha admiração e homenagem; somente o repreendi pelo fato de ter definido como ser mais perfeito e divino, ainda preso às concepções teológicas antigas, esse ser que não atua pelas finalidades, pela vontade e pela consciência, com o que cortou ele o caminho para um desenvolvimento que concebesse a essência humana consciente apenas como uma parte, apenas como um *modus*, no dizer de Espinoza, ao invés de concebê-la como o ponto culminante de perfeição da essência inconsciente.

Feuerbach não parte da ideia de um Deus criado pela abstração filosófica, seguindo as leis da lógica, como faz Espinoza. Pelo contrário, Feuerbach nega qualquer ser abstraído do tempo e do espaço, diverso da natureza e do homem que se autorregula e regula o universo. Ele defende sim que quando o homem pensa Deus está divinizando a natureza e o humano, as suas essências, sem tomar consciência disso. Eis a alienação religiosa!

Em *A essência da religião* (1845-46), Feuerbach (2005, p. 23) escreve: “El ente distinto e independente de la esencia humana o Dios (em cuya descripción consiste *La esencia del cristianismo*), el ente que no posee esencia humana, propiedades humanas, individualidad

humana no es outro, em realidade, que la naturaleza¹⁶”. Nesta obra, Feuerbach corrige um erro que ele mesmo admite nas notas de aulas que dera sobre ela em 1949. Para ele, o humano não tem outro pressuposto senão a natureza. A partir da relação do homem com a natureza, um princípio originário e universal, em “termos gerais”, o homem construiu sua essência. O mundo do humano é uma criação do humano a partir da natureza. Quando o humano se diferenciou da natureza, porque passou a objetivá-la, a transformou no primeiro objeto religioso. Os humanos saíram do estado de animalidade extremo a partir da relação com os entes naturais fora dele, não pela providência de Deus ou de outros seres fantásticos, supra-humanos.

Assim, a diversidade de religiões nada mais é do que a própria diversidade das “espécies” (etnias) humanas, em contraposição ao gênero humano. Como base para descobrir e compreender a essência das religiões está a base cultural de formação dos povos que expressam essas religiões. Feuerbach não quer trair-se, admitindo que as religiões que cultuam a natureza possuem essência própria, mas mostrar que estas religiões, se não fazem a inversão da abstração cristã, criando um Deus persona, divinizam a natureza, idolatram a natureza, bem como a personificam como perfeição, tal como fazem com o Deus cristão, abstrato. Feuerbach (2009, p. 34) parte da natureza como “[...] uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável”.

Feuerbach quer buscar o fundamento último, mais universal para o surgimento da religião histórica. A base da essência da religião histórica é, para Feuerbach, o sentimento de dependência que, primitivamente, tem a natureza como objeto. Mas esse sentimento de dependência tem identidade com o sentimento de finitude. A natureza mostra ao homem sua finitude, e ele como produto dela percebe-se finito enquanto indivíduo. “Se o homem não morresse, se vivesse eternamente, não existiria religião” (FEUERBACH, 2009, p. 46).

Para dizer que Feuerbach não é panteísta e de que ele não diviniza a natureza como “perfeição divina”, ele mesmo escreve em suas *Preleções sobre a essência da religião*: “A natureza não tem princípio nem fim. Tudo nela está em transformação, tudo é relativo, tudo é ao mesmo tempo causa e efeito, tudo é geral e particular; ela não acaba num ápice monárquico; é uma república” (FEUERBACH, 2009, p. 119). A natureza não pode ser Deus (o Deus como os religiosos pensam, um ser abstraído) porque, ao mesmo tempo, ela é “finita e limitada”¹⁷, contém contradição e é material, concreta. As religiões da natureza colocam em seus deuses as qualidades da natureza concreta, viva, abstraídas das limitações da própria natureza como são

¹⁶ “O ente diferente e independente da essência humana o Deus (em cuja descrição consiste n’A *essência do cristianismo*), o ente que não possui essência humana, propriedades humanas, individualidade humana no é outro, concretamente, que a natureza”. (Nossa tradução)

¹⁷ Em última análise, pelas formas e composições que a natureza cria, mesmo que depois entre em decomposição, tomando outras formas e composições.

reveladas aos sentidos humanos. O panteísmo é revelado como fruto da vontade de perfeição da natureza, pensado pela razão humana, fora do espaço e do tempo. A natureza é concreta, está no espaço e no tempo. Os deuses das religiões não podem sê-lo como natureza porque esta é finita, falível, contraditória, limitada.

Como crítica à filosofia especulativa e, ao mesmo tempo, como crítica à teologia que pensa a natureza derivar de Deus, Feuerbach (2009, p.136) escreve: “Fazer a natureza derivar de Deus significa o mesmo que pretender fazer o original derivar da figura, de sua cópia, ou fazer derivar uma coisa do pensamento dessa coisa”. Noutras palavras, Feuerbach escancara: “Pois que é um Deus que só age de acordo com as leis naturais cujas ações são ações naturais? Ele só é um Deus de nome, mas quanto ao conteúdo não se distingue da natureza; ele é um Deus que contradiz o conceito de um Deus” (2009, p. 171). Essas duas afirmações de Feuerbach mostram a inversão pela qual o homem concebe Deus e, a partir dela concebe o mundo, natureza e humanidade. “Nosso mundo, não só o político e o social, mas também o espiritual e culto, é um mundo às avessas” (FEUERBACH, 2009, p. 121).

A alienação religiosa consiste na inversão fundamental de que Deus se manifesta na natureza e que ela é criação dele. Invertendo esta inversão temos que o humano transformou a própria natureza em divina, abstraindo-a das determinações dela própria e separada como um ser divino, fruto da razão humana. Em decorrência disto, temos que “esse(s) Deus(es) que as religiões da natureza chama(m) deuses nada mais é (são) do que fruto da mesma razão que abstrai a natureza dos seus predicados mundanos, tornando-a via razão mesma, divinos, como seres autônomos. No caso da religião cristã ou das outras religiões, cujo Deus é personificação humana (mesmo que os fiéis não admitam) acontece o mesmo: As melhores qualidades humanas são colocadas em separado, abstraídas das determinações históricas humanas e depositadas num ser que a própria razão produz e o ser humano passa a cultuá-lo como sendo um ser além-humano, fora do tempo e do espaço.

Em suma, a crítica de Feuerbach à religião se resume em mostrar que, tanto o humano quanto a natureza foram objetivados pelo próprio humano, mas que, no decorrer do processo de objetivação, natureza e humano foram elevados da condição primitiva de objetos sensíveis à de objetos suprassensíveis, distantes das próprias condições perceptíveis humanas, como seres autônomos e com poderes que apenas a imaginação humana pode alcançar. Todo o conteúdo das religiões é produto da mente humana. É antropomorfismo! Feuerbach não buscou fundamentar sua teoria em abstrações, mas nos acontecimentos históricos, reais, sob a tutela do sensível e concreto, que não somente no pensamento, no especular da razão.

Nas primeiras linhas da primeira preleção sobre a *A essência da religião*, Feuerbach

(2009, p. 14) escreve: “A religião, o objeto dessas preleções, está intimamente ligada à política, mas nosso interesse principal não é o presente à política teórica, e sim a prática”. As preleções que aqui estudamos foram oferecidas em secreto nos últimos anos de 1840, quando os territórios germânicos já passavam pela turbulência que resultaram das radicalizações sociais de 1848, na França, por exemplo. Na Alemanha, já estavam em curso as primeiras manifestações pela unificação dos Estados absolutistas alemães. Este Estado se fundamentava numa herança estrutural que conjugava religião oficial, absolutismo monárquico e estamento como organização social. A filosofia alemã dominada pelo idealismo de Schelling¹⁸, só corrobora para a permanência deste *status quo* alemão.

Mas além, nas mesmas preleções, Feuerbach (2009, p. 35) escreve: “E mesmo a essência da religião não a busquei nessa obra por motivos teóricos ou especulativos, como em geral em minhas obras, mas também por motivos práticos”. Estes “motivos práticos” são o que Feuerbach persegue há tempos, buscando, via filosofia, tirar o humano de uma posição contemplativa e mostrar que o mundo é uma construção humana sem a ajuda de seres sobrenaturais, suprassensíveis que controlam, julgam, punem ou beneficiam os humanos, seres estes, resultado da própria mente, da própria razão humana.

Concomitantemente, fazendo isto, Feuerbach corrobora com o esclarecimento sobre a alienação religiosa e, sem precedentes, colabora para a superação das demais alienações humanas, pelas quais humanos subjagam outros humanos, tendo os mecanismos de subjugo como naturais, legítimos e justos, a exemplo da “Santa” Inquisição católica. As decorrências desse fazer de Feuerbach, o de aplicar às demais dimensões da vida humana, à própria vida humana, a descoberta do mecanismo pelo qual se dá a alienação religiosa, é o que veremos a seguir.

2. 2 Decorrências filosófico-políticas em Feuerbach a partir da sua crítica à religião

Do compromisso com a prática (via teoria) que Feuerbach irá externar mais adiante, indícios do sentimento que selará este compromisso foram externados quando ele escreveu, ainda entre 1842 e 1843, três textos, a saber: *Necessidade de uma reforma da filosofia*, *Teses*

¹⁸ Desde 1841, a filosofia de Schelling assume um papel combativo à filosofia hegeliana (da qual Feuerbach, assim como Marx e os outros jovens hegelianos eram devedores), à serviço do absolutismo alemão, porque “para o velho Schelling, o real não podia ser reduzido ao desenvolvimento racional, e isso, com certeza, reassegurava a confiança da monarquia conservadora na fidelidade permanente dos súditos”. Ver SAMPAIO, Benedicto Arthur; FREDERICO, Celso. **Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach**. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2006, p. 22. As discussões filosóficas giravam, então, em torno das discordâncias sobre questões ligadas diretamente à “Religião” e ao “Estado”.

provisórias para a reforma da filosofia e Princípios da filosofia do futuro. Nestes textos, dos quais apontaremos apenas alguns dos elementos importantes quanto à crítica à filosofia especulativa e ao Estado, já estão impressos os elementos que fomentaram a escrita d’*A essência do cristianismo*. Isso quer dizer que política, religião e filosofia são temas que se inter cruzam na filosofia de Feuerbach por uma necessidade teórico-prática. Outrossim, embora neste capítulo estejamos buscando elementos da crítica à religião em Feuerbach, percebendo este inter cruzamento, percebemos também nuances do mesmo mundo social (e mesmo universo teórico) no qual Marx estava inserido, sobretudo nos primeiros anos da década de 1840, na Alemanha. Sampaio e Federico consideram que “Feuerbach significava a contestação radical do idealismo filosófico alemão dominante, assim como, no que se refere ao método, a crítica do processo de mediações superadas implícito nas etapas do silogismo sistemático da dialética hegeliana” (2006, p. 24). Ora, Feuerbach é, dialeticamente, conservador (porque foi a partir da crítica à filosofia hegeliana que a crítica de Feuerbach se tornou possível) e destruidor (porque, a partir da crítica a Hegel, nasceram novos mecanismos de compreensão e superação não somente dos elementos da filosofia, mas de demais nuances teológicas que o sistema e método hegelianos como um todo) do idealismo da época.

Embora muito se diga que Feuerbach tenha se empenhado bastante na tematização da religião, quero defender o esforço deste filósofo em desmascarar as demais condições de alienação que, a seu ver (habitando num Estado absolutista, cujo suporte e justificativa teórico-prática eram o poder divino do rei e a idolatria ao Estado) eram reflexo do obscurantismo do mundo (inclusive do mundo filosófico) em negar o humano e a natureza, colocando-os em segundo plano, invertendo a percepção sensível de que os humanos criam seus deuses, suas crenças, sem perceber que suas criações são fruto de suas consciências invertidas, que compreendem de forma invertida o mundo, subjugando tanto o humano, quanto a natureza, bem como subordinando-os à própria vontade humana.

A “Necessidade” de que Feuerbach sente para “uma reforma da filosofia” faz parte da tentativa de, via filosofia, tornar comum, cotidiano, as consequências da descoberta dos mecanismos que propiciam a alienação religiosa, porque:

Uma nova filosofia que se situa numa época comum às filosofias precedentes é algo inteiramente diverso de uma filosofia que incide num período totalmente novo da humanidade; [...] mas uma filosofia que corresponde a uma necessidade da humanidade é outra coisa inteiramente diferente; [...] mas uma filosofia que é imediatamente a história da humanidade é outra coisa de todo diversa (FEUERBACH, 1988, p. 13).

Se a justificativa para o mundo ser o que e como é, é a existência de um ser que a tudo

rege, a tudo criou ou de seres “naturais” que intervém nas vidas, na história humana, e se se descobre que essa forma de ser do e no mundo não é nada mais do que antropomorfismos, que é o próprio humano que diviniza a natureza e a si próprio, abstratamente, transpondo suas vontades mais sublimes a outro ser, criação sua, (mesmo sem o próprio humano ter consciência disso e, se tem, o faz por cultura e (in)conveniência social), é consequente que as relações deste mundo anterior serão alteradas substantivamente. Qualquer filosofia que escancare esta descoberta e suas consequências, presta um papel que é, ao mesmo tempo, de esclarecedora e de transformadora do mundo, cujo aroma é da alienação religiosa.

O objetivo de Feuerbach é que a Filosofia tome o lugar da religião (que não toma o humano como essência), como filosofia, como produto da racionalidade humana, tendo o humano como essência a partir da natureza criadora. No dizer de Feuerbach (1988, p. 15): “Para substituir a religião, a filosofia deve tornar-se *religião* enquanto filosofia, deve introduzir em si mesma, de um modo a ela conforme, o que constitui a essência da religião, o que faz a vantagem da religião sobre a filosofia”.

A Filosofia é o desmascarar da humanidade como humanidade. A necessidade de uma “filosofia nova” é a necessidade de uma humanidade que se reconheça como criadora do mundo no qual habita, porque transforma e natureza da qual retira seu sustento e dela é produto. A crítica da religião é a própria crítica ao fundamento do mundo que é encarado pela humanidade religiosa como um mundo cuja essência está ou em Deus, no homem divinizado, ou na natureza divinizada, porque incontrolável.

Assim,

As diferenças fundamentais da filosofia são diferenças fundamentais da humanidade. Para o lugar da fé, entrou a descrença; para o lugar da Bíblia, a razão; para o lugar da religião e da Igreja, a política; a terra substituiu o céu, o trabalho substituiu a oração, a necessidade material o inferno, o homem o cristão (FEUERBACH, 1988a, p. 16).

O que Feuerbach está descrevendo aqui é a própria trajetória da história na modernidade após Renascimento, Reforma Protestante, Grandes Navegações, Iluminismo, Revoluções Francesa e Industrial. É a própria trajetória da sociedade burguesa. A Filosofia deve acompanhar essa trajetória, distanciando-se da pura abstração do “dever ser” em detrimento do “ser”. A contradição entre “ser” (o mundo real, sensível) e o “dever ser” (o mundo pensado, especulado, “puro”) é extinta quando, pela filosofia, a política se tornar religião. Isto é, o homem volta-se para si mesmo como fundamento religioso. Se pela alienação religiosa Deus é criador, mantenedor e provedor do mundo, na política o Estado sob a ordem da ótica religiosa ganha o sentido correlato ao de Deus. O Estado para Feuerbach é um todo, um universal que integra todos os humanos, várias forças, com interesses e habilidades diversos. Noutras palavras,

escreve Feuerbach, “O Estado [verdadeiro] é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino. Só o Estado é o homem – o Estado é o homem que se determina a si mesmo, o homem que se refere a si próprio, o *homem absoluto*” (1988a, p. 17).

Assim, o Estado é a oposição mais palpável do mundo pregado pela religião. A ajuda que o homem busca em Deus nada mais é do que a ajuda que o homem busca no Estado, na política, nas instituições sociais criadas pelo próprio humano. “O ateísmo prático é, pois, o vínculo dos Estados; os homens estão no Estado porque estão sem Deus no Estado; o Estado é o Deus dos homens, por isso, reivindica justamente para si o predicado divino da ‘majestade’” (FEUERBACH, 1988a, p. 17).

Com a legitimidade de um crítico alemão da religião, assim encerra Feuerbach seu texto sobre a *Necessidade de uma reforma da filosofia*: “A Reforma destruiu o catolicismo *religioso*, mas os tempos modernos puseram em seu lugar o catolicismo *político*. Pretende-se agora, no domínio da política, o que a Reforma quis e projetou no domínio da religião” (FEUERBACH, 1988a, p. 17). Ora, o movimento protestante, que varreu a Europa em meados do século XVI, desestruturou os pilares da Igreja Católica como verdade absoluta neste mundo e meio absoluto para a salvação no “outro mundo” abstraído.

O que Feuerbach quer é a transmutação desse feito da Reforma à política. Se a religião católica era o pilar do mundo medievo, das instituições, mentalidade medieval, e foi desestruturada pelas críticas contrárias dos protestantes, então, na política, na formatação do Estado moderno, do mundo moderno, a “república” é o oposto imediato da monarquia, do Estado absolutista. “Só quando tiverdes suprimido a religião cristã é que tu, por assim dizer, terás *direito* à república; pois, na religião cristã, tens a tua *república no céu*; por isso, não precisas de uma aqui. Pelo contrário, aqui, deves ser escravo, para que o céu não seja supérfluo (FEUERBACH, 1988a, p. 18).

A consequência da busca humana pelo desenvolver da política é, por um lado, a busca protagonista de sua realização na terra e, por outro lado, pela descrença firme, não probabilística, da ajuda de um ser ou de seres supremos, supra-humanos, que ajudem o próprio humano ou que o condene. O protestantismo foi um avanço em direção ao reconhecimento do homem pelo próprio homem, como quer Feuerbach, mas que, novamente, abstraiu-se e diluiu-se na política, na filosofia especulativa, na religião protestante e seu apoio ao Estado moderno. Numa crítica à mentalidade de sua época, Feuerbach (1988a, p. 18) escreve: “[...] na cabeça, ‘espírito absoluto’, na vida, o homem; além o pensamento, que não é nenhum ser; aqui, seres, que não são *noúmenos*, que não são pensamentos; em cada passo na vida, estamos *fora* da

filosofia, em cada pensamento da filosofia, *fora* da vida”.

Assim como na crítica à religião, na crítica à política e na crítica à filosofia especulativa o humano continua sendo convidado ao reencontro consigo mesmo e a abandonar as ilusões tanto filosóficas (sem mediação com o mundo real, histórico), quanto religiosas (fantasias da teologia), quanto políticas (do Estado provedor, “absoluto”). No texto sobre as *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach (1988b, p. 19) escancara este convite: “o mistério da teologia é a antropologia, mas o segredo da filosofia especulativa é a teologia. [...] Espinoza é o verdadeiro criador da moderna filosofia especulativa; Schelling é o seu restaurador e Hegel levou-a ao pleno cumprimento”. À risca, o cumprimento do qual escreve Feuerbach é a própria capacidade da filosofia puramente especulativa de transformar as coisas em universais e, a partir disto, interpretar o mundo sensível, sob a ótica do conceito, da abstração, do absoluto. Invertem-se as coisas na especulação: o sujeito se torna predicado e o predicado sujeito.

Na abstração filosófica, assim como na religião e na política, o mundo é fruto de universais, de abstrações. “A lógica hegeliana é a teologia reconduzida à razão e ao presente, a teologia feita lógica. Assim como o ser divino da teologia é a quinta essência ideal ou abstracta de todas as realidades, isto é, de todas as determinações, de todas as finalidades, assim também a lógica” (1988b, p. 21). A teologia cria seus deuses a partir do sensível (embora não reconheça isto) e a filosofia especulativa cria suas abstrações ignorando e/ou subordinando o sensível, distanciando-se cada vez mais dele.

O que a filosofia meramente especulativa faz é levar tudo ao mundo das probabilidades matemáticas e, em última instância ao infinito pensado, ou à ideia de infinito. Os deuses religiosos são, para Feuerbach, tratados pelos religiosos como infinitos na mesma proporção que a filosofia especulativa trata seus conceitos retirados da razão como infinitos, universais: algo finito, mas colocado sob uma condição puramente mistificada. Da mesma maneira que o religioso encara seus deuses como verdade no mundo, a filosofia meramente especulativa encara suas abstrações como “ser” e não como “dever ser”. Especulam sobre política, mas não tratam das condições da política real. Os filósofos especulativos constroem uma cisão entre “filosofia teórica” e “filosofia prática”, como transposição didática, e acabam por encarar essa sua criação pedagógica como real, tentando achar inferência no mundo, como se não falasse do mundo real.

É Feuerbach um filósofo materialista, um realista, um humanista, um ontólogo. “A filosofia é o conhecimento do *que é*. Pensar e conhecer as coisas e os seres *como são* – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia” (FEUERBACH, 1988b, p. 26). As coisas só existem no espaço e no tempo e têm no humano o sentido que este lhes dá. Se Deus é o humano abstraído

das suas próprias determinações sensíveis, é a teologia a negação deste humano, porque concebe Deus com conteúdo próprio, que não atribuído pelos humanos, vindo dos humanos. Segundo Feuerbach, a superação da filosofia hegeliana se faz necessária à medida que se faz necessário superar a teologia, porque aquela é o último refúgio desta.

Sua “reforma da filosofia”, escreve Feuerbach (1988b, p.33), “[...] é a *negação*, tanto do *racionalismo* como do *misticismo*, tanto do *panteísmo* como do *personalismo*, tanto do *ateísmo* como do *teísmo*; é a *unidade de todas estas verdades antitéticas* enquanto *verdade absolutamente independente e pura*”. O homem real, cotidiano, é o alvo em Feuerbach. O homem é à medida que se conhece, que se autoconhece. Os predicados do humano o torna um ser concreto, embora tenha a capacidade singular de tornar-se objeto para si. “O homem é existência da liberdade, a existência da personalidade, existência do direito. Só o homem é o *fundamento* e o *solo* do eu de Fichte, o fundamento e o solo da mônada leibniziana, o fundamento e o solo do absoluto” (FEUERBACH, 1988b, p. 34).

Em Feuerbach, é urgentemente necessário destronar a teologia e desmascará-la como ação conservadora de um mundo que acredita está sob a égide de seres além-humanos, que não dos próprios humanos, e da natureza, seu demiurgo. O pressuposto da sua crítica à filosofia especulativa em sua época é o reencontro do humano consigo mesmo e, ao mesmo tempo, é também o motor que impulsiona e propicia uma “reforma da filosofia”, na Alemanha de 1840.

A tese mais fundamental de Feuerbach partiu da descoberta de que a teologia nada mais é do que antropologia e esta descoberta é a mola propulsora para que os humanos modernos se reencontrassem com sua verdadeira essência: a consciência de que são os humanos os protagonistas de sua própria história. Nas próprias palavras de Feuerbach (1988b, p. 35):

A religião cristã uniu o nome do homem e o nome de Deus sob um só nome, o de Deus-Homem – elevou, pois, o nome do homem a atributo do ser supremo. Segundo a verdade, a filosofia nova fez deste atributo a substância, e do predicado o sujeito – a nova filosofia é ideia realizada – a verdade do Cristianismo. O Cristianismo exprimiu a verdade unicamente em contradição com a verdade. A verdade sem contradição, pura, liberta de todas as falsificações é uma nova verdade – uma acção nova e autónoma da humanidade.

Na história da filosofia, anterior a Feuerbach, apesar de algumas filosofias, a exemplo da filosofia spinozista, caminhar em direção à superação da figuração de um ser supremo antropomorfizado, preso à volição humana, essas filosofias ainda tentam salvar a “ideia Deus”, diluindo-o (expandindo-a) entre os entes do mundo, preservando, de certa maneira, a “ideia de Deus” como fora do humano, por essência. A “filosofia nova” é a filosofia que, interpretada sob um olhar antropológico, coloca Deus como predicado e o humano como sujeito, “autônomo”. As verdades apregoadas pelo cristianismo são verdades a partir do homem, que a teologia

insiste em tomar de forma invertida (Deus como criador supremo, com predicados que não pressupõem o próprio humano).

A “reforma da filosofia” de Feuerbach nada mais é do que a tentativa de aplicação da descoberta dos mecanismos da “alienação religiosa” às demais instâncias da vida cotidiana mundana (prática), bem como ao nível do conceito (da teoria). Teoria e prática entrelaçados sob a mediação da razão, do sentimento, da vontade, da essência do humano. É o humano colocado em primeiro plano. Mais ainda: Feuerbach que explicitar a “desnaturalização” do mundo, ou seja, quer mostrar, via filosofia, sobretudo iniciando pela alienação religiosa, que o mundo social não “é” enquanto tal, naturalmente, mas que os humanos o constrói sob o signo da sua subjetividade, do resultado do confronto entre consciências que tentam se impor no mundo, cuja maior consequência é o engendrar da história como atividade especialmente humana, e nela contida todas as realizações da humanidade, a exemplo do Direito, da Imprensa, da Religião e do Estado. Neste sentido, eis o que Feuerbach (1988b, p. 35) escreve sobre o Estado:

O homem é a essência fundamental do Estado. O Estado é a totalidade realizada, elaborada e explicitada da essência humana. No Estado, as qualidades ou atividades essenciais do homem realizam-se em “estados” particulares; na pessoa do chefe do Estado, são reconduzidas à identidade. O chefe do Estado deve representar todos os “estados”; diante dele, todos são igualmente necessários e igualmente justificados. O chefe do Estado é o representante do homem universal.

Filosofia e política, a nível do conceito, caminham na prática, numa só direção. Feuerbach contesta os universais, porque sabe que somente a nível do conceito, a nível da razão, a experiência sensível dos humanos é sempre reticente no mundo. A crítica ao Estado tem como pressuposto o mesmo pressuposto da contestação à divindade das qualidades abstratas atribuídas a Deus, como que qualidades próprias de Deus, não como qualidades concretas do próprio humano que pensa Deus e faz dele objeto exterior ao próprio humano. Os humanos têm o Estado na conta de um ente que é independente do homem, das particularidades humanas, concebendo-o como um abstrato incondicionado, tal como o objeto criado da teologia: Deus. O mecanismo que desmascarou a alienação religiosa, agora desmascara outras alienações, ilusões que criam um “mundo invertido”, longe do reconhecimento da própria atividade humana como demiurgo do mundo do homem, o reconhecimento do próprio humano como sujeito.

Em 1843, Feuerbach escreveu *Princípios da filosofia do futuro*, um texto com 65 princípios que propunha, paulatinamente, uma continuidade de *A essência do cristianismo* (1841). Uma “filosofia nova” que já trazia em suas primeiras linhas a ratificação da descoberta do próprio Feuerbach, cuja consequência não é outra, senão a de que a “teologia é antropologia”. Este texto de 1843, coloca definitivamente a crítica de Feuerbach à religião à

serviço da crítica ao mundo dos humanos, porque estes ainda concebem este mundo como natural, sob pressupostos metafísicos, ilusórios, alienantes do humano, sem admiti-los vindos do próprio pensar humano.

A exemplo do Cristianismo, Deus, tomado como, inicialmente distante dos humanos, foi tornado palpável a eles à medida que o Cristo se fez “carne” e “habitou” entre eles. Na história, não na teodiceia, o movimento protestante superou a tradição cristã, católica, à medida que se aproximou ainda mais deste Deus, tirando-o da posição suprema do “ser que é”, acrescentando-lhe adjetivos humanos, porque Deus é o que é para os humanos. Assim, os protestantes negaram a essência própria de Deus (a essência de Deus como tal, entendida pelos teólogos) e, ao mesmo tempo, também a conservaram apenas abstratamente, como critério de fé, de salvação, de pura abstração teológica.

Na teologia, o objeto está externo ao homem: é Deus, objetivado pelo humano, porque os humanos não se reconhecem como criadores de Deus. Na crítica à filosofia de sua época, Feuerbach traça os princípios para uma filosofia que reconhece o próprio humano como objeto, porque se reconhece como criador de objetos, inclusive de si mesmo como objeto. Ora, para Feuerbach, a objetivação que os humanos fazem de Deus nada mais é do que a exteriorização das qualidades humanas, apartadas das limitações naturais e culturais do próprio humano. Tão divinas quanto as qualidades humanas são as qualidades de Deus, porque não são retiradas de algo externo ao humano.

Uma “filosofia do futuro” pressupunha superação da alienação religiosa, porque princípio da alienação em todas as demais variadas atividades humanas. Por isso, Feuerbach busca falar de um humano real, porque é próprio da religião (enquanto teologia) e da filosofia idealista (que abandona o “sensível” como critério de verdade) falar de coisas sem conteúdo real. Se assim, o “homem” do qual Feuerbach escreve é o humano que se relaciona com os demais humanos, altruísta, que se afirma como tal a partir da relação “eu - tu”. Caminha entre as realizações humanas, porque elas dão testemunho das limitações e determinações humanas em contato concreto, material, que não só a nível de pensamento.

Assim, há uma identidade na diferença entre teologia e filosofia puramente especulativa. “A essência da filosofia especulativa nada mais é do que a *essência de Deus racionalizada, realizada e atualizada*. A filosofia especulativa é a teologia *verdadeira, consequente, racional*” (FEUERBACH, 1988c, p. 39).

Os filósofos puramente especulativos criam, inicialmente, seus conceitos sob a forma de suas cabeças, de seus antropomorfismos, para tomá-los como reais, posteriormente, sem admiti-los criados sob a forma da especulação da razão. A teologia faz o mesmo: transforma

Deus num ilimitado, porque a razão humana é ilimitada. A filosofia meramente especulativa faz o mesmo com seus conceitos: transforma seus conceitos sem conteúdo real, do reino do “dever-ser”, em seres com conteúdo assumido como real (substância), em “ser”. De forma análoga, a religião toma Deus como “ser” sem contradição, portanto, independente, autônomo.

A filosofia especulativa toma seus conceitos como retirados puramente da razão, sem nenhuma mediação com o mundo concreto. O teólogo, o humano religioso, faz das suas palavras as palavras de Deus. O filósofo puramente especulativo faz das respostas do “puro pensar”, suas palavras divinizadas. Este último acha ser capaz de retirar do “pensar puro” um “mundo puro”, sem contradição. Por isso afirma Feuerbach (1988c, p.44), no princípio 8, de sua “Filosofia do futuro”: “Mas a teologia especulativa vira tudo ao contrário. Na teologia ordinária, Deus é, pois, uma *contradição consigo mesmo*; deve ser um ser *não* humano, um ser *supra-humano*; no entanto, é em verdade um ser humano segundo todas as suas determinações”.

Na teologia, Deus é pressuposto de tudo o que existe e de tudo o que pode ser pensando pelo humano, criatura de Deus. Deus é princípio de tudo. Na filosofia especulativa por excelência, tudo deriva da ação racional. O pensamento é ilimitado, por isso a tudo cria a nível da razão, do pensamento. No entanto, para “ser” é necessário adjetivações, sobretudo a partir do contato com o sensível. Se Deus é, é preciso que ele também esteja sob os ditames da natureza que morre e renasce, porque, ao mesmo tempo, está sob os ditames da razão, porque necessária como autorrealização humana. Entendamos, então, o mundo como mundo dos humanos.

Na construção de sua “filosofia do futuro”, Feuerbach o tempo inteiro confronta “teologia ordinária” (teologia) com “teologia especulativa” (filosofia meramente especulativa, idealista), como em: “O que no *teísmo* é *objeto* é, na *filosofia especulativa*, *sujeito*; o que além é essência unicamente pensada e representada da razão é aqui a essência *pensante* da própria razão” (FEUERBACH, 1988c, p. 41). A consequência mais radical desta afirmação é a de que Feuerbach quer, além de mostrar a inversão que se processa no mundo (a de que os humanos são sujeitos e de que os seres supremos da religião são predicados humanos), escancarar os meios para a inversão desta “inversão”, via “filosofia nova”.

Nesta tarefa, Feuerbach quer superar toda a filosofia moderna, sobretudo as filosofias racionalista, empirista e idealista, de Descartes a Hegel, que possam dar subsídios à realidade dos Estados alemães, à sua época. Estas filosofias corroboram com Feuerbach no sentido de que, o que estes filósofos chamam Deus ou natureza é apenas uma abstração da razão, porque

[...] a essência divina nada mais é do que a essência do homem, libertada dos limites da natureza, assim a essência do idealismo absoluto nada mais é do que a essência do

idealismo subjetivo, liberta dos limites e, decerto, racionais, da subjetividade, isto é, da sensibilidade ou da objetividade em geral. A filosofia hegeliana pode, por conseguinte, derivar-se imediatamente do idealismo kantiano e fechtiano (FEUERBACH, 1988c, p. 64).

Existência sem essência é reduzir tudo ao mundo fenomênico e, o contrário, é reduzir tudo ao pensamento, escreve Feuerbach. Deus, tal como o Estado, o direito, é visto ou como existente ou como pura essência. Ora, mas quem pensa e produz culturalmente Deus, o Estado, o Direito¹⁹? Como resultado disto, temos o humano como o próprio ser supremo do humano, do qual a natureza é pressuposto e pelo qual o mundo do além-natureza é criado pela sua capacidade de objetar e objetar-se, concomitantemente.

Assim como explicitou a inversão pela qual se dá a alienação religiosa, Feuerbach explicita a inversão que a filosofia especulativa faz do e no mundo: “O segredo da filosofia *absoluta* é, portanto, o segredo da teologia. A filosofia absoluta comporta-se tal e qual como a teologia, que fez das determinações do homem determinações divinas, privando-as das determinidades na qual são o que são” (FEUERBACH, 1988c, p. 66).

Como objetivamos apenas apresentar alguns dos elementos fundamentais da crítica de Feuerbach à religião, sobretudo pela crítica detidamente à religião, crítica à política e crítica à filosofia “puramente” especulativa, em suma, atribuímos a Feuerbach o maior êxito da história da filosofia no tocante à superação das fantasias, da metafísica, das ilusões que o humano produz como ser dotado de razão, no sentido de exteriorização de si mesmo, como criador de objetos, como reconhecedor de si mesmo como objeto. Não é um caso de ateísmo, como negação do Deus com conteúdo próprio. Muito menos de teísmo, da afirmação de Deus com conteúdo e existência. Outrossim, nem como panteísmo, porque a natureza é experimentável, concreta, da ordem da contradição, do tempo e do espaço.

Assim, para Feuerbach, a religião, por um lado, como antropologia, tem o próprio humano como essência, onde Deus é a expressão do homem genérico e, por outro lado, a religião é teologia, porque toma sua essência como estranha a si mesmo, depositando-a em um ser, em última argumentação, fora do tempo e do espaço, passando a adorá-lo como dotado de uma essência própria, alienada do humano. A falta da consciência que percebe este processo, Feuerbach chama alienação religiosa (autoalienação religiosa), da qual ele se utiliza para escancarar as demais alienações do mundo, do mundo constituído a partir da intervenção da criatividade humana, da capacidade de exteriorização humana, na natureza, sendo esta o único

¹⁹ Em maiúsculas para indicarmos como esses conceitos são tidos como sem pressupostos, universais, inquestionáveis.

pressuposto do humano, para este filósofo.

Desvendado o mecanismo primeiro de alienação dos humanos, o da autoalienação religiosa, do qual a história substitui a teodiceia, e a filosofia materialista substitui a filosofia “abstrata”, cabe à filosofia empreender a volta da consciência humana, enquanto gênero, enquanto comunidade histórica, à realidade anterior à teologização do mundo, anterior ao processo de consolidação da alienação religiosa. Ou seja, cabe à “filosofia nova” inverter o processo pelo qual Deus foi criado imagetivamente pelo homem, sem que este tivesse consciência deste processo.

O objetivo de Feuerbach é a superação do estranhamento, no qual o humano nega a si mesmo em nome de uma imagem que fora criada por ele mesmo, ora abstraída das determinações e limitações humanas, ora abstraídas das condições limitadas da natureza. Esta inversão, como fruto da vontade humana em direção à infinitude, à universalidade, à imortalidade, é reflexo de uma vontade que se realiza na espécie, no gênero. A teologia ratificou esta inversão e a tornou hegemônica no mundo. Cabe à filosofia materialista, humanista, reinverter esta “inversão” para que o humano volte a reverenciar a sua própria essência, reconhecer suas próprias potencialidades e limitações; o encontro do humano com a sua própria essência, um reencontro do humano consigo.

As últimas consequências da filosofia humanista, antropocêntrica de Feuerbach, são as de enxergar o mundo dos humanos, pelos humanos e para os humanos, como construção intrinsecamente humana e, ao mesmo tempo, da possibilidade real de mudança deste mesmo mundo, não o encarando mais como fixo, eterno²⁰, natural, e sob os fios de um ventríloquo, cuja a atividade é limitada pelos próprios humanos, ainda se concebendo como marionetes, criados pela vontade de um ser que está fora do tempo e do espaço. Em outras palavras, a moral social estava ameaçada, sobretudo a moral que tomava os preceitos teológicos como explicação dos mundos natural e humano, uma vez que toda a lógica que justificava a estrutura do mundo, a partir da criação *ex-nihilo*, fora quebrada pela argumentação materialista, sensível de Ludwig Feuerbach.

A argumentação incisiva de Feuerbach acrescida das experiências de Marx até 1843 se tornarão para Marx, especialmente, o solo fértil para a sua crítica política não sistemática da

²⁰ A eternidade pregada nas religiões de salvação será “vívida” aqui na terra, mas purificada (a qual os crentes chamam céu). O fogo avassalador que purificará a terra será o mesmo que porá fim a ordem vigente do diabo (porque o mundo jaz no maligno – Primeira Carta de João 5:19) e trará o sossego eterno. Será também o mesmo fogo que consumirá os condenados no inferno. Assim, a matéria que permanece sob outra forma, seja no “novo céu” ou na “nova terra” ou no inferno (seja lá onde for) é eterna? A teologia afirma ser mistério de Deus. Ora, o Deus misterioso da religião é, segundo Feuerbach o próprio humano (ou a natureza) divinizados. Assim é esclarecido todo mistério das religiões de salvação.

religião, como crítica à realidade alemã, carente, tanto de uma nova interpretação teórica, como de mudanças práticas sob a direção da teoria, à visão dos “jovens hegelianos”. Este será o plano de fundo à frente do qual Marx irá formular suas bases filosóficas, entre 1843-44, mais especificamente, supassumindo o humanismo de Feuerbach, apontando caminhos em direção à emancipação humana, como realização efetiva das necessidades humanas. É o que veremos no capítulo seguinte.

3 A “SUPRASSUNÇÃO” MARXIANA DO MATERIALISMO DE FEUERBACH EM DIREÇÃO À “EMANCIPAÇÃO HUMANA”

As críticas que Marx faz à religião ordinária pertencem ao corolário de críticas que este filósofo faz à sociedade de sua época, sob a égide dos ditames da sociabilidade burguesa, na e pela qual os indivíduos se encontram “atomizados”, tanto limitados pelo ideal de humanidade abstrato, quanto em comunidade, mesmo como cidadãos, grupos de indivíduos presos aos ditames do Estado, gozando de suas propriedades privadas.

O conteúdo dessas críticas à modernidade burguesa está presente em cada escrito marxiano sobre os mais variados temas expostos. Assim é o caso das críticas marxianas à política, à ética, à natureza, à violência e à religião, somente para citarmos alguns exemplos. Eis o porquê de nosso estudo buscar os elementos da crítica à religião em textos que refletem maior disposição de Marx à crítica à política, sobretudo nos textos em que Marx ainda buscava consolidar suas bases teóricas, em sua juventude, sobre as questões mais universais, portanto filosóficas, sobre o *modus operandi*²¹ da sociedade moderna, dita burguesa, e as soluções efetivas para o declínio do humanismo nesta sociedade, da qual Marx era crítico e na qual estava inserido, sendo dela sujeito rebelde.

Assim, nos dispusemos a analisar detidamente dois textos de juventude de Marx que, simultaneamente, traziam elementos da crítica à política e elementos da crítica à religião, a saber: *Sobre a Questão Judaica* (1843) e *Crítica da Filosofia do direito de Hegel – Introdução* (1843-44). Estes textos traziam, fortemente, a marca da filosofia contestadora feuerbachiana.

3.1 Entre a “Emancipação Política” e a “Emancipação Humana”: a religião como ponto de inflexão

A trajetória da vida de Marx, sobretudo da formação intelectual pela qual este filósofo passou desde a defesa da sua tese de doutorado (1841) até sua ida à Paris (1844), foi um complexo movimento de negar-se e, ao mesmo tempo, afirmar-se, cujo resultado proporcionou o surgimento de um ser humano crítico, de um intelectual engajado, comprometido com as

²¹ Modo de operação: Partilhamos da ideia de Marx de que, em cada sociedade, desde as sociedades primitivas, predominou uma forma de vida social, com regras sociais definidas, que ganharam hegemonia sobre outras formas. No capítulo 1, de *O capital* (1867), ao analisar a mercadoria e sua historicidade, Marx descreve os caminhos pelos quais a mercadoria passou até a forma social do capitalismo hodierno, na qual a mercadoria desempenha um papel hegemônico na lógica social. Para cada momento histórico dividido por Marx, este os chama de “Modos de Produção”.

questões materiais mais urgentes de sua época.

Anos antes, em 1836, Marx entra na universidade de Bonn, para estudar Direito. Depois de alguns exemplos de mau comportamento na vida universitária e de envolvimento com clubes de estudantes, seu pai, Heinrich Marx, decide transferi-lo para Berlim, por acreditar que lá estaria, seu filho, livre de influências que o atrapalharam em Bonn. Ao passo que se muda para Berlim, Marx fica noivo de Jenny Westphalen, que devido à deficitária condição financeira estudantil de Marx, se casariam sete anos depois.

O problema de Marx quanto à concentração na atividade intelectual acadêmica estava muito mais ligado ao “conteúdo” do estudo do que às “condições” rigorosas ou não do lugar onde ele desenvolvia esta atividade. Assim, como a atitude de assumir um noivado com Jenny, sobretudo com o agravante patriarcal de que a noiva era mais velha do que o noivo, Marx demonstrava pouco interesse numa carreira jurídica. Jonathan Sperber nos indica que:

O maior desvio na trajetória de Marx na consecução de uma carreira jurídica foi o encontro com as ideias do filósofo Wilhelm Friedrich Hegel – de certa forma, tão intoxicantes quanto a cerveja que Marx consumia em Bonn, e do ponto de vista emocional, tão estimulantes como o amor do jovem por Jenny von Westphalen. (2014, p. 64).

A pouca disposição de Marx em firmar-se num só projeto, quanto à vida adulta, preocupava seu pai, o qual visitara na páscoa de 1838, vindo este a falecer poucos dias depois de sua partida. Em Berlim, o contato com as ideias de Hegel não foi, necessariamente, de apenas encantamento e entusiasmo para um jovem estudante de direito kantiano²². Compreendendo as limitações que Hegel apontara na obra kantiana, Marx também se mantém numa relação contraditória com as próprias limitações da filosofia hegeliana, hegemônica à época.

Superada a morte do pai, o mal-estar a partir do reencontro com Jenny, além dos problemas que surgiram em torno do recebimento da parte que lhe competia na herança, entre conflitos e acertos com a mãe e seu tutor, Marx empenhou-se em estudar detidamente filosofia, sobretudo na construção de sua tese doutoral, envolvendo os muitos conceitos hegelianos na filosofia antiga grega. Seu contato com Eduard Gans, um professor de história do direito em Berlim, gerou em Marx o despertar para o horizonte infinito de possibilidade de aplicação da filosofia hegeliana.

No entanto, ainda em 1838, Marx se aproxima de um grupo ligado à universidade, mas também à vivência cultural de Berlim, que associava o caráter especulativo da filosofia à vida

²² Sperber nos informa que, numa carta endereçada ao seu pai, Marx em novembro de 1837, tenta resumir seu primeiro ano de estudos jurídicos em Berlim, sobretudo a intenção de escrever uma filosofia o direito, tendo como base a filosofia de Kant. Ver SPERBER, Jonathan. *Karl Marx: uma vida do século XIX*. Tradução de Lúcia Helena de Seixas. Barueri, São Paulo: Amarilys, 2014, p. 67-68.

menos regrada: os “Jovens Hegelianos”. Ao passo que o aprofundamento nos estudos acadêmicos poderiam lhe garantir um emprego seguro, como desejava seu pai, Marx, sob forte influência da esquerda hegeliana, membro do “Clube dos doutores²³” de Berlim, terá nesta e a partir desta, lições que moldariam sua base de formação intelectual, sobretudo de um intelectual radical, que suprassume Hegel e sua teoria “revolucionária” (porque para os hegelianos de esquerda a teoria de Hegel faz despertar questionamentos no seio da sociedade alemã, que ainda nem se configurava como uma nação moderna, emancipada, democrática).

Assim escreve Marx em sua tese doutoral:

Em Epicuro, o atomismo com todas as suas contradições é, portanto, enquanto ciência natural da consciência de si (que é em si mesma, sob a forma da singularidade abstrata, um princípio absoluto), desenvolvida e elaborada até à sua última consequência, que é a dissolução desse atomismo e a sua oposição ao universal. Para Demócrito, pelo contrário, o átomo é somente a expressão universalmente objetiva do estudo empírico da natureza em geral. O átomo mantém-se para ele como categoria pura e abstrata, como hipótese que é resultado da experiência e não seu princípio ativo, e que como tal permanece sem se realizar nem permite determinar melhor o estudo real da natureza ([198-?], p. 61).

Ora, por este trecho, sensivelmente sentimos a ontologia hegeliana saltar da conclusão marxiana, quando diferencia as concepções de “átomo” entre Epicuro e Demócrito. Epicuro é Hegel e sua posição de “mediação” entre o objeto e o ser que apreende o objeto. Demócrito é a tradição que afirma “a lei” a partir do que permanece, isolando as contradições. Sob à perspectiva marxiana, de esquerdista neohegeliano, Epicuro é possibilidade de liberdade real, histórica, do real mediado pela razão, e Demócrito é apenas abstração, especulação, ideia absoluta.

A tese doutoral de Marx trouxe para ele, ao mesmo tempo, ânimo e decepção. Ânimo porque sua aproximação dos “Jovens Hegelianos²⁴” se deu pela via de Bruno Bauer, um professor de teologia palestrante em Berlim, que almejava uma promissora carreira acadêmica, da qual Marx participaria como discípulo-colaborador e, mais tarde, pós-doutoramento, como professor universitário junto a Bauer, em Bonn. Decepção porque, a partir de 1840, com a morte do rei Frederico Guilherme III, e do ministro para os assuntos educacionais, Karl von Altenstein, uma onda anti-hegeliana tomou conta do reino da Prússia, especialmente alimentada pela posição do novo rei, Frederico Guilherme IV e do seu ministro para assuntos educacionais

²³ Um grupo de intelectuais radicais em Berlim, do ponto de vista idealista, aspiravam fazer uma síntese entre a filosofia hegeliana e a política liberal, para superar a filosofia passiva do iluminismo, assumida, de certa forma, pelo movimento revolucionário francês de 1789.

²⁴ A partir dos Jovens hegelianos podemos apontar uma onda de desconstrução dos mitos bíblicos e, a partir da teologia hegeliana, efetivavam-se reinterpretações dos textos bíblicos, das quais David Strauss, Bauer e Feuerbach eram expoentes.

Johann Eichhorn. O tom radical das críticas dos “Jovens Hegelianos” era o oposto da paixão pela sociedade estamental do novo governo prussiano. Os “Jovens Hegelianos” estavam fadados ao ostracismo.

Nestas condições, Marx conclui sua tese²⁵ à sombra da filosofia de Hegel, interpretada à luz de Bauer, “[...] pois o que evoluía da conclusão de Marx não era espírito, como Hegel teria afirmado, mas autoconsciência humana, conforme sugere Bauer” (SPERBER, 2014, p. 82). A busca pelo reconhecimento do humano como tal, sem subterfúgios, sem os deuses das instituições religiosas humanas santificadas na terra, era o objetivo-mor dos “Jovens Hegelianos”. A passagem da autoconsciência do espírito de Hegel para a autoconsciência humana, presente entre os “Jovens Hegelianos, embora tomasse para si um rasgo de substituição da lacuna criada pela eventual “superação da religião” (tanto da religião como ilusão de mundo, quanto na superação do Estado religioso alemão, da teologia usada como arma política), impulsionava a crítica às ilusões criadas pelos próprios humanos, alheios às necessidades que geravam estas mesmas ilusões, especialmente sob a forma da teologia, da filosofia idealista e da política absolutista.

Concluído o doutorado, mas distante da concretização da carreira acadêmica devido ao tom ateu e antiabsolutista (sobretudo humanista e republicano), a partida de Marx à subversão da ordem política foi o caminho ao qual as circunstâncias históricas o levaram. Outrossim, a atividade independente seria uma alternativa viável para um jovem de vinte e três anos, recém-doutor, partir da teoria à prática. No entanto, enquanto a situação não era resolvida a favor dos hegelianos nas universidades, propostas de trabalho à Marx surgiram. Entretanto, da parte de Bauer, os planos de Marx não lograram sucesso, porque já em março de 1842, Bauer fora demitido pelo governo prussiano.

Sem seu tutor familiar, Marx segue a via da escrita independente, sobretudo em colaboração com os Anais Alemães, dos quais Ruge, um amigo também hegeliano de esquerda era responsável, bem como com o jornal liberal de Colônia, a Gazeta Renana. Sua colaboração a este jornal “[...] transformou-o, de acadêmico em ativista – ou, mais precisamente, de um acadêmico com inclinação ativista em um ativista com inclinação acadêmica” (SPERBER, 2014, p. 92). Atividade de Marx no periódico de Colônia despertou a admiração, nem sempre afável, dos leitores, a exemplo dos “Jovens Hegelianos”, das próprias autoridades prussianas e

²⁵ Marx defende sua tese a 15 de abril de 1841, na Universidade de Jena, uma vez que havia perdido o prazo para defender em Berlim (já bem resistente aos hegelianos) e, em Jena, a exigências para apresentação de uma tese eram menos burocráticas.

dos habitantes de confissão liberal de até onde o jornal alcançava.

Foi a partir do seu trabalho como colaborador especial e logo após como redator de jornal, que Marx tomou contato com as questões sociais²⁶, a exemplo do comunismo francês, das carências dos súditos alemães e das atividades liberais da própria fraca burguesia alemã. Além disso, a posição de Marx no jornal o levou a conflitos com seus antigos amigos, dentre eles Bruno Bauer, até mesmo conflitos causados por acusações de cunho moral, diante da tarefa do “ser radical”, defendida pelo grupo formado por jovens hegelianos em Berlim, intitulado “Sociedade dos Homens Livres”²⁷. Entre outubro de 1842 e fevereiro de 1843, quando sob decreto do governo prussiano o jornal foi fechado, Marx elevou o tom das críticas ao absolutismo e, em inversa proporção, depois tentou minimizá-las retirando os temas do comunismo e do ateísmo de pauta, como forma de acalmar a censura governamental e agregar leitores de diversos públicos.

O desemprego de Marx foi momentâneo, uma vez que Arnoud Ruge, redator dos *Anais Alemães*, sendo estes proibidos na Saxônia, decidiu empregar Marx como editor adjunto, criando uma nova publicação, os *Anais Franco-Prussianos*²⁸, fora da Alemanha, em Paris. O empreendimento acabou sendo feito a partir da Suíça, de Zurique. Casando com Jenny em 19 de junho de 1843, passa sua lua de mel numa região na fronteira com a Suíça, quando retorna após duas semanas à Kreuznach, onde casara, mantendo uma rotina de estudos na Biblioteca da cidade, onde teve à mão obras de Rousseau, Montesquieu e Maquiavel. Além disso, Marx estava numa empreitada difícil: empreender uma leitura crítica dos *Princípios da filosofia do direito* de Hegel. Outrossim, já estava comprometido em escrever para os *Anais Franco-Alemães*, que irá colaborar com dois artigos: *Sobre a questão judaica* e *Crítica da filosofia do direito de Hegel- Introdução*, textos fundamentais para esse nosso estudo.

Esse breve, mas fundamental histórico da vida de Marx, que vai da sua entrada na universidade como estudante, passando pelo seu doutoramento, até sua saída da Gazeta Renana, tem a função de explicitar não só as conjecturas históricas gerais nas quais Marx estava inserido, mas também de mostrar os elementos constituintes destas conjecturas, pressupostos para as

²⁶ Como o próprio Marx descreve no prefácio de *Para a crítica da economia política* (1858-59): “Nos anos de 1842/43, como redator da *Gazeta Renana* (*Rheinische Zeitung*) vi-me pela primeira vez em apuros por ter que tomar parte na discussão sobre os chamados interesses materiais. Ver MARX, Karl. *Para a crítica da economia política*. Tradução de Edgar Malagodi, [et al]. São Paulo: Abril Cultural, 1982, p. 24.

²⁷ Este grupo propunha um radicalismo ligado, especialmente, à forma de vida, à declaração de ateísmo e subversão da moralidade social alemã cristã.

²⁸ Um jornal que objetivava promover a interação e integração entre “radicais” franceses e alemães, tendo sido publicado apenas um número, devido à censura francesa, a pedido do governo prussiano.

escolhas de Marx.

Marcadamente, nas obras de Marx que tivemos acesso para estudo, o que mais nos salta aos olhos é aquele caráter de valorização do humano, que marcava o pensamento-ação dos “jovens hegelianos”, àquela radicalidade irreligiosa, sob o elemento teórico da “autoconsciência humana”. Neste sentido, em Marx, como nos demais hegelianos de esquerda²⁹, a marca do “Absoluto” hegeliano, quanto à alienação, traduzido como autoconsciência não tinha forma única de entendimento, muito menos em se tratando da tematização da religião. Apesar da diversidade de pensamento, foi Feuerbach quem mais marcou a constituição intelectual e pessoal de Marx, dentre os “jovens hegelianos”.

O contato de Marx com os “Jovens Hegelianos”, sobretudo quando ele foi apresentado ao “Clube dos Doutores”, em Berlim, no verão de 1837, fortaleceu paulatinamente a opção à dissidência marxiana em relação ao hegelianismo, doutrina hegemônica nas universidades alemãs até 1840. Marx, a exemplo de Bruno Bauer, embora fosse devedor de Hegel, mantinha-se à esquerda das teses do mestre dialético. Outrossim, a filosofia de Hegel, que durante um bom tempo corroborava o Estado absolutista prussiano, colocava a dita “esquerda hegeliana” no centro da crítica à religião, numa Alemanha cujo histórico continha a base da Reforma Protestante e o peso de ainda não ter sido unificada, se tornando um Estado moderno. Além disso, a partir de 1840, a crescente radicalização das teses dos “jovens hegelianos” quanto à religião e o aumento da firme posição política conservadora³⁰ sob o governo de Frederico Guilherme IV, determinaram o conteúdo das críticas dos “Jovens Hegelianos”, grupo do qual Marx era membro. Esse é o plano de fundo da publicação de Marx nos Anais Franco-Prussianos, em *Sobre a Questão Judaica*, que servirá como aporte teórico nessa seção de nossa dissertação.

Assim começa Marx (2010b, p. 33) em *Sobre a questão judaica*: “Os judeus alemães almejam a emancipação. Que emancipação almejam? A emancipação *cidadã*, a emancipação política”. O curto parágrafo pelo qual Marx inicia seu texto, denota uma tentativa de, ao mesmo tempo, deixar ciente o leitor sobre o tema e persuadi-lo da importância do tema da “emancipação” para os territórios alemães, tão caro aos intelectuais liberais, diante do fortalecimento do regime absolutista na Prússia, parte dos territórios alemães não unificados. Além disso, Marx relativiza o conceito de “emancipação”, indicando que se trata de

²⁹ Sobre isso afirma Jonathan Sperber: “O reconhecimento final dos Jovens Hegelianos veio do filósofo bávaro Ludwig Feuerbach, cujo livro, *Essence of Christianity* [Essência do cristianismo], de 1841, generalizou os *insights* de Strauss e Bauer” (Ver SPERBER, Jonathan. *Karl Marx: uma vida do século XIX*. Tradução de Lúcia Helena de Seixas. Barueri, São Paulo: Amarilys, 2014, p. 77).

³⁰ O conservadorismo alemão, sobre o qual nos referimos aqui, está intimamente ligado à posição de valorização da situação pré-Revolução Francesa, em 1789, na qual prevaleciam privilégios a determinados estamentos sociais, dentre eles da religião e dos proprietários de terra, bem como da desvalorização do sentimento republicano.

“emancipação política”, como sinônimo de “emancipação cidadã”.

Nos sete parágrafos seguintes, Marx “refaz o pensamento de Bauer³¹”, inserindo o leitor nos termos de Bauer sobre a questão da emancipação, em especial das emancipações política alemã e dos judeus em relação ao Estado absolutista alemão cristão. Eis os termos de Bauer:

- a) na Alemanha não existem cidadãos, mas súditos;
- b) os judeus são egoístas, porque não lutam nem pela emancipação da Alemanha, como alemães, nem pela emancipação humana³², como humanos;
- c) os judeus ainda querem sua emancipação do Estado cristão, como judeus que são, resguardando seus privilégios culturais;
- d) o judeu não pode pedir ao Estado cristão que deixe de ser preconceituoso para com o judeu se o judeu não deixar o seu preconceito contra o cristão;
- e) tanto o judeu quanto o Estado cristão não podem oferecer nem receber emancipação devido à incompatibilidade das essências judaica e cristã;
- f) o povo judeu comporta-se como estrangeiro diante do povo alemão cristão, tendo que receber a pressão da religião hegemônica dos alemães;
- g) os judeus não podem reivindicar a sua emancipação apelando para sua religião, porque o judaísmo é incompatível com a religião oficial do Estado, a religião cristã. Tampouco podem apelar para a cidadania, uma vez que só há súditos nos territórios alemães. Muito menos recorrer ao argumento de equiparação como humanos, já que os judeus como “povo escolhido³³”, estariam numa posição supra-humana, assim como os seus antepassados em seus atos históricos.

Sobre os termos de Bauer, Marx (2010b, p.34) escreve: “Bauer formulou de maneira nova a questão da emancipação dos judeus, depois de ter feito uma crítica às posições e soluções apresentadas para ela até agora”. No entanto, Marx adverte que a solução à questão sobre a

³¹ Nos convém neste momento deixar explícito nossa preocupação quanto a simples reprodução do que Marx observou ou transcreveu sobre e do texto de Bauer. Embora não seja objetivo nosso, procurar elementos de singularidade entre os textos de Bauer e os argumentos de Marx sobre o texto de Bauer, foi importante visitar o texto do autor que serviu de base para Crítica de Marx, no sentido de conhecer o objeto que desencadeou esta crítica, cujo texto embasa nossa pesquisa. Assim, tomaremos as assertivas de Marx sobre Bauer como postas, não pressupostas, embora não livre de pressupostos da parte de Marx.

³² Os conceitos de Emancipação Humana e de Emancipação Política serão explicitados no decorrer de nossa análise de *Sobre a questão judaica*, bem como das relações entre os dois conceitos feitas por Marx. Por hora, nos restringimos em minimamente diferenciá-los. Um Estado cuja emancipação política se faz presente está condicionado pelo direito abstrato, do contrato, da obrigação jurídica e liberdades estabelecidas pela lei. A emancipação humana, como o próprio nome diz, vai além do direito frio, constituído pelas revoluções burguesas na Europa, mas reconhece o humano como única força criadora de suas condições materiais de vida, tendo o outro como a si mesmo. Não só como cidadão abstrato, mas como indivíduo na coletividade, na realidade social.

³³ Reconhecemos que entre os judeus há identidade entre religião (judaísmo) e etnia (comunidade judaica) e que estes assumem, subjetivamente, o privilégio de ser “o povo escolhido” pelo seu próprio Deus.

emancipação dos judeus posta por Bauer é colocada de maneira parcial, restringindo-se ao âmbito limitado da crítica à religião pela crítica da religião judaica e cristã, porque ficam impossibilitados tanto o cristão quanto o judeu em deixar suas essências cristã e judaica. Marx conclui que, para Bauer, é necessário que tanto o judeu quanto o cristão reconheçam:

[...] suas respectivas religiões tão somente como estágios distintos do desenvolvimento do espírito humano, como diferentes peles de cobra descartadas pela história, e reconhecerem o homem como a cobra que nelas trocou de pele, eles não se encontrarão mais em uma relação religiosa, mas apenas em uma relação crítica, científica, em uma relação humana (MARX, 2010, p. 34).

Para Bauer, crítico da religião e defensor do ideal republicano naquele momento³⁴, a “superação da religião” (no sentido de negar uma religião oficial do Estado) é o pressuposto da solução quanto à questão judaica, bem como quanto a emancipação política alemã, uma vez que o judeu se encontra encurralado entre ter que defender a emancipação política do seu³⁵ Estado, do Estado alemão, quando este mesmo Estado se reivindica cristão, portanto, antagônico à religião judaica.

Para Marx, Bauer ver universalidade³⁶ na questão judaica, nos termos por ele postos, à medida que sua solução evidencia “a pergunta pela relação entre religião e Estado, pela *contradição entre o envolvimento religioso e a emancipação política*” (MARX, 2010, p. 35). Assim, tanto judeus quanto o Estado cristão alemão deveriam abdicar de sua adjetivação religiosa; o judeu de seus mandamentos particulares, como a guarda do sábado, e o Estado cristão deixar de privilegiar as particularidades das religiões.

Dessa forma, tanto a renúncia particularizada dos crentes quanto a renúncia estatal de pressuposição aos privilégios religiosos conduziram à falência da religião enquanto unidade oficial com o Estado. Bauer condiciona a superação da religião ou à vontade livre dos judeus em renunciar ao judaísmo ou à ação do Estado em decretar inválidos os privilégios às religiões, tendo na conta de Bauer, um Estado que emancipa e se emancipa. “A emancipação em relação à religião é colocada como condição tanto ao judeu que quer ser politicamente emancipado

³⁴ Conforme Jonathan Sperber, “O desenvolvimento intelectual e político de Bruno Bauer, depois do fim da era hegeliana, fez muito no sentido de melhorar sua reputação: nos anos 1850 e 1860, ele se tornou um conservador e ardoroso antissemita, um dos fundadores do antissemitismo racial na Europa central” (Ver SPERBER, Jonathan. *Karl Marx: uma vida do século XIX*. Tradução de Lúcia Helena de Seixas. Barueri, São Paulo: Amarelly, 2014. p. 79-80).

³⁵ A nacionalidade essencial do judeu não se encontra na sua nacionalidade enquanto pertencente a um Estado, com território, povo e governo, mas na nacionalidade universal enquanto judeu, separado dos outros humanos, como “povo escolhido”, que concordamos com Bauer nesse ponto, embora isso não seja pressuposto ou pretexto para a não emancipação do humano judeu, como criticará Marx.

³⁶ Que não é um problema específico na e da Alemanha do século XIX.

quanto ao Estado que deve emancipar e ser ele próprio emancipado” (MARX, 2010b, p. 35).

Ora, qual Estado Bauer pressupõe? Um ente ético como assinala e desenvolve Hegel, no qual é um todo que pressupõe as partes? No dizer de Hegel, em seus *Princípios da Filosofia do Direito* (1821), § 257: “O Estado é a efetividade da ideia ética, - o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe” (HEGEL, 2010, p. 229). Ou ainda, no parágrafo 258:

O Estado, enquanto efetividade da vontade substancial, que ele tem na autoconsciência particular elevada à universalidade, é o racional em si e para si. Essa unidade substancial é um aut fim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim cuja obrigação suprema é ser membro do Estado (HEGEL, 2010, p. 230).

A posição de Bauer quanto ao Estado é muito aproximada da compreensão³⁷ hegeliana, porque se Bauer condiciona a solução da questão judaica, que ele atrela à emancipação dos Estados alemães, ao resultado da vontade³⁸ do Estado (como ente capaz de tanto oferecer liberdade quanto deliberar sobre si mesmo, como liberdade suprema) o Estado é também um mesmo ente essencialmente incondicionado, necessário, de “autofim imóvel”, como diz Hegel. Por isso Bauer encontra contradição entre emancipação política e emancipação religiosa do judeu, quanto a superação da religião.

Marx transcreve os trechos em que Bauer tenta justificar sua posição, em dizer que a religião tem que ser negada tanto pelo crente quanto pelo Estado que a privilegia. Nestas transcrições ele evidencia as passagens bauerianas, nas quais mostram tanto a inviabilidade da emancipação dos judeus, por ser judeu e não negar seu judaísmo e, portanto, continuar judeu, quanto do Estado francês emancipado, unificado que, embora tenha seguido o princípio da isonomia jurídica³⁹, no movimento real da sociabilidade ficou preso aos privilégios religiosos, fazendo com que a lei fosse impotente, e mesmo ilegítima, socialmente. A questão de Bauer estava posta:

[...] que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie à religião, para tornar-se emancipado como cidadão. Por outro lado, de modo coerente, a

³⁷ Embora reconheçamos que Hegel é crítico do Estado Liberal, do Estado como contrato, do qual na sociedade hodierna se encontra alguns dos seus pressupostos, Hegel não vê no Estado unilateralidade, mas pelo contrário, universalidade em graus diferentes, tanto no Direito Abstrato, com a lei abstrata que se propõe objetiva, tanto na Moralidade Subjetiva (Moralidade), da necessidade engendrada pelo pensamento efetivo da ideia do “bem”, quanto nas instituições, da Moral Objetiva (Eticidade), da Família, da Sociedade Civil e do Próprio Estado, sendo este a própria expressão da liberdade.

³⁸ Entendemos “vontade” aqui no sentido hegeliano, da vontade do Estado como liberdade, a liberdade efetivada no e pelo Estado. Bauer, se não compartilha dessa ideia de Hegel, se aproxima dela porque busca um Estado que resolva a questão judaica, apelando para a superação da religião pela superação do conflito moral entre cristãos e judeus.

³⁹ Princípio do Direito burguês, abstrato, alimentado antes, durante e pós-Revolução Francesa, pelo qual todos os indivíduos são considerados, enquanto cidadãos, iguais perante às leis.

superação política da religião constitui para ele a superação de toda religião. O Estado que pressupõe a religião ainda não é um Estado verdadeiro, um Estado real (MARX, 2010b, p. 36).

Para Marx, se Bauer inovou em colocar a crítica à questão judaica em outro patamar, o da “superação da religião” pelo reconhecimento da religião como algo histórico⁴⁰ e, conseqüentemente, o da relação entre religião e Estado, colocando o Estado cristão alemão numa posição de Estado relativizado (porque religioso, confessional, teológico), este não colocou o horizonte da emancipação sob a égide da crítica ao tipo de emancipação que a exigência do momento histórico pedia: Qual o tipo de emancipação traria a efetivação da solução para a questão judaica, uma vez que, assim como aponta Marx, “Bauer impõe condições que não estão fundadas na essência da emancipação *política* mesma?” (2010b, p. 36). Para Marx, a questão não estava restrita a “emancipados” e “emancipadores”, mas de qual tipo de emancipação se tratava. Por outro lado, Bauer pede o que Hegel assevera: cabe àqueles que desejam a realização da liberdade, que se tornem cidadãos, submissos ao Estado, obrigados à supremacia estatal, resultante de uma obediência dogmática como membros do universal, que os pressupõem.

A crítica de Bauer ao intercuro entre as especificidades culturais do judaísmo e a posição submissa do Estado cristão em aceitar estas especificidades, para Marx não constitui o cerne da questão judaica. Se por um lado Bauer critica os críticos do judaísmo por terem o Estado cristão absolutista alemão como verdadeiro e não submetem este mesmo Estado à crítica feita por eles mesmos (os antissemitas, aos judeus), por outro lado, Marx escreve que Bauer incorre no erro de mesma ordem quando não submete à crítica que faz ao Estado cristão ao Estado real, enquanto aquele ente supremo, incondicionado e imóvel. Nas palavras de Marx (2010b, p. 36):

[...] vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o ‘Estado cristão’, mas não o ‘Estado como tal’, no fato de não investigar a relação entre emancipação política e emancipação humana e, em consequência, de impor condições que só se explicam a partir da confusão acrítica da emancipação política com a emancipação humana geral”.

Dizendo isto, Marx não só eleva a um outro patamar a solução para a questão judaica posta por Bauer, o patamar da relação entre “emancipação política” e “emancipação humana” (e não mais ao nível da relação entre emancipação religiosa judaica e emancipação política), como, simultaneamente, apresenta uma crítica ao Estado real, que não ao Estado Prussiano,

⁴⁰ A partir de Feuerbach, a religião poderá ser vista como uma das atividades do próprio humano, historicamente constituída.

adjetivado de cristão, desqualificando o Estado real⁴¹ que outrora o mestre Hegel exaltou. Marx, como homem do seu tempo⁴², buscava desconstruir o caráter teológico, de autossuficiência e de autodeterminação que o próprio Estado alimentava.

Eric Hobsbawm (1917-2012), historiador egípcio, em seu livro *A era das revoluções*, escreve: “A tendência geral do período desde 1789 até 1848 foi, portanto, de uma enfática secularização” (2015, p.346). Daniel Bensaïd (1946-2010), filósofo francês, num ensaio intitulado *Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política*, escreve:

A expansão do espaço público por meio da liberdade de imprensa de fato tropeça no despotismo. Sendo assim proibida a passagem desejada da sociedade civil para o Estado, a crítica deste torna-se prioritária. Surge então um novo fetichismo, o do ‘Estado político’, ainda não articulado ao da mercadoria (BENSAÏD, 2010d, p.12).

Tanto Hobsbawm quanto Bensaïd descreveram elementos do clima pelo qual passava a Europa pós-Revolução Francesa (1789). O primeiro salienta que a sociedade europeia transformou elementos sociais religiosos em elementos sociais seculares, embora com forte caracterização teológica; como uma moralidade religiosa dogmática em moralidade secular, sem perder a característica teológica. Dizendo melhor: As instituições “revolucionárias” não conseguiram eliminar por completo os traços culturais tradicionais pelos quais as estruturas das relações sociais se mantinham, como por exemplo, o caráter “catequista” e “disciplinador” das escolas francesas em propagar e justificar a força do Estado via lições escolares – o professor que “professa” a religião “Estado”.

A dinâmica da Grande Revolução burguesa (a Revolução Francesa) teria que permitir uma transitoriedade mínima entre os valores da antiga ordem europeia, o Antigo Regime, e a nova ordem, a ordem Liberal, mesmo sendo esta última antagonista à primeira. A religião e os cargos clericais que alimentavam as atividades que serviam de pilares à velha ordem, se transmutaram em atividades secularizadas, sob o mesmo intuito de outrora: conduzir as massas revoltosas sob a tutela de um grupo de privilegiados.

No dizer de Hobsbawm (2015, p. 343),

O Instituteur francês, pobre, abnegado, ensinando a seus alunos em cada aldeia a moralidade romana da Revolução e da República, antagonista oficial do vigário da

⁴¹ Marx tem profundas divergências quanto ao conceito de e efetivação do Estado em relação a Hegel. Embora, com forte influência de Hegel, Marx, paulatinamente, vai se desvencilhando do mestre. O entendimento de Marx sobre o Estado, embora não seja nosso objetivo aqui aprofundá-lo, será exposto a contento no decorrer desta dissertação. Por hora, basta dizer que a teoria marxiana de Estado não converge com a teoria do contrato velado entre os indivíduos, ante a luta de todos contra todos, onde se sobressai o ente supremo para equalizar as lutas por interesses particulares, sem pressuposto.

⁴² Secularmente, o uso da expressão em português, “além de seu tempo”, denota transcendência, pessoa que enxerga mais longe ao ponto de já não mais pertencer ao seu próprio tempo. Quando colocamos Marx como humano de seu tempo, estamos considerando sua posição filosófica realista.

aldeia, não triunfou até a Terceira República, que também resolveria os problemas políticos de instaurar uma estabilidade burguesa sobre os princípios da revolução social, pelo menos durante 70 anos.

O segundo, por ser mais específico, expressa elementos que denotam a sutileza da crítica de Marx ao transpor a barreira da relação confusa a que faz Bauer, da contradição entre emancipação religiosa e emancipação política:

- a) o governo absolutista é um empecilho ao alastramento das garantias de liberdade republicanas de um Estado que não é “esclarecido”;
- b) pela separação entre Sociedade Civil e Estado, encontra a lacuna da crítica ao Estado surgido na Revolução Francesa, sob os moldes burgueses, que não mais clerical, estamental, dotado e distribuidor de privilégios.

Numa carta endereçada a Arnold Ruge, um outro jovem hegeliano, em setembro de 1843, Marx (2010c, p. 72-73) escreve: “Portanto, nosso lema deverá ser: reforma da consciência, não pelo dogma, mas pela análise da consciência mítica, sem clareza sobre si mesma, quer se apresente em sua forma religiosa ou na sua forma política”. Neste trecho dessa correspondência à Ruge, Marx dialoga com sua proposição em relação à Bauer, no sentido de encontrar a solução para a questão religiosa judaica não na relação entre emancipação religiosa e emancipação política, mas na crítica aos limites da emancipação política em direção a emancipação humana.

Assim, Marx, em *Sobre a questão judaica*, continua:

Em vista da pergunta de Bauer aos judeus: ‘Tendes, a partir do vosso ponto de vista, o direito de almejar a *emancipação política*?’ , nós perguntamos em contrapartida: o ponto de vista da emancipação *política*, tem o direito de exigir dos judeus a supressão do judaísmo e do homem de modo geral a supressão da religião? (2010b, p. 36-37).

Apontando para os limites da emancipação política, Marx desconstrói a tese de Bauer, de que o judeu deve abdicar cotidianamente da sua vida judaica e se tornar um membro do Estado Cristão, tendo que lutar pela emancipação da Alemanha, para se tornar cidadão no arauto da liberdade que é o Estado político⁴³, aos moldes burgueses, como Estado real. Outrossim, quando Marx muda a perspectiva da pergunta de “Tendes, a partir do vosso ponto de vista, o direito de almejar a emancipação política” para “o ponto de vista da emancipação política, tem o direito de exigir dos judeus a supressão do judaísmo e do homem de modo geral a supressão

⁴³ Entendamos Estado político à forma francesa, Estado Laico, constitucional e, teoricamente, mediador das contradições sociais. No entanto, Marx desenvolveu um entendimento próprio sobre Estado, e em particular, sobre o Estado político à francesa. Como não é nosso objetivo central tecer minuciosamente considerações sobre o conceito de Estado em Marx, devemos apenas anunciá-lo, descritivamente, no decorrer desta dissertação, bem como adjetivá-lo com a palavra “burguês”, uma vez que sua evolução melhor foi notada na Revolução Francesa, uma revolução sob à ordem da burguesia incendiária e seus ideais limitadamente políticos/legais.

da religião”, ele explicita a sua preocupação com os limites da emancipação política, uma vez que esta surgiu na França e na Inglaterra como resultado de processos revolucionários que reivindicavam as liberdades individuais, dentre elas, o direito de escolha da religião, condicionada aos súditos, livre aos cidadãos. Estas reivindicações caracterizaram os pilares do Estado político burguês. Marx, assim, deixa transparecer seu posicionamento favorável⁴⁴ às liberdades individuais burguesas, como o direito de escolha da religião, como processo de legitimação de uma ordem histórica na França e na Inglaterra, pela qual os territórios alemães ainda não haviam passado. Mas, mesmo a favor das liberdades individuais, sua preocupação estava para além disso: Se a superação da religião pelos humanos não está na negação de uma religião específica, minoritária, nem na extinção dos seus privilégios pelo Estado, como se resolve a questão da supressão da religião no mundo?

Marx (2010b, p. 37) lembra que:

Na Alemanha, onde não existe um Estado político, onde não existe o Estado como Estado, a questão judaica é uma questão puramente teológica. O judeu encontra-se em oposição religiosa ao Estado que confessa o cristianismo como base. Esse Estado é teológico ex-professo [com perfeição]. Nesse caso, a crítica que se faz é a crítica à teologia, crítica de dois gumes, crítica à teologia cristã, crítica à teologia judaica. Entretanto, por mais que estejamos nos movendo criticamente, ainda estamos nos movendo no interior da teologia.

Quando Marx faz esse importante lembrete, ele o faz buscando elencar elementos pelos quais demonstrará o erro da posição de Bauer, inferindo-a em outros Estados, que não estão no patamar político dos territórios alemães. Por outro lado, está implícito no dizer de Marx que a crítica à religião não é algo que se faz apenas pela análise da religião em si e por ela mesma, como que, para se entender a religião fosse pressuposto entender os elementos religiosos no mundo, somente. Ou, como se a religião agisse como demiurgo do mundo. Embora nos soe coerente, é insuficiente, se olharmos sob a perspectiva da superação da religião, a posição que julga separar a religião do mundo, mesmo como um processo paralelo⁴⁵ e depois adicioná-lo a outros processos do mundo, caracterizando-o como um objeto científico sem universalidade⁴⁶, embora Feuerbach tenha colocado a crítica à religião ao nível da crítica ao humano, ao mundo

⁴⁴ Em outras passagens de *Sobre a questão judaica*, bem como em outros textos que analisaremos nesta dissertação, Marx se expressa claramente a favor das liberdades individuais, inclusive do direito à escolha da religião pelos indivíduos. Por isso, não perderemos tempo entrando na polêmica infundada, infrutífera e descabida com aqueles que consideram Marx um antisemita.

⁴⁵ Assim faz Max Weber em seu ensaio aditivo *A ética protestante e o Espírito do capitalismo* (1904-05/1920), quando coloca que o desenvolvimento da sociedade capitalista esteve atrelado às ações religiosas guiadas pelo ímpeto religioso protestante do “estar-no-mundo” como afirmação da certeza da graça salvífica, embora entendamos com Weber que a direção religiosa não foi o único elemento contribuinte com tal desenvolvimento.

⁴⁶ Um problema que Max Weber ver e, propondo à Ciência de sua época, o método do “tipo ideal”, que exalta um elemento científico em estudo, para usá-lo como medida de análise em casos afins.

dos humanos.

Marx assevera que na França emancipada politicamente, a própria emancipação política se apresentou em graus de emancipação, cujo maior deles não foi possível eliminar a “aparência de um antagonismo religioso, teológico” (MARX, 2010b, p. 37), porque não está neste antagonismo a saída para a questão judaica nem para a superação da religião, uma vez que, na França, mesmo emancipada, ocorre o mesmo que nos territórios alemães: existe uma maioria de indivíduos que professa uma religião e o Estado propõe adequações a ela.

Em alguns estados dos Estados Unidos da América, salienta Marx, houve a antítese do que afirmou Bauer: a questão judaica saiu do limite do antagonismo entre religião da maioria, veladamente do Estado, e religião da minoria, os judeus, e foi ao patamar da emancipação política. Se o problema de Bauer estava em encontrar incompatibilidade entre emancipação dos judeus e emancipação política, tanto o exemplo francês quanto o exemplo norte-americano serviram para provar que:

- a) mesmo em Estados emancipados, a religião não deixou de existir;
- b) a extinção da religião não foi pressuposto condicionante para a existência do Estado emancipado;
- c) a superação política da religião, ou seja, de que o Estado deixe de privilegiar uma religião e passe a agir de modo laico, não fez com que nem o Estado se tornasse “verdadeiro”, “real”, nem que a religião fosse extinta; e
- d) se a crítica de Bauer se encontrava no patamar estritamente teológico, da contradição entre judaísmo e cristianismo, e se o novo patamar posto por Marx à questão está direcionado à crítica ao Estado enquanto tal, não ao Estado teológico, então, a crítica de Bauer passa a ser infundada e não inferida no mundo.

No entanto, se para Marx, existem graus de emancipação política, somente nos graus mais elevados deste tipo de emancipação, a relação entre religião e Estado enquanto tal será sentida fortemente, uma vez que:

A crítica a essa relação deixa de ser uma crítica teológica no momento em que o Estado deixa de comportar-se teologicamente para com a religião, no momento em que ele se comporta como Estado, isto é, politicamente, para com a religião. A crítica transforma-se, então, em crítica ao Estado político. Justamente no ponto em que a questão deixa de ser teológica, a crítica de Bauer deixa de ser crítica (MARX, 2010b, p. 37).

A crítica ao Estado político é a própria crítica positiva⁴⁷ à política, de ditames burgueses.

⁴⁷ O adjetivo positivo adicionado aqui nos credencia a dizer que Marx não faz uma crítica à política com a finalidade de superá-la, no sentido de extingui-la, mas, da ordem da emancipação humana, positivá-la em direção

A crítica de Marx à Bauer pertence ao conjunto dos elementos históricos da passagem entre o mundo do Antigo Regime despótico e o mundo Liberal burguês. A crítica à religião, nesse ínterim, encontra-se no centro da crítica à política e vice-versa. Parafraseando Marx e numa linguagem hegeliana: A urgência de reformar da consciência mística pela análise filosófica, esteja ela na forma política ou na forma religiosa, será o guia para superar as contradições, os limites da emancipação política.

Já que a contradição vista por Bauer entre a existência da religião e a efetivação do Estado político foi derrubada por Marx, este, pergunta: “Como se comporta a emancipação política *plena* para com a religião?” (MARX, 2010b, p. 38). A resposta de Marx é expressiva porque dupla: de um lado, nos oferece parâmetros para que reconheçamos que, é pela crítica às limitações da emancipação política, pela crítica ao Estado político e seu fazer e essência limitados, que se conhece a essência da religião, e, por outro lado, nos mostra a sua própria concepção de religião.

De maneira dialética, a crítica à religião passa inevitavelmente pela crítica à política. É necessário superar o místico, apelando para o mundo real. Em suma, expressa Marx (2010b, p. 38):

A questão da relação entre emancipação política e religião transformar-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana. Criticamos a debilidade religiosa do Estado político ao criticar o Estado político em sua construção secular; independentemente de sua debilidade religiosa.

Aqui, pontuamos o apogeu do salto de Marx em relação à Bauer. Diante dos exemplos históricos apontados por Marx, a solução à questão judaica ou à questão religiosa em geral, não se tratava mais de encontrar as contradições entre religião e Estado religioso, mas da ordem das contradições entre Estado político, mesmo com resquícios religiosos, e emancipação universalmente humana. Assim,

Humanizamos a contradição entre o Estado e uma determinada religião, como, p. ex., o judaísmo, em termos de contradição entre Estado e determinados elementos seculares, em termos de contradição entre Estado e a religião de modo geral, em termos de contradição entre Estado e seus pressupostos gerais (MARX, 2010b, p. 38).

Noutros termos, os religiosos só terão sua emancipação política, enquanto religiosos, à medida que o Estado declara não ter uma religião oficial. E não tendo religião oficial, embora a religião não tenha deixado de existir, o Estado será livre, emancipado, quanto à religião, quando deixando de privilegiá-la, age como Estado, faz culto a si e a seu poder autônomo e

à realização da humanidade em comunidade, não em indivíduos atomizados, com direitos abstratos, com e pelos quais a sociedade capitalista hodierna se mantém.

regulador. Ora, o Estado não pode abrir mão de sua essência que é de regular, de ser Estado regulador. Por isso, Marx (2010b, p. 38) adverte: “A emancipação *política* em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda não constitui o modo já efetuado, isento de contradições, da emancipação *humana*”. Decorre do salto dado por Marx, da relação emancipação política da religião e Estado, como quer Bauer, para a relação entre emancipação política e emancipação humana, que:

- a) a emancipação política da religião não soluciona a questão da superação da religião enquanto tal, uma vez que a religião continua existindo no âmbito particular, pelo direito à escolha da religião aos cidadãos, indivíduos/grupos;
- b) a religião deixa de ser tratada no âmbito público, como religião oficial ou não, e passa ao âmbito privado, embora regulamentada pelo Estado político; e
- c) na incompatibilidade da emancipação política ante o *télos* da emancipação humana está a barreira à realização do humano emancipado em relação à religião e em relação ao Estado.

A crítica de Marx ao Estado político moderno tem como conteúdo a crítica ao tratamento religioso dado pelos cidadãos, religiosos ou não, ao próprio Estado político, bem como, dialeticamente, no tratamento dado aos cidadãos pelo Estado político moderno, em usá-lo como mediador das contradições sociais hodiernas. A emancipação política é, assim, limitada, parcial e impotente com vistas à emancipação humana, já que o humano emancipado somente o é porque não precisa de mediador, de um ente externo, que o guie. No dizer de Marx (2010b, p. 39):

A religião é exatamente o reconhecimento do homem mediante um desvio, através de um *mediador*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Cristo é o mediador sobre o qual o homem descarrega toda sua divindade, todo seu *envolvimento religioso*, assim como o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana*.

Para Marx, assim como o Cristo, o homem-Deus encarnado, “único mediador entre Deus e os homens” (na *Bíblia*, Timóteo 2:5, é depósito do conjunto dos sentimentos religiosos do humano, dos desejos mais sublimes e realizáveis ao humano apenas nos céus, no paraíso, assim o Estado político é receptáculo do que há de mais humano nos humanos, dos desejos mais sublimes e realizáveis ao humano na terra. Além disso, à forma da emancipação política, a religião é encarada como qualquer outra das atividades humanas submissas ao Estado político, portanto, limitada à política burguesa. Neste sentido, Marx (2010b, p. 39) escreve: “A elevação *política* do homem acima da religião compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens

de qualquer elevação política”.

O que Marx evidencia é, por um lado, o caráter limitado da vida política burguesa, porque segue numa desconfiança cada vez mais forte de que há uma deprimente contradição entre “[...] o Estado ser capaz de ser um *Estado livre [Freistaat, república]* sem que o homem seja um homem *livre*” (MARX, 2010b, p. 39), e por outro lado, denuncia o chão real da religião, no e pelo qual ela se mantém, sendo ela um reflexo da impotência⁴⁸ da política burguesa na resolução efetiva das questões mundanas, que também religiosas, a exemplo da questão judaica.

Assim expressa Marx, num exemplo que o seguirá por toda sua trajetória teórico-prática e que, neste momento de sua vida, meados dos anos de 1843-44, começa a ganhar solidez no seu pensamento filosófico: “O Estado como Estado anula, p. ex., a *propriedade privada*; o homem declara, em termos *políticos*, a propriedade privada como *abolida* assim que se abole o caráter censitário da elegibilidade ativa e passiva, como ocorreu em muitos estados norte-americanos” (MARX, 2010b, p. 39). Mais adiante Marx interroga: “Acaso a propriedade privada não estaria abolida em princípio se o não proprietário se tornasse legislador do proprietário?” (2010b, p. 39).

A desconfiança de Marx do Estado político em resolver as contradições da vida real está baseada na contradição da relação público-privado. Se o Estado abole a propriedade privada politicamente, ou seja, sem propriedade privada no plano público⁴⁹, a própria ideia de propriedade se torna recorrente, porque como mediador, o Estado que negou⁵⁰ a propriedade privada no âmbito público, agora terá que, diante das necessidades particulares, afirmá-la, para que não deixe de ser mediador por essência. Assim, “a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade, mas até mesmo a pressupõe” (MARX, 2010b, p. 39). Esse é o pressuposto de Marx para a relação religião-Estado, no Estado político: da mesma forma que o Estado pressupõe a propriedade privada, passando-a do plano público ao privado, assim a religião também o é.

No dizer de Emir Sader, em seu escrito *Estado e política em Marx*, “a crítica dos interesses privados, egoístas, não-conciliáveis com o Estado, se dá através de um esquema hegeliano, em linhas gerais” (SADER, 1993, p. 132). O Professor Sader quer tornar didática a transformação sutil no pensamento de Marx quanto a saída da dicotomia hegeliana Estado

⁴⁸ Sobre esse caráter de impotência da emancipação política, veremos melhor no capítulo 4, quando identificamos os limites do Estado político.

⁴⁹ Porque no público, entendemos que, pelo direito burguês, os bens são pertencentes à coletividade porque são também pertencentes a cada um dos cidadãos que compõem o Estado.

⁵⁰ Cabe-nos ressaltar que Marx se refere à propriedade privada abolida em relação à propriedade privada medieval, naturalizada, estamental, por direito de nascimento e estirpe.

político-sociedade civil, no âmbito das relações público-privado, direito-deveres, “elegibilidade ativa e passiva”, mas ainda presas ao poder do Estado político, para outra dicotomia, Estado político-emancipação humano-social. Noutras palavras: Marx percebe que a universalidade do Estado proposta por Hegel, não está no próprio Estado. Pelo contrário: o confronto entre o Estado político, que se autoproclama universal, e os interesses dos indivíduos “atomizados” na sociedade burguesa é o que legitima a essência do próprio Estado político. O próprio Hegel reconhece que,

Frente às esferas do direito privado e do bem-estar privado, da família e da sociedade civil-burguesa, o Estado é, de uma parte, uma necessidade *exterior* e seu poder superior, cuja natureza de suas leis, assim como seus interesses estão subordinados e são dependentes dela; mas, de outra parte, ele é seu fim *imane*nte e possui seu vigor na unidade de seu fim último universal e do interesse particular dos indivíduos, no fato de que eles têm *obrigações* para com ele, na medida em que eles têm, ao mesmo tempo, direitos (HEGEL, 2010, p. 236),

Na perspectiva de Marx⁵¹, “o Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material” (2010, p. 40). Numa palavra: Marx não toma o Estado como universal, tanto que o adjectiva como “político”, assim como Hegel o fez com “sociedade civil-‘burguesa’”, para caracterizá-la pertencente ao particular. Assim, podemos dizer que, contrariando Hegel⁵², a sociedade civil-burguesa⁵³ é constituinte do Estado e o dirige sobre os interesses dela, não estando este externo àquela na vida material.

A descoberta da limitação do Estado político (Estado moderno, emancipado politicamente) é expressa por Marx como metáfora que envolve a ótica religiosa, expressa na contradição de “estar-no-mundo”, mas em relutar a “não pertencer a esse mundo”, como desejo de transcendência e imortalidade. Dizendo melhor: Como o crente não vê seus problemas resolvidos via política, deseja outra forma de supri-los, recorrendo à outra cidadania (à ilusória cidadania celestial do paraíso), desprezando pela volição, a cidadania política, terrena, profana. Como escreve Marx,

Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não somente, na consciência, mas também na realidade, na vida concreta; ele leva uma vida celestial e uma vida terrena, a vida na comunidade política, na qual

⁵¹ Nesse momento da vida de Marx, ele prepara sua crítica à filosofia do direito de Hegel, sobretudo do Estado e da sociedade civil-burguesa em Hegel.

⁵² Certamente, um leitor compromissado com Hegel pontuará, ao ler nosso texto que, de determinada forma, tendo como pressuposto o método dialético hegeliano, Marx expressou o que Hegel dissera, a saber, que, se o Estado ainda sofre influência do particular em não cumprir suas obrigações, que enquanto simultaneamente somente reconhece seus direitos e os inflaciona, é porque esta forma de Estado ainda não é a efetivação do Estado como “ideia ética”. Ver *Filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses, et al. São Leopoldo, RS: Ed UNISINOS, 2010, p. 229. (Coleção Ideias)

⁵³ Não está claro, nesse momento em Marx, que grupo da sociedade burguesa comanda o Estado e seus mecanismos.

ele se considera um ente comunitário, e a vida na sociedade burguesa, na qual ele atua como pessoa particular, encara as demais pessoas como meio, degrada a si próprio à condição de meio e se torna um brinquedo na mão de poderes estranhos. A relação entre o Estado político e a sociedade burguesa é tão espiritualista quanto a relação entre o céu e a terra (2010b, p. 40).

A analogia de Marx à lógica religiosa impressa na cabeça do crente, expressa elementos da sua crítica ao Estado político e aos seus limites. A “vida dupla”, da qual se refere Marx, é a essência da vida humana no próprio Estado político efetivado em mais alto grau. De um lado, o ser humano é pertencente à sociedade civil-burguesa, na qual Marx adjectiva como “egoísta”, “terreno”, “particular”, que é instrumentalizável e que instrumentaliza. De outro lado, os humanos pertencem ao Estado, no qual estes humanos, segundo Marx, vive uma vida em comunidade, protegida pelo mediador, pelo Estado que se propõe universal. Um detalhe importante: Marx separa “vida na consciência” e “vida concreta”, embora a nosso ver estejam separadas apenas para fins didáticos, já que “consciência” corresponde à “vida no Estado” e “vida concreta” à vida na “sociedade burguesa”, como na relação “espiritualista” entre “o céu e a terra”.

Para Marx, a superação das limitações do mundo para o crente é da mesma ordem da superação das contradições do Estado político para qualquer indivíduo na sociedade burguesa que o pressupõe; a ordem do reconhecimento, da produção e da dominação das próprias limitações, contradições do mundo profano/político. Como escreve Marx (2010b, p. 40):

Na sua realidade mais imediata, na sociedade burguesa, o homem é um ente profano. Nesta, onde constitui para si mesmo e para outros um indivíduo real, ele é um fenômeno inverídico. No Estado, em contrapartida, no qual o homem equivale a um ente genérico, ele é o membro imaginário de uma soberania fictícia, tendo sido privado de sua vida individual real e preenchido com uma universal irreal.

Assim, para Marx, Bauer não colocou a discussão sobre a questão judaica nos termos que de fato traria universalidade para pensá-la e resolvê-la. Para resolver a questão religiosa em particular e a questão religiosa enquanto tal, não se trata de negar a religião por volição (Por simples vontade individual ou consenso grupal, desprezando as condições que engendram a religião), tanto por parte do Estado religioso, não laico, quanto do crente individualmente ou em grupo, mas buscando o fundamento universal pelo e no qual a religião está fundamentada. Assim como é espiritualista a relação entre céu e terra, porque não se encontra nenhum elemento material que os una⁵⁴, Marx encontra na desmistificação do Estado, o Estado político unilateral e sua limitação política em relação à sociedade civil-burguesa. Mais ainda: em relação a Hegel

⁵⁴ A relação espiritualista está fundamentada na posição de Feuerbach, na qual Deus é produto da consciência humana e não o contrário, como esclareceremos no capítulo 2 deste estudo.

e à massa da tradição filosófica, Marx faz uma inversão importante, fácil de ser inferida cotidianamente: a sociedade civil faz o Estado, não o contrário. “Procedendo-se a essa inversão, o Estado passa a ser o ‘condicionado’, ‘o determinado’, ‘o produto’, tendo a sociedade civil como base” (SADER, 1993, p.135).

Quanto a colocação adequada da questão judaica ou da questão religiosa enquanto tal, em relação ao Estado político, Marx a coloca como da mesma ordem da cisão entre o Estado político e a sociedade civil burguesa. Tanto o “burguês” quanto o “judeu”, o “cristão” têm uma vida ilusória, abstrata em relação ao Estado, como cidadão. O próprio Estado político produz a aparência de que precisa para conservar-se Estado mediador. A conservação da ideia do Estado como elemento universal é o ponto a ser ressaltado, porque este “ente soberano” não se assume como posto. Pelo contrário, o Estado político em seus graus mais avançados se apresenta como aquele que religiosamente tem de ser adorado e que tudo deve passar pela sua tutela. O Estado é o próprio Deus secularizado, que não aceita a sociedade civil como seu alicerce e seu demiurgo.

Dessa forma, a abstração “cidadania” e sua correlata “cidadão” são universalmente sobrepostas aos adjetivos que cada indivíduo da sociedade burguesa possa ter como particularidades (“mercador”, “diarista”, latifundiário, “indivíduo vivo”, porque são tomados como particulares em relação à esfera pública), ao Estado que se propõe universal. À margem do enquadramento especificamente religioso de Bauer, Marx transpõe a questão judaica e a questão religiosa para o campo da secularização. Se Bauer quer superar a religião abolindo-a por ela mesma, Marx quer superá-la buscando por seu fundamento secular. Se o Estado para Marx é posto e não pressuposto, as questões religiosas também têm pressupostos porque é composta, assim como o Estado, pelos membros da sociedade civil, com interesses particulares.

Um ponto importante: Para Marx, não se trata de desprezar os elementos e as conquistas nos níveis pelos quais a “emancipação política” se efetivou, mas que esta tem limites e que não constitui o plano da “emancipação humana”, “real”, não ficcional, concreta, “prática”. A emancipação política do homem em relação à religião é concebê-la como adjetivação privada, assim como qualquer das adjetivações que o membro do Estado, o cidadão, recebe em relação a si próprio como humano real, burguês, nas suas relações cotidianas. A religião na sociedade burguesa passou de algo arrebanhador, comunitário e coletivo, oficialmente como adjetivo do Estado, para o âmbito do privado, do subjetivo.

[...] ela passou a ser o espírito da *sociedade burguesa*, a esfera do egoísmo, do *bellum omnium contra omnes* [da guerra de todos contra todos]. Ela não é mais a essência da *comunidade*, mas a essência da *diferença*. Ela se tonou expressão da separação entre o homem e a sua *comunidade*, entre si mesmo e os demais homens – como era

originalmente. Ela já não passa de uma profissão abstrata da perversidade particular, do *capricho privado*, da arbitrariedade. A interminável fragmentação da religião, p. ex., na América do Norte, confere-lhe já *exteriormente* a forma de uma questão puramente individual. Ela foi desbancada para o meio dos interesses privados e degradada da comunidade como comunidade (MARX, 2010, p.41-42)

Este é, pois, um dos trechos de *Sobre a questão judaica* em que Marx, caracterizando a sociedade civil burguesa quanto aos limites do Estado, portanto, uma caracterização política e da política aos moldes burgueses, apresenta simultaneamente elementos da sua concepção de religião, supressando Feuerbach. Senão, vejamos:

- a) entendamos a expressão “espírito da sociedade burguesa” como sendo a religião espelho de uma sociedade determinada;
- b) se assim, a religião não tem fundamento extraterreno, mas tem base terrena, humana.
- c) se a caracterização da sociedade burguesa é ser egoísta, individualista, violenta e exploradora, porque seu fundamento é a propriedade privada e sua conservação, então, a religião reproduz este status quo, embora queira passar o semblante de que todos são iguais e irmanados;
- d) se o Estado se propõe como universal na sociedade burguesa, a religião perdeu sua essência de universalidade, mas traduz-se como excentricidade, como produto da subjetividade individual ou de grupos individuais;
- e) a fragmentação da religião é resultado histórico ante o surgimento paulatino na sociedade burguesa, que engendrou o Estado Político como coletividade abstrata, sendo a religião uma coletividade ilusória;
- f) as problemáticas de outrora que, pela religião se buscava superação, na sociedade burguesa, as contradições são resolvidas via Estado, tornando-se cada vez mais subjetivo o apelo à religião; e,
- g) se assim, a religião resiste porque como mais uma “comunidade ilusória” (tal como o Estado), o Estado político não consegue superar as contradições intrínsecas a ele mesmo, sendo ela outra saída ilusória, tanto quanto o Estado político, porque espiritual, do campo da consciência, do cumprimento do direito abstrato.

Em síntese, a superação da religião, como quer Bauer, não passa pela simples questão da volição particular de indivíduos ou de grupos religiosos individualizados, ou do Estado, que deve se desvencilhar da religião oficial. Mas, outrossim, é superando as limitações da emancipação política, do seu Estado político, que se supera a “religiosidade *real* do homem”. A saída da religião do plano público, do Estado, para o plano particular, do direito particular, é a própria gerência do Estado político efetivada. Marx tem a religião como um dos elementos da

sociedade burguesa, que tem fundamento nessa mesma sociedade e é, em relação a ela, contraditória, conflitante.

Como na França, a realização da emancipação política se deu às custas da utilização da guilhotina como instrumento universal pluripartidário de aniquilação dos inimigos, assim, a religião como produto das contradições da sociedade burguesa, torna-se elemento reticente e vívido, uma vez que o Estado, fruto das relações da sociedade burguesa, não consegue sê-lo sem pressupô-la. Em outras palavras: Para firmar-se como político, o Estado precisa superar aquilo que o faz existir, para que não tenha nenhum pressuposto e se proponha como universal. Mas, dialeticamente, o Estado só o é devido a existência desse pressuposto, a saber, a sociedade civil, sendo a religião um dos produtos elementares deste pressuposto. Assim, a emancipação política da religião não é a emancipação da religião enquanto tal.

Desvelada a inversão entre Estado Político e Sociedade Civil, quando aquele pressupõe esta, Marx descobre um dispositivo pelo qual ele desnaturaliza as construções humanas no mundo, como se quisesse mostrar que o mundo não “é” assim, mas foi “feito” assim. Isso fica claro quando Marx explica como o Estado político tenta se desvencilhar das condições históricas do seu surgimento, segundo ele, procurando “[...] esmagar seu pressuposto, a sociedade burguesa e seus elementos, e constituir-se como a vida real e sem contradição do gênero humano” (2010b, p. 42).

Ora, Marx pertence a uma geração de intelectuais que assistiu as decorrências do processo da Revolução Francesa, na qual se inaugurou o Estado político, mas que não conseguiu eliminar as contradições da antiga ordem, o Antigo Regime, e nem efetivou a realização do espírito humano em sociedade, enquanto tal. Assim, O Estado político se tornou a nova conjuntura construída historicamente pela Revolução como “vida real”, tendo que enfrentar as mesmas contradições da antiga ordem do mundo. Esse movimento que Marx deixa transparecer, ele o chama de “revolução permanente”, porque precisa dos elementos que procurara destruir, como a religião (a religião como base do absolutismo), para restaurá-la novamente como sujeita a ele.

Há um desnível, para Marx, entre o que ele denomina de “Estado cristão consumando” e o “Estado cristão”. O primeiro pode ser designado como “ateu”, “democrático”, “político”, que se apresenta como mediador dos conflitos inerentes à sociedade moderna, inclusive, “que aponta à religião um lugar entre os demais elementos da sociedade burguesa” (MARX, 2010b, p. 42). O segundo é um outro Estado, aquele que tem como um dos seus pilares a religião oficial. No entendimento de Marx, o Estado político foi aquele que ganhou autonomia enquanto Estado, sem adjetivos à sociedade civil, desvencilhando-se de uma profissão de fé específica, como

Estado confessional. No entanto, na conta de Marx, se o cristianismo se propõe universal, o Estado político que tão igualmente se propõe sê-lo, tem, então, ainda uma cobertura cristã. E mais: Marx, leitor de Feuerbach, reivindica a religião não como tal, sem fundamento humano, da ordem da fé somente, mas que, como realização humana, tem um “pano de fundo humano”, assim como o Estado, que pressupõe a sociedade civil, composta por humanos reais. No dizer de Marx (2010b, p.43):

O assim chamado Estado cristão constitui, na verdade, a negação cristã do Estado, mas jamais a realização estatal do cristianismo. O Estado que continua a professar o cristianismo na forma da religião ainda não o professa na forma do Estado, pois continua a comportar-se religiosamente para com a religião, isto é, ele não é a realização efetiva do fundamento humano da religião, porque ainda se reporta à *irrealidade*, à figura *imaginária* desse cerne humano.

Ora, concordando com Feuerbach, Marx vê nas realizações humanas o próprio “fundamento humano da religião”, o que Marx chama de cristianismo professado “na forma do Estado”, diferente dos intelectuais que veem na religião sua causa mesma, o cristianismo professado “na forma da religião”. O Estado confessional não trata a religião, aos olhares dos súditos, como um constructo humano, mas como uma realização extraterrena, espiritualista e “imaginária”.

Conforme Marx, um modo é ver o Estado absolutista admitir que a religião é um de seus pilares, porque precisa da estrutura da religião para manter-se como completo aos olhos dos súditos. Outro modo é o Estado político reconhecer que a religião é um elemento da sociedade burguesa que o pressupõe. Como decorrência disso, Marx vê no Estado absolutista, a religião como base para que o poder político se afirme, quando no Estado político a religião está sob a sua égide, porque este Estado se propõe como mediador universal, podendo suprimir a religião ou colocá-la para segundo plano.

Uma tese de Marx que enseja com nossa pesquisa: a crítica à religião que perpassa a crítica à política, como crítica política⁵⁵ à religião. O Estado confessional faz realçar que, “a religião se torna *política incompleta*” (MARX, 2010b, p. 43) e o Estado político deixa transparecer a sua própria incompletude. Em outras palavras: tanto o Estado religioso quanto a política burguesa são impotentes às soluções dos problemas causados pelas contradições humano-sociais, uma vez que, nem o primeiro, Estado “hipócrita” e irreal confessional, que se alia convenientemente com os clérigos para manter-se no poder e conservar-se nele, mantendo a ideia do sobrenatural como regente e finalidade última do mundo, nem o segundo, Estado político, que não caminha à abolição das contradições fundamentais que engendram a

⁵⁵ Crítica ao humano como protagonista no mundo dos humanos.

religião.

O “Estado político” não era o caso dos territórios germânicos de meados do fim da primeira metade do século XIX, e muito menos estes Estados estavam se encaminhando para essa condição de Estado, assim como nos informa Karl Kautsky (1854-1838): “A Alemanha era um país pequeno-burguês e, além disso, um país sem um forte poder político central” (2002, p.35). Sem uma grande monarquia e sem uma forte burguesia, os territórios alemães, a exemplo da Prússia, “desconheciam” questões que fossem além das limitações do Estado cristão. Sobre o rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, escreveu Marx à Ruge em maio de 1843: “Uma vez que se chegou ao nível do mundo animal politizado, não há reação que possa ir além dele, e o único avanço possível consiste em abandonar sua base e iniciar a transição para o mundo humano da democracia” (2010c, p. 68).

“O mundo humano da democracia” é a própria efetivação do Estado político, contrapondo-se ao Estado religioso, que, segundo Marx, reconstruindo Bauer, trata o povo como elemento passivo na história, as leis são fruto de revelação divina, o rei tem a “mediação” de sacerdotes ligados aos interesses daquele povo e que esse povo é desigual por determinação do “acaso”, que legitima os grupos desse povo a ter privilégios uns sobre os outros.

Da questão judaica incitada por Bauer, Marx buscou a universalidade: “[...] no Estado germânico-cristão, a religião é uma ‘questão econômica’, assim como a ‘questão econômica’ é a religião. No Estado germânico-cristão, a dominação da religião é a religião da dominação” (2010b, p. 44). Dizendo diferente, nos Estados alemães, a permanência da monarquia absolutista está intimamente ligada à permanência da religião em seus moldes atuais. Questionar a religião é questionar o Estado religioso que, ao mesmo tempo se beneficia e a permite. Se beneficia porque naturaliza suas posições humanas como posições inquestionavelmente sagradas, divinas. Assim acontece com as propriedades da igreja e do Estado, com os privilégios por nascimento, estamento, formação e atividade laboral. Aqui, Marx nos leva a uma crítica às bases políticas da religião em contraposição às tidas bases “espirituais” apregoadas pelos teólogos e assumidas pelo Estado beneficiado.

O Estado cristão carrega em si um conflito de não poder realizar-se como fundamento universal, porque religioso. As fraquezas do Estado religioso quando justificadas pelo “manto sagrado da religião”, perfazem um movimento irreligioso aos olhos do próprio Estado e da religião que o acoberta. Este Estado religioso não tem força para se libertar, para promover sua emancipação nem a de seus súditos. Por isso Marx (2010c, p. 67) diz: “[...] o filisteu é o material de que é feita a monarquia e o monarca sempre é apenas o rei dos filisteus; ele não poderá transformar a si próprio nem a sua gente em pessoas livres e verdadeiras enquanto as duas partes

continuarem sendo o que são”.

Ora, desde a famosa aliança entre Carlos Magno e a Igreja Católica no ano de 800 da era convencionada cristã, a história europeia está repleta de questões de “investiduras”, pelas quais monarcas e clérigos disputavam o poder secular, valendo-se do “poder divino” a eles confiado. A crítica de Marx tem um caráter mais amplo, mais universal. Não se trata de uma crítica interna à religião como teologia, mas em buscar o fundamento material da religião. Ele pressupõe, seguindo Feuerbach, que a religião tem fundamento no humano, embora, em Marx, não seja uma questão subjetivada, da consciência que cria Deus “inconscientemente”, mas que a religião tem um chão material, terreno, real - o das necessidades cotidianas. Mais uma vez: Para Marx, tanto o “poder religioso” dos clérigos quanto o “poder secular” dos reis perfazem o mesmo poder de dominação essencialmente humano, secular, político, real.

Nos territórios alemães, os humanos ainda não chegaram ao grau de “cidadãos”, mas continuam “súditos” de um homem-Deus, porque absoluto e divino: o rei. “Ele declarou que seu coração e seu estado de espírito passariam a ser a Constituição dos domínios da Prússia, do seu Estado, e, de fato, na Prússia, o rei é o sistema. Ele é a única pessoa política” (MARX, 2010c, p. 67). Em 1843, nos territórios alemães, sequer a emancipação política havia sido efetivada, por isso “o espírito religioso ainda não foi realmente secularizado” (MARX, 2010b, p. 45). A esse respeito, Marx explica:

Todavia, o espírito religioso não pode ser secularizado *realmente*, pois o que é ele próprio senão a forma *não secular* de um estágio do desenvolvimento do espírito humano? O espírito religioso somente pode ser realizado na medida em que o estágio de desenvolvimento do espírito humano, do qual ele é a expressão religiosa, emergir em sua forma *secular* e assim se constituir. Isso sucede no Estado *democrático*. O fundamento desse Estado não é o cristianismo, mas o fundamento humano do cristianismo. A religião permanece a consciência ideal, não secular de seus membros, porque é a forma ideal do *estágio de desenvolvimento humano*, que nela efetivamente é realizado (2010b, p. 45).

Deste asseverar, pontuamos:

- a) Marx atrela à ausência do Estado político nos territórios alemães à irrealidade propagada pelo Estado religioso em vigor, uma vez que este Estado não toma o humano como fundamento de si e para si, tal como o “estágio do desenvolvimento humano se fez na França a partir de 1789, França esta dos “Direitos do Homem e do Cidadão”, onde a religião é parte do direito privado;
- b) o “Estado Democrático” avançou no “desenvolvimento do espírito humano” quando pôs o humano em comunidade, quando considerou o humano como membro de uma comunidade política, o cidadão, como seu fundamento, que é o mesmo fundamento do cristianismo, a comunidade cristã, mesmo que no plano ideal religioso.

Dessa forma, Marx considera o sujeito pertencente ao Estado político um ente religioso que, de um lado professa sua individualidade na sociedade burguesa (como sujeito) e por outro como cidadão, em suas obrigações para com o Estado ao qual pertence.

O que Marx chama de “religioso”, podemos especificar em dois pontos. Primeiro: Os humanos, membros do Estado político, vivem uma vida abstrata, individualizada, mas abstratamente em comunidade. O direito particular, como é o caso do direito à escolha religiosa, cria uma capa que esconde o humano real, que necessita de uma comunidade real, na qual as religiões particulares se propõem a ser. E segundo: Do mesmo modo em que o cristianismo prega a salvação aos indivíduos separadamente (constituindo um ato de egoísmo) e se apresenta como religião universal⁵⁶, duplamente, o Estado democrático é “cristão” à medida em que o “indivíduo” é supremo em sua “cidadania” e participa de uma comunidade “universal”. Entretanto, um ser “supremo”, um “cidadão” e uma “comunidade” é aceitável apenas no discurso pensado, na abstração da lei, que não pertence às necessidades reais dos humanos reais, mas somente “[...] como ente estranho e distinto do homem real [...]” (MARX, 2010b, p.45).

Na democracia do Estado político de mais alto grau, estando a religião colocada ao particular, esta, paulatinamente, perde sua ligação com as coisas terrenas, uma vez que o Estado assume o papel de “mediador”, não fala mais das coisas reais, dos problemas humanos reais, dos humanos reais, porque o crente subjetivamente se sente mais religioso quando mais desmembrado da comunidade humana e mais ligado à “comunidade eleita celestial ilusória”. Para os religiosos, diz Marx (2010b, p. 45) seguindo Feuerbach, tanto a religião quanto a teologia, “[...] quanto mais aparenta ser um assunto do espírito avesso ao mundo, expressão da mentalidade estreita, produto da arbitrariedade e da fantasia, quanto mais for uma vida realmente transcendente”, mais são “religiosos puros”. Assim, primeiramente, há um desprezo ao mundo real pelo crente, pelo religioso, mesmo estando nele. A religião à visão do crente não caminha junto à política, não é política, no sentido de resolução dos problemas terrenos, humanos, porque o Estado Político se propõe a sê-la. Depois, Marx assume a postura de Feuerbach, em separar religião e teologia. E, por fim, a religião, enquanto teologia, trata de fugir do mundo real dos humanos para se refugiar num mundo criado pelos próprios religiosos, que é, ilusoriamente, inverso ao mundo real.

Marx aponta também para dois detalhes importantes: I. Na universalidade cristã, o cristianismo consegue juntar diferentes perspectivas sobre o mundo sob a égide da lógica cristã, a saber, salvação individual e senso comunitário; e II. Por esta lógica cristã, o cristianismo

⁵⁶ Para citar um exemplo, o sinônimo correlato em português para a palavra “católico” é a palavra “universal”.

sobrevive há séculos se adequando aos tempos subsequentes, por “[...] nem mesmo colocar aos outros a exigência de seguir o cristianismo, mas apenas a religião em termos gerais [...]” (MARX, 2010b, p.45). É muito comum dos crentes, em específico dos cristãos se vangloriarem quanto à variedade de crenças correlatas à deles, porque corroboram com a lógica que mantém a sua mesma. Diferente disso, a atitude do cristão é de repugnância, descrédito, intolerância e exclusão.

Em suma, o cerne da crítica de Marx a Bauer é mostrar-lhe que, primeiramente, a razão da religião continuar a existir não está no grau de emancipação do Estado em relação à religião, da emancipação política, quando o Estado deixa de confessar uma religião em oficial. Segundo, o conflito entre o “crente em particular” e o reconhecimento seu ante o “Estado político”, democrático, faz parte dos demais choques entre o “fazer-ser” do Estado político, do Estado emancipado, e as necessidade do seu pressuposto, a sociedade civil burguesa. Terceiro, a superação da religião pelo Estado, à forma dele, colocando-a para a margem particular, não é equivalente à emancipação real dos humanos da religião.

Em outras palavras, Marx quer dizer que a emancipação judaica é possível, mas o empecilho à emancipação do judeu não está na condição do judeu em sê-lo, mas em elevar à emancipação humana, do qual a emancipação puramente política, ao nível do Estado político, mesmo nos graus mais elevados, como na França e nos Estados, não conseguiu superar as contradições do mundo dos humanos reais. O limite disso e, ao mesmo tempo, o fruto disso é que “assim como o Estado *evangeliza* quando, na qualidade de Estado, comporta-se como cristão para com o judeu, assim o judeu *politiza* quando, na qualidade de judeu, reivindica direitos de cidadãos” (MARX, 2010b, p. 46).

Esclarecido sobre os limites da crítica de Bauer em relação à “questão judaica”, em se tratando de emancipação judaica em relação aos Estados teológico e político, Marx parte à proposição de Bauer quanto a ter os judeus como parte constituinte dos humanos, com direitos humanos. Ora, para Marx, os ditos direitos humanos são, por um lado, direitos políticos, da ordem da emancipação política, direitos do cidadão, porque estão inseridos no panorama do Estado político, sendo a escolha da religião um dos direitos do cidadão, já que esta é regida pelo direito do Estado. Há, portanto, igualdade entre “direitos humanos” e “direitos do cidadão”. Por outro lado, “o *privilégio da fé* é expressamente reconhecido, quer seja como *direito humano* ou como consequência de outro direito humano, a liberdade” (MARX, 2010b, p. 47). Ou seja, há diferença entre “direitos humanos” e “direitos do cidadão”.

Um ponto muito importante: Se a superação da religião não se efetiva definitivamente com uma emancipação política e, se “a emancipação do Estado em relação à religião não é a

emancipação do homem real em relação à religião” (2010b, p. 46) (persistindo a religião sob a forma privada ou velada secularmente na comunidade estatal), assim, no caminho traçado pelos direitos humanos, se direitos políticos, dos cidadãos, não haverá, no Estado político, efetivamente a superação da religião pelo homem real, uma vez que este ainda estará preso às contradições e aos limites da emancipação política, onde o Estado ainda age religiosamente como Estado “mediador” e os “cidadãos” como entes religiosos da comunidade estatal. Além disso, se não superadas as contradições da comunidade política, estas que são fundamento da religião, o sentimento religioso continuará existindo, porque, como já pontuamos, é um limite mesmo da emancipação política, que não das contradições da emancipação humana. Esse ponto é, pois, a chave de nosso entendimento para perceber que há, pela crítica à política, uma crítica à religião em Marx. Ou ainda que a crítica da religião em Marx é uma crítica política à religião.

Para Marx, o que a Revolução Francesa declarou como “Direitos do Homem e do Cidadão” representa a forma mesma da emancipação política e é, a partir dela, que ele desconstrói/reconstruindo o conceito de “direitos humanos” e apontando os limites dessa forma de emancipação, que coloca os direitos do cidadão, a exemplo do direito à escolha da religião, como direito universal, dos humanos. Marx (2010b, p. 48) questiona: “Por que o membro da sociedade burguesa é chamado de ‘homem’, pura e simplesmente, e por que seus direitos são chamados de *direitos humanos*”? Para ele, o que a emancipação política considerou como “direitos humanos” não é conciliável com a superação da religião pelo homem real, uma vez que, é na relação Estado político-sociedade civil que está a base de formação do sentimento religioso “avesso do mundo” real.

Na especificidade da sociedade burguesa, “[...] os assim chamados *direitos humanos*, os *droits de l’homme*, diferentemente dos *droits du citoyen*, nada mais são do que os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (MARX, 2010b, p. 48). O desconcerto de Marx com os “direitos humanos” (enquanto direitos do homem = *droits de l’homme*), apregoados pelos franceses e norte-americanos, está em se considerar o que é da ordem da emancipação política (forma operacional de tratar as contradições entre sociedade civil e Estado, sendo o indivíduo nesta sociedade egoísta, porque atomizado), como inerente ao campo da emancipação humana. É colocar o “humano” como “burguês”, sendo este último apenas uma experiência histórica determinada, pertencente à conjuntura burguesa⁵⁷, “[...] do homem separado do homem e da comunidade” (2010b, p. 48).

⁵⁷ Somente para traçar um paralelo, podemos lembrar das conjunturas históricas grega da pólis e do feudo medieval, como comunidade determinada, no “Ocidente”.

Para embasar sua posição ante o seu desacordo quanto à equiparação entre “humano” e “burguês”, Marx cita e analisa a Constituição Francesa de 1793⁵⁸ e o que esta propõe como “direitos humanos”, como “universal”. Marx analisa quatro direitos, que entendera haver a universalidade revolucionária apregoada⁵⁹: direitos à liberdade, à propriedade, à igualdade e à segurança.

Eis os argumentos de Marx:

- a) Quanto à liberdade, esta se resume em cada indivíduo agir sem prejudicar o outro, no senso comum, quando “meu direito começa onde o seu termina”. Mas, questiona Marx: Se para Bauer o empecilho para emancipação política do judeu é a impossibilidade do judeu perder a sua essência, renegando sua “nacionalidade cultural”, porque religiosa, então assim o é, o limite do “direito humano” à liberdade. Dizendo diferente: Se os judeus não podem se emancipar porque sua “nacionalidade religiosa” os separa dos demais humanos, o mesmo o faz o “direito humano” à liberdade, num país onde os direitos humanos são a afirmação da emancipação política, porque “[...] não se baseia na vinculação do homem com os demais homens, mas, ao contrário, na separação entre um homem e outro” (2010b, p. 49);
- b) Aplicado este conceito de liberdade⁶⁰ como direito humano na sociedade burguesa, disto resulta o próprio direito à propriedade privada, quando os indivíduos aproveitam dos seus bens sem o reconhecimento do outro. Como escreve Marx: “Aquela liberdade individual junto com esta sua aplicação prática compõe a base da sociedade burguesa. Ela faz com que cada homem veja no outro homem, não a realização, mas, ao contrário, a restrição de sua liberdade” (2010b, p. 49);
- c) Quanto à igualdade, Marx considera uma igualdade restrita àquela liberdade, [...] nada mais é que igualdade da *liberté* acima descrita, a saber: que cada homem é visto uniformemente como mônada que repousa em si mesma” (2010b, p. 49), uma igualdade apenas ao nível jurídico, do lugar frio e abstrato do direito, no qual pesam a subjetividade e a parcialidade; e
- d) “A segurança é o conceito social supremo da sociedade burguesa, o conceito da polícia, no sentido de que o conjunto da sociedade só existe para garantir a cada um dos seus membros a conservação de sua pessoa, de seus direitos e de sua propriedade” (MARX,

⁵⁸ Os dizeres dessa Constituição estão embasados na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789, pela Assembleia Nacional Constituinte, em plena Revolução Francesa.

⁵⁹ A universalidade burguesa, abstrata, formal.

⁶⁰ O dos humanos serem livres à medida que negam suas particularidades culturais.

2010b, p. 50). O direito à segurança ratifica a posição dos indivíduos na sociedade burguesa, em não manterem relações para além de seus interesses particulares, que não humano-sociais, coletivos.

Na perspectiva marxiana, todos os direitos humanos analisados não conseguem ultrapassar os limites da emancipação política, dentro da contradição Estado-sociedade civil-burguesa, garantindo, senão, ainda mais o isolamento dos indivíduos constituintes desta sociedade, porque “o único laço que os une é a necessidade natural, a carência e o interesse privado, a conservação de sua propriedade e de sua pessoa egoísta” (MARX, 2010b, p. 50).

Os direitos humanos à francesa, incorrem em grande contradição consigo mesmos quando, ao passo que pregam as liberdades individuais, exaltam o egoísmo dos membros da sociedade burguesa. Além disso, se o cidadão é um membro da comunidade do Estado e o burguês um indivíduo como mônada, então, se reduzidos os “direitos humanos” ao nível dos direitos do “homem burguês”, temos:

- a) o cidadão está à serviço do homem egoísta, burguês, ou seja, no Estado político, o dito interesse privado do homem burguês é beneficiado em mais alto grau pela comunidade cidadã, pelo dito interesse público;
- b) o homem burguês se sobrepõe ao cidadão; e
- c) há uma inversão no que concerne à realidade⁶¹ do mundo: a vida humana é mediada pelos interesses dos indivíduos como membros da sociedade burguesa, interesses egoístas, não pelos interesses públicos, como querem os cidadãos, pertencentes à comunidade⁶² do Estado “mediador”.

Assim, pelos limites da emancipação política, “[...] não o homem como *citoyen*, mas o homem como *bourgeois* é assumido como o homem *propriamente dito e verdadeiro*” (MARX, 2010b, p. 50).

Marx aponta os limites da cidadania burguesa, da emancipação política, que se apresenta como a emancipação universal do humano e a forma última da vida humana como naturalização da forma burguesa de vida. Ele aponta à impotência da política limitada no Estado burguês, que quer garantir-se como saída permanente para mediar os conflitos a partir do pressuposto do Estado político, que é a sociedade civil-burguesa, composta de indivíduos cada vez mais separados uns dos outros, vivendo numa comunidade “ilusória”, a comunidade do Estado. Assim, todos aqueles chamados “direitos humanos” abstratos (dos “direitos do homem”), quando confrontados com os direitos dos cidadãos, os cidadãos têm seu direito negado, porque

⁶¹ Na vida humana é a cooperação, o coletivo que se sobrepõe ao individualismo, na produção das coisas.

⁶² Como comunidade ilusória abstrata.

o que se sobrepõe ao “homem” (“*homme*”) da comunidade do Estado é o homem dos interesses privados, o homem burguês. “A práxis é apenas a exceção, a teoria a regra” (MARX, 2010b, p. 51).

Para os dirigentes dos Estados que se emanciparam politicamente, a política é o meio pelo qual a sociedade burguesa é beneficiada, embora, para Marx, exista algo de invertido nessa posição, que o incomoda. Ele esclarece magistralmente a raiz deste algo invertido: A raiz e o desenvolvimento do Estado moderno⁶³, que unificou feudos e destruiu política, econômica e socialmente a “feudalidade”, são resultado de uma “revolução política” engendrada pela sociedade burguesa, antagônica à descentralização política, econômica e social hegemônica no feudalismo. Assim, as relações⁶⁴ dos indivíduos na gênese da sociedade burguesa foram adequadas à nova condição, de unificação, sendo o Estado o proponente à equalização destas relações entre os indivíduos e entre o indivíduo em particular e o Estado, portanto, relações “políticas”.

Entretanto, o caráter político dessas relações foi se tornando tão mais imediato, egoísta, particularizado, quanto menos “humano”, social, comunitário. Esse caráter particular nascido da relação estreita entre Estado e súditos e, súditos em particular, se alastrou e se tornou regra na sociedade burguesa. “Trabalho” e “posse” não são questionados como fundamento da sociedade burguesa, porque esse questionamento se perdeu na vida burguesa, que somente se reconhece sob os questionamentos da vida política. Mas, quando confrontadas as vidas, temos a concretização de uma vida dupla, onde há a impossibilidade da realização das necessidades humanas porque, no Estado, o humano é *bourgeois*, cujo limite é o *citoyen*. No dizer de Marx (2010b, p. 52):

[...] as funções vitais e as condições de vida da sociedade burguesa [...] transformavam a relação *particular* de sua corporação com a totalidade do Estado em sua própria relação universal com a vida nacional, assim como transformava sua atividade e situação burguesa específica em sua atividade e situação universal.

Se na relação com o Estado os membros (se particulares) corroboram para que seu modo de vida (modo de vida burguês) seja hegemônico, se universal, então o Estado assume-se como um outro particular, onde se caracteriza uma relação particular do rei para com os indivíduos que compõem a sociedade burguesa. No entanto, o Estado político, democrático, destronou o rei e colocou, na França, por exemplo, por meio de uma revolução, uma “revolução política”,

⁶³ O Estado que se desenvolveu a partir do esfacelamento da vida feudal, caminhando ao Estado absolutista e ao Estado político, modificando as características da vida feudal à vida burguesa.

⁶⁴ Marx indica os meios para tais relações, a saber: a posse de terra, o direito consuetudinário e os ofícios, que foram transformados no Estado em acordos de suserania, “direito” estamental e corporações.

aquela vida particular de um estamento, de uma corporação que se julgava universal, no âmbito do público, regulada pelo próprio Estado, aumentando ainda mais a cisão entre coletivo (elementos intrinsecamente da categoria do humano real, uma vez este é um “animal político” e social) e particular (como modo de vida do burguês).

Os defensores do “*status*” da “política” como meio à sociedade civil efetivada colocaram lado-a-lado e em confronto o indivíduo e suas condições materiais na sociedade burguesa, declarando a “vida política” como “vida universal”, abstraindo-se das condições pelas quais as questões de “posse “ e “trabalho, por exemplo, assim como do próprio Estado, foram conduzidas. Assim, a posse e o trabalho, paulatinamente, passaram a ser vistos apenas como caso individual, particular, não coletivo, não humano-universal em concreto. Dessa forma, “a questão pública como tal se tornou, antes, a questão universal de cada indivíduo e a função política se tornou uma função universal” (MARX, 2010b, p. 52).

Nesse sentido, conclui Marx, a radicalização da política abriu caminho para que a sociedade burguesa visse até os limites dessa pretensa universalidade da comunidade política. Se foi pelo “homem egoísta” que a sociedade burguesa se sobressaiu à velha sociedade feudal e se esse “indivíduo” se afirmou como “fundamento” daquela sociedade, então, decorre para esta mesma sociedade burguesa mutante, de emancipação política, que os “*Droits de l’homme*” sejam equivalentes ao do “homem burguês”, apartado da comunidade dos homens reais, que não como direitos dos humanos reais, e sim, de uma parcela que, historicamente, se constituiu acima das relações comunitárias universais, reivindicando universalidade. Por isso, “[...] a liberdade do homem egoísta e o reconhecimento dessa liberdade constituem, antes, o reconhecimento do movimento *desenfreado* dos elementos espirituais e materiais que constituem seu teor vital” (MARX, 2010b, p.52).

Decorre disso, de que o humano do qual fala o documento francês (da Constituição Francesa de 1793), não é o humano real, de necessidades reais, mas constitui uma abstração do humano moldado historicamente na constituição da sociedade burguesa, de que qualquer dos direitos humanos, que direitos do cidadão, são uma conquista da sociedade burguesa, mas que não da ordem da superação das contradições basilares da sociedade burguesa, esta como pressuposto do Estado político.

Assim, se para Bauer a religião é um empecilho à emancipação política, Marx mostra o contrário: A questão da religião não só não foi superada no Estado político como esta é um elemento da sociedade civil que pressupõe o Estado, uma vez que este, como democrático-liberal, declara como “direito do homem” a pluralidade religiosa e, dentro dela, a livre escolha aos “homens burgueses”, porque *citoyen*.

À maneira feuerbachiana (quando Feuerbach reinverte as posições entre Deus e o homem na religião histórica), Marx desfaz a inversão da posição dos defensores da emancipação política como universal, reconstruindo-a à ótica do Estado. Desprendido da historicidade da sociedade burguesa, o Estado político tem na sua conta o “homem burguês” como o homem universal, “natural” e os “direitos humanos” como direitos deste homem. Quando o Estado político divide a vida humana em vida dupla, como *bourgeois* (apartado da comunidade política) e como *citoyen* (como membro da comunidade política), assim o faz naturalizando-a, não a admitindo como pressuposto seu, constituído de contradições sociais. Nas palavras de Marx (2010b, p.53): “O homem real só chega a ser reconhecido na forma do indivíduo *egoísta*, o homem *verdadeiro*, só na forma do *citoyen* abstrato”.

Marx é um humanista, no sentido de pôr o bem-estar humano acima das ideias que eles criam, a realização da necessidade acima da volição. Contra qualquer posição que venha a colocar Marx como antisemita, uma leitura séria e comprometida de *Sobre a questão judaica* se torna um meio pelo qual tal posição jamais será ratificada. No entanto, o Marx 1843-44 está, assim como os demais integrantes da esquerda hegeliana (cada um à sua forma, uma vez que o próprio Marx entre 1843 e 1845, em seu caminho filosófico, tece duras críticas aos antigos companheiros neohegelianos), debruçado sobre o tema da “emancipação política” na Alemanha⁶⁵, sobretudo, da superação das contradições da sociedade civil alemã. Assim, Marx percebe que a solução à questão religiosa, a exemplo da questão judaica, não está no patamar da contradição entre religião e Estado, mas ao nível da contradição entre emancipação política e emancipação humana, uma vez que, o direito à escolha da religião é um ganho da emancipação política, não um empecilho a ela, embora esta seja “[...] a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a *cidadão*, a pessoa moral” (MARX, 2010b, p. 54).

Nesses termos, se a “emancipação política” não é suficiente para Marx, então, a “emancipação humana”, defendida por ele, a superará à medida que superará tanto o caráter abstrato da “comunidade política”, cuja segurança vital está na “cidadania”, quanto superará o caráter particular das relações sociais, o qual o “homem burguês” tem-se como natural, “humano”, na base da sua vida desligada dos homens e das relações humanas reais. Pela “emancipação humana”, o humano se reconhecerá não dividido em cidadão e burguês, mas nas

⁶⁵ Mesmo no meio acadêmico, os jovens hegelianos não lograram êxito, como nos diz Sperber: “[...] não havia espaço nas universidades alemãs de meados do século XIX para ateus e democratas” (Ver SPERBER, Jonathan. *Karl Marx: uma vida do século XIX*. Tradução de Lúcia Helena de Seixas. Barueri, São Paulo: Amarelis, 2014, p. 78.

relações entre humanos reais, que criam o mundo pelo trabalho em sociedade, para satisfazer as suas carências naturais e sociais, que não somente na comunidade política abstrata do Estado político “mediador”. Nas palavras de Marx (2010b, p. 54):

Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política*.

Recorrente nas discussões dos jovens hegelianos, as emancipações política e humana estavam intimamente ligadas à superação da religião, à emancipação do homem em relação à religião. Por isso a “questão judaica” de Bauer. Na segunda parte de *Sobre a Questão Judaica*, Marx evidencia essa preocupação, numa citação e crítica a um fragmento do texto de Bauer: “É nessa forma que Bauer trata da relação entre a *religião judaica e a religião cristã*, bem como da relação entre as duas e a crítica” (2010b, p. 54).

No entanto, Marx não está preocupado com a questão religiosa em si, como está Bauer, já que a questão da emancipação do judeu ou do crente em geral não está no patamar da emancipação política e, muito menos, por ser a questão religiosa uma barreira à esta emancipação. Portanto, se a questão não é puramente religiosa, então não se trata de saber se cristãos ou judeus, qual dos dois está mais apto à emancipação, nem de saber quem liberta melhor, judeus ou cristãos. Não se trata também de, nem o judeu nem o cristão, negar a cada um, sua religião em particular.

O teólogo Bauer, em sua *Questão judaica*, diz Marx (2010b, p. 55), “[...] havia compreendido o judaísmo apenas como a crítica religiosa tosca ao cristianismo, tendo, portanto, extraído dele uma importância ‘apenas’ religiosa [...]”. A compreensão de Marx não caminha lado-a-lado com o entendimento de Bauer. Pelo contrário, Marx tenta “romper com a formulação teológica da questão”. Ele não vê, na essência do judeu, apenas religião, por isso pergunta pelo “[...] elemento social específico a ser superado para abolir o judaísmo” (2010b, p. 55).

Em outras palavras, Marx percebe que a religião judaica, assim como qualquer outra religião, é elemento constitutivo da sociedade civil-burguesa e que esta religião é engendrada pelos demais elementos sociais desta sociedade específica, nas relações reais dos humanos ditos seculares. Esta posição de Marx fica explícita em trechos como:

- a) “Pois a capacidade de emancipação do judeu moderno equivale à relação do judaísmo com a emancipação do mundo moderno” (2010b, p. 55);

- b) “Observemos o judeu secular real, *o judeu cotidiano*, não *o judeu sabático*, como faz Bauer” (2010b, p. 56); e
- c) “Não procuremos o mistério do judeu em sua religião; procuremos, antes, o mistério da religião no judeu real” (2010b, p. 56).

Se refutada a posição de Bauer, a de que a religião judaica é um entrave à emancipação política pelo judeu, então, antes de qualquer coisa, o judeu é, como membro da sociedade burguesa e ao mesmo tempo membro da comunidade do Estado, parte integrante das relações sociais, desenvolvidas pelos humanos reais. Esse é o ponto pelo qual Marx enxerga o assim chamado “judeu”⁶⁶. Não é que a “religião”, enquanto objeto de estudo, não tenha nada a dizer por ela mesma, mas que, somente por ela, sem buscarmos os fundamentos dela nas relações sociais reais entre os humanos a que professam, a religião se torna apenas um todo oco, no dizer de Hegel, quando critica o ceticismo como método, “[...] vê sempre no resultado somente o puro nada, e abstrai de que esse nada é determinantemente o nada daquilo de que resulta” (2000, p.67).

Marx quer, sim, buscar o fundamento social pelo e no qual a religião é forjada, produzida. Nesse ínterim, Marx (2010b, p. 56) faz perguntas que demonstram o caráter demiúrgico humano, mundano da religião, em relação ao judaísmo (não ao judeu): “Qual o fundamento secular do judaísmo? A necessidade *prática*, *o interesse próprio*”. “Qual é o culto secular do judeu? *O negócio*. Qual o seu Deus secular? *O dinheiro*.”

As perguntas-retóricas de Marx fazem parte do seu argumento para explicitar que, assim como qualquer membro da sociedade burguesa, que individualista, particular, como o judeu também o é, também o é nas relações sociais, porque burguesas. O “negócio” e o “dinheiro” como elementos hegemônicos na sociedade civil burguesa os são também para os judeus nas suas vidas seculares, práticas, de “interesse próprio”, cotidianas, porque também os são para qualquer não-judeu. Marx não adjetiva os judeus pela sua religião, como faz Bauer, mas como “humano burguês”. Entrementes, Marx explicita elementos que configuram a sua defesa em direção à “emancipação humana”, a saber:

Uma organização da sociedade que superasse os pressupostos do negócio, portanto, a possibilidade do negócio, teria inviabilizado o judeu. Sua consciência religiosa se dissiparia como uma névoa insossa na atmosfera da vida real da sociedade. Em contrapartida, quando o judeu reconhece que essa sua essência *prática* é nula e coopera para sua superação, está cooperando, a partir de seu desenvolvimento até o presente, para *a emancipação humana pura e simples* e se voltando contra a *suprema*

⁶⁶ A própria denominação “judeu” imediatamente vincula o indivíduo a sua religião, como forma estereotipada, historicamente construída durante séculos, tanto pelos próprios judeus, como “povo escolhido”, quanto pela reação dos não-judeus, excluídos da graça religiosa. Marx é de origem judaica, tendo o pai convertido ao cristianismo protestante, para ocupar lugar privilegiado no Estado prussiano.

expressão *prática* da autoalienação humana (MARX, 2010b, p. 56)

Noutros termos, a “emancipação humana” é a possibilidade histórica contrária à viabilidade de existência do “judeu histórico⁶⁷”, quando esta esteve durante séculos atrelada ao caráter do “interesse próprio”, do egoísmo do judeu real, secular, como membro da sociedade civil-burguesa⁶⁸, que trilhou o caminho do particular, da formação de “sociedades particulares dentro da sociedade” burguesa. O “judeu” e seus negócios são, ao mesmo tempo, resultado histórico e demiurgo de uma sociedade organizada à não superação do “interesse particular” como hegemônico. Ainda, se assim, sua religião, o judaísmo, resiste porque é um reflexo de sua vida em sociedade. Do contrário seria dissipada. Outrossim, à medida em que o “judeu”, assim como qualquer “humano burguês”, começa a praticar uma outra organização social que vise a superação do “interesse particular”, pressuposto do mundo dos negócios, este estará se dirigindo à “emancipação humana”, porque estará se encaminhando à superação do “egoísmo”, do “particularismo” da sociedade burguesa, presente na mentalidade -fazer do judeu.

A nosso ver, Marx assumiu de Feuerbach a interpretação da religião ser a “autoalienação humana”, uma vez que para este a religião constitui uma inversão subjetiva, pela qual, o humano criou Deus e passou a adorá-lo como ente alheio ao criador. Além disso, Marx transpôs à política, às questões seculares, esta interpretação de Feuerbach sobre a religião, colocando o “interesse privado” como pressuposto do “negócio” e do “dinheiro”, assim como Feuerbach colocou o humano como pressuposto da religião. Eis o porquê da expressão “*suprema expressão prática* da autoalienação humana”.

O “elemento social específico” procurado por Marx no judaísmo foi encontrado e este é a própria atividade do judeu comerciante ou de qualquer “homem burguês” de negócios, já que foi identificado “[...] no judaísmo um elemento *antissocial* universal *da atualidade*, que o desenvolvimento histórico, cujo aspecto perverso os judeus fomentaram diligentemente, encarregou-se de levar à sua atual culminância, na qual ele necessariamente se dissolverá” (MARX, 2010b, p. 56).

O horizonte de Marx é a “emancipação humana” e a superação do “elemento antissocial”, cuja expressão-mor é o “interesse particular”. O judaísmo é, sob a análise secular, um elemento colaborador para a manutenção da sociedade burguesa sob a ótica do “negócio”, do “interesse próprio”. Mas, da mesma forma que Marx critica Bauer em pressupor à “emancipação política” o abandono do judeu (religioso) do seu judaísmo (religião), assim, não

⁶⁷ O judeu que Marx chama de “judeu real, “secular”.

⁶⁸ Ou em outra situação histórica, na qual a mentalidade judaica não era hegemônica.

estaria Marx incorrendo na mesma lógica quando pressupõe à emancipação humana o abandono do judaísmo (prática cotidiana rentável) ao judeu real? A resposta à esta pergunta seria afirmativa em sua completude se Marx concebesse o judeu como Bauer o concebe. Enquanto Bauer dá ao judeu apenas um olhar religioso, por isso a contradição inicial entre religião e emancipação política, Marx vê o judeu, enquanto “homem de negócio”, como o exemplo mais explícito do “homem burguês” de negócio. Por isso, “a *emancipação do judeu* equivale, em última análise, à emancipação da humanidade em relação ao *judaísmo*” (MARX, 2010b, p. 56).

Não é o caso de um preconceito ao judeu, como antissemitismo, mas de um conceito marxiano que extrapola as fronteiras da religião, do tratamento religioso, e invade a totalidade da vida humana, do conceito de “Emancipação Humana”, da práxis. Se em *Sobre a Questão Judaica* Marx quer explicitar o limite da emancipação política frente a emancipação humana, a crítica marxiana à visão puramente religiosa, porque política de Bauer, ante a “questão judaica”, quer explicitar, concomitantemente, que “o judeu se emancipou à maneira judaica, não só por ter se apropriado do poder financeiro, mas porque, com ou sem ele, *o dinheiro* assumiu o poder sobre o mundo e o espírito prático do judeu se tornou o espírito prático dos povos cristãos” (MARX, 2010b, p. 56).

Noutras palavras, para Marx, os judeus se emanciparam por terem assumido a hegemonia do “poder financeiro” secular e pelo seu “espírito” ter, leia-se do egoísmo nos negócios, se tornado hegemônico na constituição do “espírito” da sociedade burguesa. “Com ou sem ele” representa a não determinação da religião sobre os assuntos seculares (mesmo se levarmos em consideração, o poder financeiro judaico à época de Marx.), mas que, o “interesse particular” nos e dos negócios do judeu, visto como além-religioso por Marx, é próprio da constituição histórica da sociedade burguesa, que não da expressão das necessidades humanas reais, naturais e sociais. Por isso, “os judeus se emanciparam na mesma proporção em que os cristãos se tornaram judeus” (MARX, 2010b, p. 56).

Porque “não se trata de um fato isolado” (2010b, p. 56), como diz Marx, de que os judeus tenham se emancipado à forma do “judaísmo” (a prática egoísta secular do judeu mercador), a construção da posição de que os elementos religiosos por eles mesmos, como ideia, fundam estilos de vida, embora coerentes, é particular porque é das “condições reais de vida” que a religião é reflexo e não demiurgo, somente.

Max Weber, em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, como já anunciado, parece caminhar com Marx, no sentido de Bauer, se Weber vê na prática religiosa⁶⁹ elementos

⁶⁹ Sobre sua posição, escreve Weber: “Um dos elementos componentes do espírito capitalista [moderno], e não só deste, mas da própria cultura moderna: a conduta de vida racional fundada na ideia de profissão como vocação,

que corroboram com a condução do mundo secular. Mas só parece! Esse não é o caso de Marx. Este quer denunciar o caráter mercadológico do mundo, cujo sentimento é o “interesse próprio, que não do humano-social real. Fazer isso não exclui a perspectiva de que elementos do fazer religioso tenham contribuído com a condução da vida humana⁷⁰, porque social, mas que esta contribuição não se deu apenas sob o sentimento religioso idealista, especulativo e ilusório, fora do tempo e do espaço, fora das contradições do mundo dos humanos, da violência causada pela disputa de interesses particulares de grupos, até religiosos, como vontade deliberativa (como conduta racional de religiões específicas). Outrossim, Marx critica até o ponto em que chegou o “espírito judaico” de “juros” e “lucro”, uma vez que, “a própria *proclamação do evangelho* e o ministério cristão se tornaram em artigo de comércio, e o mercador falido negocia com o evangelho do mesmo modo que o evangelista enriquecido investe dinheiro em seus negócios” (2010b, p. 57).

Se os “judeus” se emanciparam à sua maneira, por controlar um mundo que aparentemente não os reconhecem como políticos, como humanos, esta contradição somente existe porque, na contradição Estado político e sociedade burguesa, na qual vive o judeu, a religião é resultado da prática material cotidiana, não da vida ilusória religiosa judaica. As ideias religiosas não são o motor gerador da vida em sociedade, mas o contrário. Sobre isso, Marx (2010b, p. 57) escreve: “A discrepância que existe entre o poder político do judeu e seus direitos políticos equivale à discrepância entre a política e o poder financeiro de modo geral. Enquanto na ideia aquela se encontra acima deste, de fato se tornou sua serva”.

Por este arrazoar, Marx deixa claro que seu compromisso é com o horizonte humano-social e, ao mesmo tempo, visa escancarar o caráter de “impotência” da “emancipação política” da “vida burguesa”⁷¹. Determina ainda a solidez da sua compreensão sobre a sobreposição do poder financeiro, da ordem da sobrevivência, do enriquecimento/empobrecimento cotidiano das pessoas em seus grupos, sobre os meandros políticos institucionais-ideais, regidos pelo Direito burguês, tão impotentes quanto, e prático-políticos.

A fundamentação para que o judaísmo tenha permanecido após consolidada a

nasceu- como queria demonstrar esta exposição- do espírito da *ascese cristã*”. Ver WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição do texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 164.

⁷⁰ Mais tarde, entre as décadas de 1850 e 1860, Marx escreve em *O Capital, Livro 1*: “O protestantismo, já em sua transformação de quase todos os feriados tradicionais em dias de trabalho, desempenha um papel importante na gênese do capital”. Ver MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013b, p. 348.

⁷¹ Entenda-se da vida “humana” nos ditames da “emancipação política”, do “Estado político”, da democracia parlamentar, bem ao estilo burguês.

hegemonia cristã, para Marx, está no contraponto da crítica ao cristianismo, tanto como testemunha da origem cristã, quanto “[...] na mesma medida porque o espírito prático judaico se manteve, porque o judaísmo se manteve na própria sociedade cristã e inclusive atingiu nesta o ponto alto de seu desenvolvimento” (MARX, 2010b, p. 57).

Duplamente, o judeu não esteve alheio à composição da sociedade burguesa porque, historicamente, ele é, ao mesmo tempo, pertencente a e fora fortalecido nela e por ela. “É das suas próprias entranhas que a sociedade burguesa gera continuamente o judeu”. Ratificando: Para Marx, o “espírito profissional” comerciante do judeu real se manteve vivo, porque a própria sociedade burguesa também caminhou sob esse mesmo “espírito”, não oferecendo resistência a ele, e dele fora constituída e este se tornou hegemônico nela.

Se aqui buscamos compreender a crítica de Marx à religião diluída na crítica à política (sendo a própria crítica à religião uma crítica política à religião), o próprio Marx o faz, desnudando os elementos religiosos do judaísmo em relação à base da vida real do judeu. Assim,

[...] o monoteísmo do judeu é, na realidade, o politeísmo das muitas necessidades, um politeísmo que faz até da latrina um objeto da lei divina. A *necessidade prática*, o *egoísmo*, é o princípio da *sociedade burguesa* e se manifesta em sua forma pura no momento em que a sociedade burguesa tiver terminado de gerar o Estado político (MARX, 2010b, p. 58).

O “egoísmo” do “homem judeu” como “homem burguês” é a expressão da emancipação política em seu mais alto grau de realização. Metaforicamente, “o Deus *da necessidade prática e do interesse próprio* é o dinheiro” (MARX, 2010b, p. 58). Mas, até que ponto Marx não critica somente o judaísmo, como que uma crítica ao “dever-ser” judaico como religião, como essência da religião judaica? Ora, o que Marx quer é a superação da religião e dos demais estranhamentos sociais que são engendrados no seio da sociedade burguesa. Ele quer identificar e superar as condições, os elementos do mundo, pelos quais a religião é engendrada e reproduzida. Assim o faz com o “dinheiro”:

O dinheiro é o Deus zeloso de Israel, diante do qual não pode subsistir nenhum outro. O dinheiro humilha os deuses do homem – e os transforma em mercadorias. O dinheiro é o *valor* universal de todas as coisas, constituído em função de si mesmo. Em consequência, ele despojou o mundo inteiro, tanto o mundo humano quanto a natureza, se seu valor singular e próprio. O dinheiro é a essência do trabalho e da existência humanos, alienada do homem; essa essência estranha a ele o domina e ele a cultua (MARX, 2010b, p. 58).

Ao falar do dinheiro Marx satiriza, concomitantemente, elementos religiosos porque seculares da sociedade burguesa. Como consequência, a organização desta sociedade se apresenta na mesma organização da religião e vice-versa, distinguindo-se os elementos, embora

as características sejam análogas. À forma de Feuerbach, para Marx, a natureza tem, sob a égide hegemônica do dinheiro, seu controle intrínseco invertido às mãos humanas, bem como o mundo humano, constituído a partir do trabalho humano, este também com essência invertida.

Em certa medida, Marx não trata da religião como um aporte “racional” específico, como objeto, que guia o mundo, como faz Weber, muito menos quer transmutar a religião à secularização, como se fossem dois momentos apartados e subsequentes, como quer Walter Benjamin⁷². Marx quer sim mostrar que a religião tem o mesmo fundamento humano-social assim como de qualquer outro dos elementos constitutivos da sociedade civil burguesa, como o Estado, a Família, o Direito, a Imprensa, o Partido...

No caso específico de *Sobre a questão judaica*, Marx respondera a Bauer transpassando o judaísmo, por se tratar “d’a questão judaica”, mas poderia ser por qualquer outra religião, como o fez quatro anos mais tarde no *Manifesto comunista*: “Afogou os fervores sagrados da exaltação religiosa, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês nas águas geladas do cálculo egoísta” (MARX, 2011a, p. 42). Se é a própria sociedade civil-burguesa que “gera continuamente o judeu”, expresso em *Sobre a questão judaica*, no *Manifesto comunista* (1848), isto se torna:

A sociedade burguesa, com suas relações de produção e de troca, o regime burguês de propriedade, a sociedade burguesa moderna, que conjurou gigantescos meios de produção e de troca, assemelha-se ao feiticeiro que já não pode controlar os poderes infernais que convocou (MARX, 2011a, p. 45).

⁷² Para apenas assinalar a postura de Benjamin, em um breve texto, sob o título de *O Capitalismo como Religião*, no qual Benjamin assevera: “O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiseram oferecer resposta”. Ver BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 21. Em contraponto com Weber, o próprio Benjamin alerta: “A demonstração da estrutura religiosa do capitalismo, que não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas um fenômeno essencialmente religioso, nos levaria ainda hoje a desviar para uma polêmica generalizada e desmedida” op. cit., p. 21. Portanto, em Benjamin não se trata de uma crítica à religião pelos elementos do mundo prático, incluindo os próprios elementos da religião que dele são refletidos, como fez Marx. Mas, Benjamin, faz uma crítica ao capitalismo, aos elementos do capitalismo, que foram transformados, sob sua perspectiva, em uma religião. Nas palavras de Michael Löwy, “em resumo, as práticas utilitaristas do capitalismo – investimento do capital, especulações, operações financeiras, manobras na bolsa, compra e venda de mercadorias – equivalem a um culto religioso”. Ver LÖWY, Michael. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 98. Dialeticamente, é claro, admitimos que, embora Benjamin critique o capitalismo utilizando de elementos religiosos, comparando prática e psicologia, de certa maneira ele está, ao mesmo tempo, de acordo com a postura de Marx, que critica a política utilizando-se também de elementos da prática religiosa (sem ver na religião e seu corolário de ideias e ações com essência própria), criticando a organização social “egoísta” da qual a religião é reflexo e se alimenta, porque persiste. Nestes termos Marx escreve no seu *Manifesto comunista*: “Em uma palavra, em lugar da exploração dissimulada por ilusões religiosas e políticas, a burguesia colocou uma exploração aberta, direta, despudorada e brutal”. Ver MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2011a, p. 42. De certa forma, a perspectiva de Benjamin é decorrência da concepção marxiana de religião.

Ao passo que Marx critica Bauer, critica o judaísmo em suas “práticas religiosas⁷³”, que nada mais são do que reflexo da vida do judeu na sociedade burguesa que o faz existir como tal. Assim, o dinheiro, o “Deus do judeu” é o Deus deste mundo. “A letra de câmbio é o Deus real do Judeu. Se Deus não passa de uma letra de câmbio ilusória” (2010b, p. 58). Um Deus abstrato que tem todo o poder sobre tudo e sobre todos porque e posto como universal. Tudo se torna comprável hegemonicamente. A mentalidade social caminha ao mais alto grau da infame, ilusória e fetichista identidade ter-ser.

Assim como para Feuerbach o homem alienado pela mentalidade religiosa põe a natureza idealizada sob a vontade do “ser supremo imaginário”, porque por ele criada, Marx transporta essa ideia à natureza real, expondo que “[...] sob a dominação da propriedade privada e do dinheiro é o desprezo real, a degradação prática da natureza, que de fato se pode constatar na religião judaica [...]” (2010b, p.58).

O caráter efêmero, porque mercantil das coisas na sociedade burguesa, o judaísmo real, chega à cultura⁷⁴:

O que na religião judaica se encontra de modo abstrato, o desprezo pela teoria, pela arte, pela história, pelo homem como fim em si mesmo, constitui a perspectiva *consciente e real*, a virtude do homem do dinheiro. A própria relação de gênero, a relação entre homem e mulher etc., torna-se um objeto de comércio! A mulher é negociada (MARX, 2010b, p.58).

O “desprezo” que Marx diz haver “pelo homem como fim em si mesmo”, que está presente na psicologia da religião judaica e é a “virtude do homem de dinheiro”, revela a sua preocupação para muito além da “emancipação política”, mas com a “emancipação humana”. Isso fica evidente quando ele se dirige à “nacionalidade” e à “lei” do judeu histórico-religioso para se referir à lei e à nacionalidade no Estado político:

A nacionalidade *quimérica* do judeu é a nacionalidade do mercador, do homem do dinheiro de modo geral” (2010b, p.58); “A lei sem fundamento do judeu não passa de uma caricatura religiosa da moralidade e do direito sem fundamento em geral, dos ritos meramente *formais* de que se cercou o mundo do interesse próprio (MARX, 2010b, p.58).

Ora, o “fundamento” da “moralidade” e do “direito” que Marx busca está no horizonte da “emancipação humana”, para além das soluções de “modo abstrato” que as questões na sociedade burguesa, de emancipação política, recebem, já que, nesta emancipação, “[...] a relação suprema do homem é a relação *legal*” (MARX, 2010b, p.58). A lei na sociedade burguesa, sob a emancipação política, é essencialmente punitiva, vingadora, numa palavra,

⁷³ Como já apontamos, não da religião judaica com fim em si mesma, com significado próprio.

⁷⁴ A acepção que utilizamos aqui para este termo é a mesma em alemão, *Bildung* (formação cultural).

coercitiva. O pressuposto desse caráter da lei “política”, dita democrático-burguesa, é a própria impotência da lei ante as contradições da própria sociedade burguesa onde é criada, porque criada a partir do “interesse particular⁷⁵”, por um lado, de indivíduos egoístas independentes (como burgueses) e, por outro, como cidadãos abstratos, presos ao Estado.

A decorrência maior da impotência da lei abstrata é a sobreposição do próprio interesse particular sobre a própria lei, uma vez que, “[...] burlar essas leis com esperteza constitui a arte maior desse mundo (MARX, 2010b, p. 58). Marx ratifica: “De fato, o movimento desse mundo no âmbito de suas leis equivale necessariamente a uma constante invalidação da lei” (2010b, p.59). Por esse asseverar, entendemos que Marx concebe a vida na comunidade política como uma vida limitada à coerção da lei, sendo que esta não é resultado da valorização do humano enquanto tal, em suas relações “essencialmente” humanas, com vistas a tender as necessidades sociais, que não estranhadas, invertidas e ilusórias, como nas práticas religiosas.

A vida na sociedade burguesa, de comunidade política, é limitada à prática desta mesma sociedade sob os ditames desta mesma comunidade. A sociedade do “egoísmo” coopta ao seu engrandecimento e à sua manutenção

[...] as novas criações e novas relações que surgiram no mundo para o âmbito de sua laboriosidade, porque a necessidade prática, cuja inteligência é o interesse próprio, comporta-se passivamente e não se expande a bel-prazer, mas se *encontra* já expandido com o desenvolvimento continuado das relações sociais (MARX, 2010b, p. 59).

Para Marx, o judaísmo “mercador”, tem seu apogeu com a “emancipação política⁷⁶” ao passo que a sociedade egoísta, dita burguesa, tem seu máximo desenvolvimento com o cristianismo. Os últimos parágrafos de *A questão judaica* são conduzidos sob a correlação entre o judaísmo e o cristianismo, tendo como pressupostos a limitação da emancipação política, a alienação do homem e a construção de uma nova organização social, como emancipação humana.

⁷⁵ Mesmo já tendo anunciado esse termo há tempos em nosso escrito, deixamos para apontar uma posição de alguém que, declaradamente, é crítico de Marx e do Marxismo (por acreditar em vulgaridades sobre o socialismo, a saber: 1. Numa sociedade socialista todos são iguais, inclusive como padrão de vida em todos os sentidos; 2. Da imposição aos indivíduos em não poder expor sua subjetividade; 3. Pela ausência da propriedade privada - que não a grande propriedade privada; entre outros...), mas que aceita o pilar do “interesse particular” como problema da humanidade. No entanto, é uma teoria desprovida de realidade em movimento, de cotidiano, com base no dever-ser como ser. Fala da realidade sem passar por ela ou admitindo-a, sem questionar seus fundamentos. Deseja a mudança no campo da “vontade”, como desejo pela “possibilidade”, pela esperança “metafísica” de suas palavras se tornarem “realidade”. Eis a posição de Bertrand Russell: “A maioria dos conflitos de interesses que levam indivíduos e organizações a disputas é puramente imaginária e acabaria sendo encarada dessa maneira se os homens visassem mais os bens compartilháveis e menos aos bens privados, fonte de rivalidades”. Ver RUSSELL, Bertrand. **Ideais Políticos**. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 24.

⁷⁶ No dizer de Marx: “com a realização plena da sociedade burguesa”. Ver Cf. MARX, Karl. *Sobre a questão judaica*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 59.

Sob uma perspectiva histórico-filosófica, assim assevera Marx (2010b, p. 59):

Somente sob a dominação do cristianismo, que torna *todas* as relações nacionais, naturais, morais e teóricas *exteriores* ao homem, a sociedade burguesa foi capaz de separar-se completamente da vida do Estado, romper todos os laços que prendiam o homem ao gênero, substituir esses laços de gênero pelo egoísmo, pela necessidade egocêntrica e dissolver o mundo do humano em um mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente.

Desse asseverar marxiano podemos concluir:

- a) em termos de “espírito”, numa linguagem hegeliana, somente quando a “lógica cristã”⁷⁷ se fez hegemônica foi possível o surgimento dos espíritos individualista burguês e de cidadania. Marx não está querendo dizer que a religião cristã e seus elementos “mágicos”⁷⁸ serviram como demiurgo da sociedade burguesa, mas que, a prática humana que funda a religião nos lugares regidos pelo poder (se⁷⁹) humano do cristianismo, acarretou na autonomia do indivíduo em relação ao Estado como “mediador”, “universal”;
- b) o mesmo se aplica às “relações humanas”, que Marx chama, sob a ótica de Feuerbach, de “gênero”, quando, na sociedade burguesa, o humano passou a ser visto apenas como “único” no mundo (ora cidadão, porque burguês e vice-versa);
- c) a violência, a hostilidade entre os humanos é fator fundante e essencial da vida burguesa, por não se reconhecerem em suas vidas “atomizadas”.

Se o cristianismo tem sua origem histórica no judaísmo, segundo Marx, o cristianismo se diluiu no judaísmo, na religião prática (culto ao negócio) que predomina sobre o mundo hodiernamente. Por outro lado, Marx percebe que, assim como o cristianismo, uma religião muito “espiritualista” não superou o caráter prático do judaísmo, assim, o fruto do “prático” só é resolvido voltando-se ao “mundo espiritualista” do cristianismo. A religião é, assim, um subterfúgio, uma tentativa de fuga do mundo “egoísta” judaico-critão, no dizer de Marx (2010b, p. 59), como que “[...] eliminar a crueza da necessidade prática de outro modo do que recorrendo ao expediente de elevá-la às alturas do céu”.

Sobre esta “crueza”, a ideia de Feuerbach de que Deus é uma criação humana,

⁷⁷ O sentimento egoísta de que somente no Cristianismo existe salvação, porque a religião cristã sempre se apresentou, desde seu surgimento, como universal. (De um lado podemos ler Cristianismo como catolicismo e, mesmo depois da Reforma, embora tenham surgidas várias correntes, a confirmação de que a fé na Bíblia é fundamento salvífico, o egoísmo, inclusive na premissa da salvação individual e intransferível, só foi reforçado, não superado) Outrossim, seguindo Feuerbach, Marx utiliza a expressão “exteriores ao homem” como sinônimo de “estranhamento”, porque o cristão concebe o mundo como criação de Deus e não o contrário.

⁷⁸ Que somente da cabeça do teólogo.

⁷⁹ Não podemos conceber as sentenças de morte na Inquisição como justiça divina, mas como deliberação humana, que não humanística, de valorização do humano real, cotidiano, em comunidade.

especialmente aplicado à interpretação do cristianismo, Marx revela (2010b, p. 59): “O cristianismo é a ideia sublime do judaísmo, o judaísmo é a aplicação ordinária do cristianismo [...]”. A decorrência disso equivale a ver no cotidiano do judeu a sua emancipação à sua forma: pela forma da dominação da sociedade burguesa, sob a forma da economia política, colocando os indivíduos humanos e o seu meio natural à serviço do “interesse particular” e das relações puramente mercadológicas.

Ora, mas para Marx a essência do homem é o próprio homem em suas relações sociais, diferente para o mundo dos religiosos, cuja essência é Deus, como algo sem pressupostos. Dessa forma, “enquanto o homem estiver religiosamente tolhido, só conseguirá reificar sua essência, transformando-a em uma essência fantástica e *estranha a ele*” (MARX, 2010b, p. 59). A aplicação disso à crítica à vida burguesa é:

[...] do mesmo modo, sob a dominação da necessidade egoísta, ele só conseguirá exercer uma atividade prática, produzir objetos na prática, colocando seus produtos, assim como sua atividade, sob a dominação de uma essência estranha e eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho a eles – o dinheiro (MARX, 2010b, p. 60)

Transpondo à Economia Política⁸⁰, a venda de coisas⁸¹, nas quais o vendedor não colocou sua essência laboral nela, mas dela, sob o suor de outro, sem participação efetiva na construção desta coisa, lucrou, para Marx (2010b, p. 60), sob essa ótica, “o ato de vender constitui a práxis da alienação”. Assim como o dinheiro é a essência estranhada das relações humanas (do trabalho e dos próprios humanos) “reificadas”, a religião é o seu “espírito”, sua lógica teorizada, equivalente à importância dada a Deus pelos humanos estranhados religiosamente (“de um ser estranho a eles”).

Se as relações estranhadas do cotidiano na sociedade burguesa são da ordem do “egoísmo” judeu, da “necessidade terrena” e do “proveito próprio”, cujo produto são as relações cristãs, respectivamente, da salvação individual, da necessidade celestial e do “subjetivismo”, então, em Marx, pela crítica à política, a crítica à religião se fez política, econômica, humana, numa palavra: secular. Ainda: A crítica à religião é a própria crítica à política, à sociedade civil burguesa, ao Estado, ao Estado político. Por isso, “não explicamos a tenacidade do judeu a partir de sua religião, e sim, antes, a partir do fundamento humano de sua religião, a partir da

⁸⁰ Campo do conhecimento humano, no qual Marx vai intensificar seus estudos, que resultará em sua obra máxima, **O capital**, embora desde 1844, com os famosos “manuscritos de Paris” – *Manuscritos econômico-filosóficos* – e, em até momentos anteriores, como deixa claro no *Prefácio de Para a crítica da economia política*, a gênese do seu interesse pelo assunto.

⁸¹ Nos referimos à produção estranhada, na e pela qual o trabalhador não se reconhece como humano criativo, portanto, de posse de sua essência em mais alto grau.

necessidade prática, do egoísmo” (MARX, 2010b, p. 60).

Dizendo diferente: Não é tomando a religião, que tem Deus como fundamento, e analisando-a sob esse fundamento, tendo a própria religião como fim em si mesma, que caminharemos à superação da religião, à emancipação humana. Portanto, a superação do judaísmo como religião, assim como de qualquer religião em particular, não está na superação dos elementos intrínsecos de cada religião em si mesma, mas na superação das condições sociais que engendram estes elementos religiosos e fazem as religiões, como um todo, resistirem socialmente. Por isso, “a sociedade burguesa não logrou convencer o judeu da *irrealidade* de sua essência *religiosa*, que é justamente a mera visão idealizada da necessidade prática” (MARX, 2010b, p. 60).

Em *Sobre a questão judaica*, a crítica de Marx à religião é uma crítica à “religião secularizada” sob a forma da crítica à secularização do judaísmo religioso, como judaísmo secularizado. Nestes termos, tanto judeus quanto cristãos se encontram, na sociedade civil burguesa, equiparados sob a égide da própria condição inumana da essência violenta da própria sociedade burguesa, presa pelo “particular” em detrimento do “humano-social”. Como nos alerta Michael Löwy (2012, p.87), “A verdadeira emancipação universal, a *emancipação humana*, é a única capaz de superar as contradições da sociedade civil-burguesa, porque é a *Aufhebung* (superação) do conflito entre a existência individual sensível e a existência genérica dos homens”.

Portanto, o mesmo indivíduo reprimido, limitado no estranhamento religioso é o mesmo indivíduo limitado, reprimido no trabalho estranhado, no Direito abstrato, no Estado..., e em todos os elementos da sociedade burguesa, porque ela pressuposto do Estado. Assim como o “indivíduo religioso” nega a si mesmo e ao mundo em sua volta e, não se reconhece plenamente como humano produtor de si e do seu mundo (porque não se vê como produto da natureza e, conseqüentemente, de si mesmo em sociedade, mas como produto de Deus - “essência fantástica e estranha a ele”), assim, “secularmente”, os indivíduos que trabalham não são humanos realizados, porque só podem vê-los no limite do mundo regido pelo trabalho assalariado (estranhado), no qual tanto os produtos quanto o próprio fazer, que deveriam realizá-los como humanos e constituir em sua essência, são entregues aos interesses privados (“dominação de uma essência estranha a eles), mediados pelo dinheiro, como Deus, estando o dinheiro acima do próprio “interesse privado” que expropria o trabalhador, porque a aquisição do dinheiro é, ao mesmo tempo, estímulo e resultado do processo de estranhamento social.

Partindo do “judeu real” e não do judeu como somente religioso, o método⁸² de Marx é a própria expressão da sua concepção de religião, a saber, de que a religião não é um ente “no mundo⁸³”, mas fruto do mundo. Logo, o mundo engendra a religião, não o contrário. Isto fica explícito no penúltimo parágrafo de *Sobre a questão judaica*:

No momento em que a sociedade conseguir superar a essência *empírica* do judaísmo, o negócio e seus pressupostos, o judeu terá se tornado *inviável*, porque sua consciência não terá mais nenhum objeto, porque a base subjetiva do judaísmo, a necessidade prática, terá sido humanizada, porque o conflito entre a existência sensível individual e a existência do gênero terá sido superado (MARX, 2010b, p.60).

Esta consideração de Marx, em forma de turbilhão teórico, regado à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel⁸⁴ e à *A Essência do Cristianismo* de Feuerbach⁸⁵, representa, concomitantemente, a superação da “questão judaica” de Bauer, como uma resposta ao seu antissemitismo⁸⁶, e a consolidação do seu posicionamento quanto aos limites da política, da emancipação política, em detrimento da efetivação⁸⁷ da comunidade essencialmente humana, via crítica à religião.

Em direção à emancipação humana, equivale à superação da religião, de sua base objetiva (seus ritos e crenças), a superação de sua base subjetiva (as condições sociais, porque materiais). Se o “judeu sabático” professa esse dia como mandamento, é porque em algum momento de sua história real as condições materiais de vida (a necessidade prática) o levou a isso. E estas condições materiais de vida se firmaram como a própria vida do judeu, inclusive sob a forma de ritos e dogmas. Portanto, para Marx, o objeto a ser superado não é a parte objetiva, imediata do judeu ou do judaísmo, mas aquilo que o torna judeu cotidianamente. A assimilação do “espírito prático” do judeu pela sociedade burguesa a tornou judaica e, conseqüentemente, conservou, replicou e emancipou o judeu real, que não apenas abstrato,

⁸² O caminho pelo qual a crítica de Marx a Bauer foi conduzida.

⁸³ Como tentativa de ligação dos homens a Deus, sendo este demiurgo de tudo no mundo e aquele seu servo, ora “fiel” ora “infiel”.

⁸⁴ Assim diz Hegel em sua *Fenomenologia*: “Esse movimento *dialético* que a consciência exercita em si mesma, tanto em seu saber como em seu objeto, *enquanto* dele surge o novo objeto verdadeiro para a consciência, é justamente o que se chama experiência”. Ver HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito – Parte I*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effenberg. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000. p. 71.

⁸⁵ Estas são as palavras de Feuerbach na sua “crítica ao *Cristianismo*”: “[...] teologia é antropologia, ou seja, no objeto da religião a que chamamos *théos* em grego, *Gott* em alemão, expressa-se nada mais que a essência do homem; ou: o Deus do homem não é nada mais que a essência divinizada do homem, [...]”. Ver FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009, p. 29.

⁸⁶ Assim escreve Michael Löwy: “Diante do antissemita Bauer, para o qual os judeus, ao contrário dos cristãos, são incapazes de se tornar livres, Marx reafirma a igualdade dos dois grupos, do ponto de vista da emancipação humana”. Op. Cit., 2012, p. 85.

⁸⁷ A realização plena da comunidade humana, como humanos, sem ilusões, estranhamentos, numa palavra, egoísmo.

religioso, com direitos meramente políticos.

A “humanização”, da qual fala Marx, é, por um lado, a superação do egoísmo como característica assumida pela sociedade burguesa e, por outro, a superação do limite da comunidade ilusória⁸⁸ motivada pela emancipação política, onde todos são “cidadãos” gozam de igualdade, sob a forma de gênero humano, mas apenas na abstração da lei formal.

Marx termina sua crítica à Bauer como começou: tratando sobre emancipação. No entanto, elevando-se a Bauer, posiciona a emancipação política como insuficiente em relação a emancipação “social” dos indivíduos da sociedade civil- burguesa, em geral. Fazendo isso, Marx posiciona a religião, a exemplo da religião judaica em questão, como elemento constitutivo e resultante das contradições inerentes à própria sociedade burguesa. Assim, a superação da religião é atingida pelo movimento que questiona os pressupostos sociais que engendram a religião e a mantém, não pela crítica aos e procura rasa pelos elementos superficiais, imediatos da religião. Nas palavras de Marx: “A emancipação *social* do judeu equivale à emancipação *da sociedade em relação ao judaísmo*” (2010b, p. 60).

3.2 Contribuição de Marx à crítica de Feuerbach à religião

Na *Crítica da filosofia do direito de Hegel-Introdução*, um dos artigos publicados nos Anais franco-prussianos, Marx começa o texto com um elogio sincero a Feuerbach: “Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (2011, p.145). Este é o primeiro parágrafo do texto, pequeno, se comparado às longas construções frasais marxianas, mas é constituído de muitos elementos, pelos quais Marx quer explicitar os pressupostos da sua reflexão. Pelo título que o escrito recebe, Marx quis também mostrar seus pressupostos quanto ao seu trabalho em criticar a *Filosofia do direito*, de Hegel, como se também dissesse: “li e critiquei o direito hegeliano a partir de tais pressupostos”; por isso o caráter de “introdução”, mesmo sendo o propósito de Marx em fazer uma introdução.

No entanto, o texto está repleto das filosofias de Hegel e de Feurbach, construído, sobretudo, com o uso do resultado das críticas à religião, à política e à filosofia de Feuerbach, como alicerce, como degrau para Marx empreender sua crítica a Hegel e, ao mesmo tempo,

⁸⁸ O Professor Eduardo Chagas em seu texto *O indivíduo na teoria de Marx*, expressa: “[...] esse indivíduo egoísta, coisificado, rompido com o outro, possui apenas uma comunidade ilusória, uma totalidade fictícia, que é a própria sociedade moderna e seu ordenamento político, o Estado”. Ver CHAGAS, Eduardo Ferreira. *O indivíduo na teoria de Marx*. In: REVISTA DIALECTUS. Fortaleza: v.1, n.1, p. 1-16, jul.-dez 2012. Disponível em: <http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus/issue/view/3>. Acesso em: 15/06/2015.

construir sua concepção de religião, concomitantemente, contribuindo para a superação da concepção de religião e do materialismo feuerbachianos.

O aparente desconexo entre “*a crítica da religião*” e uma “introdução” “à crítica do Direito” é esclarecido com “a crítica da religião é pressuposto de toda a crítica”, uma vez que, à leitura de Feuerbach, o que as religiões chamam de criação de tudo *ex-nihilo*, por um ser que está fora do nada, confronta com as forças da natureza autônoma, bem como com a experiência sensível humano, que é parte e sente esta natureza. Entre os alemães, Feuerbach não tratou de conservar a imagem que as religiões faziam de Deus, mas de, ao mesmo tempo, percebê-la como constructo humano e como expressão desta capacidade infinita dos humanos de construir objetos finitos e infinitos, sob a ordem da sua volição, dos seus anseios.

Na continuação do elogio de Marx a Feuerbach, temos: “A existência profana do erro está comprometida, depois que sua *celestial oratio pro aris et focus* foi refutada” (2011b, p. 145). Ora, o que a filosofia de Feuerbach comprometeu e o que Marx está exaltando é a ausência de qualquer influência de sobre(natural) e inumana, para além da natureza e do humano, sobre os próprios humanos e sobre a natureza. Além disso, se para Feuerbach “teologia é antropologia”, o Deus do cristianismo que se fez carne e “habitou” na terra, nada mais é do que uma criação humana na qual o gênero humano, a espécie pensada, se aparta do indivíduo particular, corpóreo, material, sensível, precívél, real. O “Cristo” Jesus nada mais é do que o desejo do crente de ter proximidade com as qualidades e vantagens que este mesmo crente não consegue ter no mundo material e, por meio da vontade, atribui ao “salvador”.

Na desconstrução antropológica efetivada por Feuerbach, assumida por Marx, não existe espaço para que o humano se acovarde por trás de “seres” que são puras criações de sua imaginação, como projeção das suas potencialidades “reprimidas”, históricas, reais ou a partir desta mesma imaginação, agindo sobre a natureza. Mas “este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente” (MARX, 2011b, p. 145). Pela expressão “de fato”, por um lado fica explícito o reconhecimento de Marx quanto à teoria da alienação religiosa de Feuerbach e, por outro, o reconhecimento de que esta teoria tem caráter universal uma vez que, o que Feuerbach propõe é a superação do rebaixamento do humano aos objetos fantasmagóricos criados por ele mesmo, que ganharam status de realidade, como se fossem objetos reais no mundo.

Ora, a consequência deste reconhecimento de Marx quanto a Feuerbach é a própria consequência da filosofia de Hegel, subvertida pelos “Jovens Hegelianos”, a de que “[...] o *homem* não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o

Estado, a sociedade. Este Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*” (2011b, p.145). Deste arrazoar de Marx decorrem:

- a) a ideia por si só não funda as coisas no mundo, mas as coisas são resultado do pensar-agir humano. Portanto, o humano não é um ser passivo no mundo, fruto do “espírito”, mas que se desenvolve à medida que se relaciona com sua espécie e com os demais seres do mundo, naturais ou criados por ele mesmo;
- b) a superação da alienação religiosa, que atesta ser a religião apenas autoconsciência dos humanos exteriorizada e colocada subjetivamente em seres projetados, põe neste humano a responsabilidade irrestrita pelos fatos ocorridos no mundo dos humanos, mesmo aqueles que, cujo resultado, seja atribuído às forças da natureza manipuladas pelos humanos;
- c) a religião não tem sentido em si mesma. Ela é predicado, e não sujeito, do *modus operandi* de uma determinada forma de organização social, circunscrita às realizações de suas instituições, como o Estado, por exemplo; e
- d) o sentido que a religião pensa ter é uma inversão do que realmente é (o de que o objeto religioso é Deus, não o humano ou a natureza divinizados), porque seu sentido é produzido a partir de um mundo que já tem sentido invertido (o de que as realizações humanas, sejam elas de qualquer adjetivação que se possa dar-lhes, são naturais, corriqueiras, próprias, legítimas de um mundo “determinado indeterminadamente”, que “se fez assim”, como uma ordem eterna, imutável e sem liberdade aos humanos e à natureza para a mudança).

Se Feuerbach coloca no humano a essência verdadeira da religião, o objeto-instrumento pelo e sobre o qual a religião ganha *status* de realidade sensível, Marx transporta este fazer feuerbachiano à descrição, à compreensão e à fundamentação da crítica ao mundo das realizações, produções, vivências materiais cotidianas, de sobrevivência, como mundo real, embora invertido, uma vez que os próprios humanos não se reconhecem nas suas próprias realizações, nem no resultado nem no processo em que estas são produzidas. Sobre isso Marx (2011b, p.145) escreve: “A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d’honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sansão moral, seu complemento solene, sua base de consolação e de justificação”. “Consolação” porque a religião (enquanto teologia) alivia nos humanos as “dores do mundo”, tido pelo crente como estático, imutável, não-invertido, sobrando-lhe apenas a superação deste mundo pela condição de submissão em direção à salvação num “outro mundo” (um mundo ilimitado, sem

morte, sem perecimento, sem contradição, “sem pecado”, sem natureza e sem humanos como os conhecemos). “Justificação” porque, se este mundo à visão teológica, é o que é, fruto do pecado, da descrença do humano, da insubordinação aos “seres todo-poderosos”; é certo, justo e legítimo que o mundo seja assim, sem perspectivas de mudanças à felicidade e realização humanas.

A contribuição de Marx à crítica da religião de Feuerbach caminha na mesma direção deste quanto à exaltação do homem como sujeito “do mundo do homem”, como desmistificação, como desnaturalização deste mundo, cuja essência última parte da interação homem-natureza. No entanto, Marx vai além de Feuerbach à medida que, ao mesmo tempo, transforma e usa o argumento filosófico-antropológico feuerbachiano em crítica às condições de produção materiais deste mundo, a partir dos pressupostos daquela essência que engendra este mesmo mundo, pela incompreensão da qual nasce a religião, uma compreensão invertida de um mundo já invertido. Não é mais, como em Feuerbach, apenas um homem subjetivado, como objeto da e para a consciência (mesmo que Feuerbach tenha seu “homem” como real). Em Marx, a tendência dos “Jovens Hegelianos” de crítica à religião circunscrita a própria religião (como vimos na Crítica de Marx à Bruno Bauer, sendo Feuerbach o expoente dentre os “Jovens hegelianos” a superar essa circunscrição, dando à religião uma essência fora dela), ganha o último grau de desmistificação desta própria tendência: a religião é mais do que autoconsciência humana; é “reflexo” e “denúncia” das condições materiais, condições sociais de sobrevivência, nas quais os humanos (não somente como gênero) vivem cotidianamente.

A expressão “teoria geral deste mundo”, embora conote circunscrição à religião como categoria pela qual toda crítica deva passar (que imediatamente é sinônimo de “pressuposto de toda crítica”), quer explicitar:

- a) o vazio do conteúdo próprio da religião (enquanto teologia, como fez Feuerbach);
- b) que a essência da religião está no humano, que se relaciona socialmente e que constrói seu mundo a partir das correlações de forças interpessoais, em relação direta com a natureza, de onde retira seu sustento;
- c) que a crítica da religião pela religião não tem razão de ser, porque se a religião não tem conteúdo próprio, a não ser o conteúdo que o próprio humano dispensa a ela e partir dele constrói, cria regras imaginárias humanas como sendo extra-humanas, a crítica da religião será feita a partir do conteúdo que o próprio humano deposita nela (e isto segue do arrazoar de Feuerbach de que “religião é antropologia”;
- d) que a crítica ao conteúdo que o humano deposita na religião (mesmo que este humano não admita isso ou desconheça o mecanismo deste depositar, como um depositar

inconsciente que se torna cultural) é, então, a crítica ao próprio mundo que engendra a religião, desvendando os mecanismos presentes em suas instituições, fruto das relações humanas que fundam, reproduzem e fazem a religião parecer ter conteúdo fora do mundo que a engendrou, que a legitima ou que a faz parecer legítima.

Aliás, a religião tem muitos elementos em comum com outras atividades⁸⁹ humanas que corroboram para a perspectiva de que o mundo é o que é” (a naturalização do mundo), criando uma mentalidade hegemônica de que existe uma ordem eterna e de que qualquer interpretação contrária é desvio humano daquela ordem fixa extra-humana, porque encarada por esta mentalidade hegemônica como desnaturalização do mundo, não como realização efetiva da liberdade dos humanos diante da natureza, sua fonte de sobrevivência pelo trabalho (atividade especialmente humana), mas como desvio daquela ordem eterna e imutável. Assim, a religião como “teoria geral deste mundo” representa, a exemplo das demais atividades nas quais têm elementos afins ao *modus operandi* da religião, o abandono às condições reais pelas e nas quais os humanos se relacionam e constroem e reconstroem o mundo, sem que estes tenham consciência disto ou mesmo seja uma posição confortável manter este *modus*, tendo como resultado um determinado *status quo* favorável a quem se beneficia dele.

Assim Marx sintetiza a sua contribuição⁹⁰ à Feuerbach quanto à crítica da religião: “A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo” (2011b, p. 145). Como uma espécie de “mantra” entre os marxistas, este parágrafo é mesmo a expressão mais vívida da busca de Marx pelo encaixe da crítica (do pensamento crítico) com os elementos da vida humana material, concreta, até 1945, antes d’*A ideologia alemã*, quando Marx e Engels prestarão contas definitivas com Feuerbach e seu materialismo, além das *Teses ad Feuerbach*⁹¹, escritas por Marx. Neste parágrafo, Marx esclarece que a religião é, concomitantemente, reflexo das condições daquele “mundo invertido” e manifestação contra ele. “Reflexo” traduz a relação entre mundo vivido (das necessidades materiais) e mundo pensado (criado pela vontade, a

⁸⁹ A “matematização” do mundo (em ver as coisas humanas e naturais forçadas a um resultado único), o “militarismo” (em impor disciplina sem questionamento, sem admitir várias perspectivas para uma norma) e a fixidez das “lógicas formais” (que apenas admitem dois campos como princípio ao universal “verdade”).

⁹⁰ Usamos o termo “contribuição”, porque a nosso ver, Marx suprassumiu a crítica de Feuerbach à religião como ponto de partida comum entre os jovens hegelianos, cada um a seu modo.

⁹¹ Assim escreve Marx na primeira tese sobre Feuerbach: “O principal defeito de todo materialismo até aqui (incluindo o de Feuerbach) consiste em que o objeto, a realidade, a sensibilidade, só é apreendido sob a forma de *objeto ou de intuição*, mas não como *atividade humana sensível*, como *práxis*, não subjetivamente”. Ver MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 8. ed. São Paulo: EDITORA HUCITEC, 1991, p. 125.

exemplo dos dogmas e fantasmagorias da teologia). Esta “expressão da miséria real” está essencialmente ligada à (in)satisfação das necessidades humanas mais básicas, numa sociedade oposta a esse fundamento, à essa (in)satisfação, que reflete diretamente (embora pela religião, em caráter invertido, os crentes não reconheçam e nem percebam essa inversão) a condição de indivíduos atomizados, formados ao individualismo, à segregação entre os humanos.

O Professor Eduardo Chagas, em seu texto *A crítica de Marx à religião como inversão e ilusão de mundo*⁹², nos traz importantes desdobramentos sobre este parágrafo:

Qual o significado, todavia, da religião em geral para Marx? Penso que, do ponto de vista de Marx, a religião se expressa de cinco maneiras: 1. Como uma expressão às avessas, como reflexo invertido da totalidade das condições inumanas em que se encontra o homem na sociedade capitalista e, por isso, 2. Como uma contestação, uma recusa ou como um protesto indireto contra a dor, o sofrimento, o desamparo real, contra uma condição insatisfatória imposta ao homem; 3. Mas como um protesto impotente, como uma impotência para combater essa condição insatisfatória, como uma barreira, um obstáculo que impede ao homem a tomada de consciência de sua situação inumana, para conduzir, na prática, uma transformação da sociedade, marcada pela propriedade privada à custa da exploração do homem pelo homem; 4. como uma esperança na salvação não neste mundo, mas no paraíso, no além, como uma ilusão de um outro mundo, de uma felicidade ilusória, de um mundo imaginário, celestial, oposto ao mundo real, de privações, de miséria, ou seja, de um mundo melhor, perfeito, como o céu, o paraíso, no qual o homem se vê livre de uma vida insuportável, de sua situação inumana, miserável, quer dizer, uma ilusão necessária para suportar as dores reais advindas do mundo do capital de exploração e desumanização, fornecendo, pois, ao homem a religião; 5. Como uma explicação não verdadeira, mas fantasiosa, mistificada da realidade, levando-o à passividade, à consolação como esperança da recompensa celeste, ao conformismo e à resignação, que corrobora com o *status quo* e legitima as condições inumanas existentes (2016, p. 3-4).

A compreensão do Professor Eduardo Chagas explicita o posicionamento do próprio Marx quanto a não buscar interpretar a religião como um fenômeno “no mundo”, “natural”, com razão em si mesmo e movido por si mesmo, como em certa medida, Feuerbach ainda deixa transparecer, porque lhe falta um lugar para situar o “homem que cria Deus”. Se Marx reconhece o passo importante de Feuerbach em não ver antagonismo (didaticamente) entre Deus e o humano, o mesmo Marx questionaria: “Onde” está este humano-Deus que é levado a transformar a natureza e a sua própria espécie em divino, em absoluto, universal? O que leva este humano-Deus a, mesmo reconhecendo o processo que o aliena religiosamente, continuar preso a estrutura que mantém a religião como expressão invertida “de um mundo invertido”? Este é, pois, o salto de Marx, a partir da importante crítica de Feuerbach à “religião”⁹³.

⁹² Ver CHAGAS, Eduardo Ferreira. **A crítica de Marx à religião como inversão e ilusão de mundo**. Disponível em: <http://marxismo21.org/wp-content/uploads/2016/01/A-RELIGIAO-EM-MARX-E-Chagas.pdf>. Acesso em: 01/11/2016.

⁹³ Embora não encaremos a crítica de Feuerbach à religião, como restrita à religião como fenômeno desconexo das demais realizações humanas no mundo, mas reconhecemos que elementos presentes no mecanismo da alienação

O fundamento da crítica à religião em Marx tem, antes, a crítica à realidade material na e pela qual esta religião está situada, é produzida e reproduzida. “A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões” (2011b, p.146). Não é a religião o alvo fixo da crítica de Marx, mas ao perceber que a religião não tem uma razão circunscrita nela mesma, a crítica irreligiosa de Marx tem a função de mostrar ao humano sua capacidade de transformação do mundo, tal como em Feuerbach, sem necessariamente precisar de “ilusões”, subterfúgios.

A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno do seu verdadeiro sol. A religião é só um sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo (MARX, 2011b, p. 146).

Se em Feuerbach “teologia é antropologia”, Deus e homem são a mesma coisa e o conteúdo do mecanismo que explicita esta identidade é o pressuposto da crítica à filosofia puramente especulativa e ao Estado, em Marx, suprassumindo Feuerbach, a crítica irreligiosa tem identidade com a crítica às condições do mundo concreto que engendram a religião. Se por um lado Feuerbach mostrou que os humanos produzem a religião, Deus, o mundo dos humanos, por outro lado Marx buscou desvendar a base material deste mundo, “identificando” sua crítica à religião com as demais instâncias deste mundo, a saber: “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política*” (2011b, p.146).

Ora, o que Marx chama mundo, entre os últimos meses de 1843 e os primeiros de 1844, não é para ele o mesmo mundo à época de sua tese doutoral ou mesmo à época como redator do jornal liberal na Renânia. Neste espaço de tempo, fortes transformações aconteceram no pensamento de Marx, como nos informa Michel Löwy: “[...] a ‘Crítica da filosofia do direito de Hegel – introdução’, constituirá um importante passo à frente no caminho que leva Marx do humanismo feuerbachiano ao comunismo proletário” (2012, p. 88). Assim, o texto que agora analisamos “não é nada além de uma descrição rica em imagens da trajetória político-filosófica de Marx, ou seja, de um pensamento crítico em busca de uma base concreta, uma ‘cabeça’ à procura de um ‘corpo’” (LÖWY, 2012, p. 89). Dizendo diferente, o Marx que produz a *Crítica da filosofia do direito de Hegel-Introdução* está preso geográfico-filosoficamente entre a prática francesa revolucionária e a nova perspectiva da teoria crítica alemã. Ele está preso entre “ser” e “pensamento”, “prática” e “teoria”, França e Alemanha.

religiosa também estão presentes nas demais estruturas da vida material, das instituições humanas, a exemplo do Estado e da própria Filosofia, apontados por Feuerbach.

Ao mesmo tempo, o que paulatinamente Marx vislumbra é:

- a) uma síntese entre os resultados da trajetória revolucionária prática francesa (da ordem do prático – tanto de 1789, quanto de 1830⁹⁴) e o acúmulo teórico da trajetória do “espírito” filosófico alemão (que tem a Reforma – 1517- como ápice de um momento revolucionário prático nos territórios alemães); e
- b) a superação do *status quo* do mundo alemão, tendo como guia esta mesma síntese.

Neste sentido Marx escreve (2011b, p.146):

Se nos ativermos ao *status quo* alemão, mesmo que da única maneira adequada, isto é, negativamente, o resultado permanecerá um *anacronismo*. Mesmo a negação de nosso presente político é já um fato empoeirado no quarto de despejo histórico das nações modernas. Se nego as perucas empoadas, fico ainda com as perucas desempoadas. Quando nego a situação alemã de 1843, não me encontro nem mesmo, segundo a cronologia francesa, no ano de 1789, quanto menos no Centro vital do período atual.

Estando em Paris, é desconfortável para Marx, em termos de sociabilidade, as situações político-sociais francesa e alemã, de 1843. Nos territórios alemães, a contraofensiva da Santa Aliança⁹⁵ às forças expansionistas de outrora, contra Napoleão, fortaleceu o nacionalismo alemão e o *status quo* existentes naqueles territórios, cujo conteúdo poderia ser visto sob a forma dos poderes absoluto monárquico, religioso-teológico e estamental. Nos territórios alemães, modernas estruturas sociais, políticas e econômicas se adequaram às velhas estruturas reacionárias. No dizer de Marx, “tomamos parte nas restaurações das nações modernas, sem termos tomado parte nas suas revoluções” (2011b, p.146). Para Marx, o “anacronismo” alemão se dá pela falta de iniciativa dos liberais alemães e pelo apoio deles àquelas contraofensivas. Nos territórios alemães, as garantias de uma sociedade liberal estiveram anacronicamente distantes de efetivação, em relação às nações onde tais garantias já tinham sido consolidadas e estavam em via de novas transformações.

Se Marx parte da religião como reflexo invertido de um mundo que é o inverso do que “aparenta” ser, a crítica ao mundo, ou seja, pela crítica ao mundo, a filosofia como crítica à perspectiva “naturalista” do mundo (a de que o mundo é imediatamente como é- porque existe

⁹⁴ Em 1789, a grande Revolução Francesa, destronou Luís XVI e, depois, por meio de uma sequência de revoltas, o absolutismo é derrubado e se instaura na França uma nova ordem que culmina com o Golpe de Estado de Napoleão Bonaparte (o 18 de Brumário, de 1799), cujo governo privilegiou os interesses da burguesia, com sua política de formação de império. Destituído do governo em 1814, Napoleão foi sucedido por Luís XVIII e Carlos X, governos que buscaram retroceder a França à condição pré-revolucionária. Em 1830, depois de uma nova onda de revoltas liberais, burguesas, assumiu o rei Luís Felipe, que procurou conciliar os interesses dos estamentos que compunham a base do absolutismo com os interesses liberais burgueses, até 1848, ano de uma nova onda de protestos.

⁹⁵ Coalizão das forças do absolutismo europeu (Prússia, Rússia e Áustria) contra o processo imperialista napoleônico.

um mundo “verdadeiro” independentemente do que pensemos e/ou falamos; sem a busca dos pressupostos que o torna como o pensamos e, por isso, agimos nele) tem a função de tornar-se parte do mundo à medida que fala do mundo e, como crítica, vislumbra a sua transformação.

Eis a essência daquilo que Marx escreverá sobre Feuerbach: “Os filósofos se limitaram a *interpretar* o mundo de diferentes maneiras; mas o que importa é *transformá-lo*” (1991, p.128). Assim, Marx, tal como tentou Feuerbach, parte ao uso da “crítica” para “desnaturalizar” os elementos sociais que legitimavam o *status quo* “anacrônico” alemão, enfrentando-o, desmascarando-o e o deslegitimando, ao mesmo tempo que legitima a sua especulação filosófica como crítica ao mundo somente “interpretado” e não “transformado”. Numa palavra:

Uma escola que legitima a infância de hoje pela de ontem, que considera como rebelde todo grito do servo contra o açoitador desde que este seja um açoitador venerável, ancestral e histórico; uma escola à qual a história, tal como o Deus de Israel fez com o seu servo Moisés, só mostra o seu *a posteriori*- a *Escola histórica do direito*- tal escola teria, assim inventado a história alemã, não *fosse* ela uma invenção da história alemã” (MARX, 2011b, p. 146-147).

Assim como a religião não tem fundamento legítimo em si mesma, em suas asseverações sobre o mundo como criação sobrenatural, porque ver o mundo “como tal”, não como construção humana (não como um mundo “invertido”, por isso prega cura às dores deste mundo “invertido” apelando às divindades, que a religião nada mais é do que uma “inversão da inversão” – porque os deuses a quem apela são projeções humanas ou da natureza, objetivações, antropomorfismos), assim o próprio mundo “invertido” necessita passar pelo crivo da “crítica filosófica” para que seja reconhecida e desmascarada essa “inversão”, bem como seus elementos e mecanismos que tornam legítimas as visões imediatas, simplistas e “naturalizadas” do mundo, dentre elas a própria religião.

A síntese entre a “mentalidade francesa revolucionária” e a “caminhada do espírito alemão” é, para Marx, a superação da “situação alemã” pela crítica à liberdade, à emancipação alemã ainda não realizada, nem mesmo do ponto de vista formal, político, abstrato, como já está posto na “filosofia alemã”. Contra a “situação alemã” “[...] a crítica não é uma paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão. Não é um bisturi, mas uma arma. Seu objeto é seu inimigo, que ela quer não refutar, mas *destruir*” (MARX, 2011b, p.147).

O papel da crítica filosófica é denunciar o retrógrado presente alemão, como um meio para superá-lo. Esta crítica não caminha apenas pelos trilhos da teoria como filosofia meramente especulativa, como a filosofia idealista alemã está acostumada a proceder, transformando sujeito em predicado e vice-versa, subordinando a ordem do “ser social” às vontades do “dever-ser individual”, sem questionar as condições nas quais o “ser” se põe no mundo. Ela é um guia

teórico que parte da própria realidade social, que não da cabeça idealista que cria e desenvolve conceitos para aplicá-los, ou ainda, que apenas descreve o mundo.

A denúncia da realidade social sob a mão da crítica filosófica, paulatinamente, vai se tornando no jovem Marx, ao mesmo tempo, uma necessidade e descoberta. Necessidade porque Marx percebe que a crítica filosófica é “seca” se não se parte da e não encontra inferência na realidade social. Uma descoberta porque é pela elucidação das tramas humanas que compõem o tecido social que Marx funda suas bases para a crítica àquela realidade.

Trata-se de retratar uma pressão sufocante que todas as esferas sociais exercem umas sobre as outras, uma irritação geral, passiva, uma estreiteza que tanto reconhece como ignora a si mesma, situada nos limites de um sistema de governo que vive da conservação de todas as indigências, não sendo ele mesmo mais do que a *indigência no governo* (MARX, 2011b, p.147).

No absolutismo alemão, o Estado adquire *status* de divino, porque vê nos estamentos sociais uma harmonia, sob sua “mediação”, como se as diferenças entre eles não existissem, porque tratadas, sob o poder político da minoria, como concessão do próprio Estado centralizador. No entanto, a crítica filosófica que combate este estado de coisas, este Estado, é, para Marx, uma crítica que supera os direitos de nascimento, sendo estes que justificam e legitimam a hierarquia estamental. Tal como na crítica irreligiosa, “trata de não conceder aos alemães um instante sequer de autoilusão e de resignação” (MARX, 2011b, p. 148).

Como crítica ao *status quo* alemão, a crítica filosófica, levada ao seio social, escancara este próprio *status quo*, fazendo mover as estruturas fixas que perpetuam este mesmo *status*, bem como, escancaradas as reais condições “naturalizadas” pelas quais a massa do povo passa, este mesmo povo enfrentará esta “naturalização”, encarando-a como não-natural, agindo sobre ela para “deslegitimá-la”. Assim como a crítica feuerbachiana desmascara a “autoilusão” humana de um Deus que não se sustenta fora de um antropomorfismo, Marx acredita que os humanos se realizam à medida que suas necessidades são satisfeitas. Ora, o regime absolutista alemão está longe disto e é preciso que o povo saiba desta condição.

Ao mesmo tempo, a crítica filosófica à organização social alemã é conduzida como crítica ao presente alemão e ao passado das nações que Marx chama de “modernas”. Enquanto nestas a “emancipação política” é uma realidade moderna, que já passa por fortes críticas, que não se põe mais como horizonte, como expectativa, nos territórios alemães se vive uma espécie de adequação ao novo (Estado político liberal), partindo do velho (do absolutismo), sem mesmo destruir suas bases de sustentação. Assim, adequado ao novo, “[...] o *status quo* alemão é a perfeição *manifesta do ancien régime* [...]” (MARX, 2011b, p. 148), e, olhando para trás, os Estados que já efetivaram sua emancipação política sabem que “[...] o *ancien régime* é o defeito

oculto do Estado moderno” (MARX, 2011b, p. 148).

No entanto, nem o reformulado Estado presente absolutista alemão, nem o revolucionário Estado moderno foram capazes de superar a condição de adoração e subserviência dos povos a estes Estados, porque é cômodo a estes que os povos se vejam como agraciados e mediados por eles, como que dotados de uma essência própria, potência necessária; como se fossem livres de pressupostos, que não a partir da ordem das relações humano-sociais, históricas, “desnaturalizadas”.

Assim como na alienação religiosa desvendada por Feuerbach, Marx acredita que não só é anacrônico o regime absolutista alemão, como também exige que os membros da sociedade civil sustentem este anacronismo como se fosse “natural”, assim como é “natural” aos crentes admitirem Deus como criador *ex-nihilo*, anulando a força da natureza como criadora e sustentadora do mundo, muitas vezes sob a intervenção racional, deliberativa dos humanos. Estes Estados se veem como a-históricos, fixos, eternos, tal como o mundo visto a partir da religião, da filosofia idealista.

Assim como atribuem à ideia de Deus as características que veem e são unicamente pertencentes aos humanos, o Estado quer que o vejamos como “ser” que tem essência em si mesmo, eterno, necessário, que não humano, histórico, determinado, numa palavra, sem contradição. Marx ironiza essa posição do poder estatal: “Se acreditasse na sua própria *essência*, tentaria ele ocultá-la sob a *aparência* de uma essência estranha e buscar sua salvação na hipocrisia e no sofisma”? (2011b, p. 148).

Ora, a essência que o Estado deveria “acreditar” é a do próprio humano que o criou, mas a desloca ao abstrato “hipócrito” e “sofista”, querendo ser um “absoluto”. Para Marx, as realizações humanas, assim como o Estado, estão situadas no plano da realidade sob a ótica material, da história, sendo esta história vista não como trajetória do “espírito absoluto”, que caminha sob o desenvolvimento da consciência mais elevada em direção à liberdade, mas como da ordem mesmo daquelas realizações humanas.

Sobre isto Marx escreve: “A história é sólida e passa por muitas fases ao conduzir uma antiga ao sepulcro” (2011b, p. 148). Mas, se o mundo alemão é um “anacronismo” em relação ao mundo dos Estados modernos, a superação do Estado político é, duas vezes, superação na Alemanha: a primeira do retrógrado Estado absoluto e a segunda do próprio Estado político moderno, que na Alemanha ainda não havia se posto e, mesmo posto na França e Inglaterra, por exemplo, não satisfaz à condição de realização humano-social, porque não se reconheceu como barreira a essa realização.

Em Marx, a crítica filosófica do mundo tem suas bases nos problemas da “realidade

político-social” do mundo. Ao criticar o mundo moderno, no qual prevalece o Estado político emancipado, estamos criticando as estruturas pelas quais o mundo moderno e o seu modelo hegemônico de Estado prevalecem. Marx quer superar toda abstração filosófica e toda fraseologia que trata o mundo como fixo, natural, e os humanos passivos, e subservientes a esta ordem do mundo. Quer tratar dos “problemas verdadeiramente humanos” para a superação da realidade concreta moderna, na qual, por exemplo, “[...] a relação da indústria, do mundo da riqueza em geral, com o mundo político é um dos problemas fundamentais da era moderna” (2011b, p. 149).

A crítica, então, tem uma urgência: desvendar os mecanismos pelos quais os humanos produzem suas relações sociais, sobretudo das relações de sobrevivência e estabelecimento de poder. Mais do que isso: Ao relacionar a situação político-social dos modernos à “anacrônica” situação alemã, Marx quer, o mesmo tempo, mostrar que os primeiros já partem da *economia política* como fato “no” mundo, da ordem da história, de constituição do mundo a partir da satisfação das necessidades dos humanos em sociedade, como da geração e distribuição da riqueza no mundo, enquanto a segunda parte da dominação da riqueza como fato “do” mundo, cabendo determinar apenas quem deve expandi-la e administrá-la. “Portanto, na França e na Inglaterra, importa suprimir o monopólio que progrediu até as últimas consequências; na Alemanha, importa progredir até as últimas consequências do monopólio. Lá, trata-se da solução, aqui, trata-se da colisão” (2011b, p. 149).

Outrossim, se a crítica filosófica denunciará a “realidade político-social” dos e nos territórios alemães, de onde parte Marx para produzir sua crítica à esta realidade alemã, sendo um alemão? Que tipo de filosofia ele terá de produzir para superar o presente alemão que empurra a história alemã ao “anacronismo”?

Marx, como neohegeliano, parte da filosofia idealista alemã, posta à crítica. Se a filosofia alemã é o mais alto desenvolvimento do espírito em direção à liberdade, em direção à sua realização, à sua efetivação, mas na realidade material, na história, ainda não está posta como na ideia, cabe aos filósofos produzirem uma crítica que rompa com a fronteira entre “pensamento” e “ser”, entre metafísica e ontologia, entre teologia e antropologia, entre idealismo e materialismo, entre materialismo abstrato e materialismo histórico. Para Marx, se a emancipação política nos Estados modernos serviu para destronar as condições sociais pelas quais os Estados absolutistas se mantinham e reproduziam suas relações de poder, a sua crítica filosófica nada mais é do que “[...] uma ruptura crítica com a reflexão filosófica dessas condições” (2011b, p. 150).

O texto que aqui estudamos pretendia ser uma introdução ao texto da *Crítica da filosofia*

do direito de Hegel (1843). É por isso que Marx escreve:

A filosofia alemã do direito e do Estado é a única história alemã situada al pari com o presente moderno, oficial. A nação alemã tem, por isso, de ajustar a sua história onírica às suas condições existentes e sujeitar à crítica não apenas essas condições existentes, mas igualmente sua continuação abstrata (2011b, p. 150).

Em outras palavras, o elogio de Marx a Hegel tem razão de ser especialmente porque, foi a partir da filosofia hegeliana que se tornou possível a crítica filosófica chegar a tratar das questões sociais como objeto filosófico, colocando as “condições existentes” e a “abstração” filosófica sob a égide da “crítica”. Assim, o “dever-ser” da crítica filosófica, em Marx, deu lugar ao “ser”. Filosofia e política, para Marx, respectivamente, teoria e prática, se completam. Para ele, é um erro afirmar separadamente uma em subtração da outra, uma vez que, “dada a estreiteza de seu⁹⁶ ângulo de visão, não considera que a filosofia encontre-se no mesmo nível da realidade *alemã* ou até mesmo a situa falsamente *abaixo* da prática alemã e das teorias que a servem” (2011b, p. 150).

Esta posição do “partido prático” é compartilhada inversamente, diz Marx, pelos defensores da teoria como guia do mundo. No entanto, a filosofia de Marx caminha em direção à superação da filosofia, portanto, superar a teoria, mas no sentido de realizá-la, buscando praticá-la, usando-a como meio de transformar o presente político alemão. “Em uma palavra: não podereis suprimir a filosofia sem realizá-la” (MARX, 2011b, p. 150).

À perspectiva marxiana, a filosofia alemã de sua época, que se propunha crítica, não passava de uma extensão da própria “situação alemã”, uma vez que o fazer filosófico contemporâneo a Marx explicitava um aroma teológico, abstrato e idealista que corroborava o caráter “divino”, “sem pressupostos”, reivindicado pelas monarquias absolutistas alemãs. Negar a filosofia alemã significava realizá-la, torná-la real, partindo da realidade alemã e voltando a ela, voltada a ela. O mundo não se movia pela força da ideia, da especulação filosófica que criava “mundos perfeitos” (da ordem do dever-ser), a aplicar no mundo contraditório dos fenômenos (ser), como uma consciência que se eleva à medida que conhece e sabe que conhece, pelos conflitos nos quais passa- a consciência que experiencia e se experiencia. “Realizar” a filosofia significava partir do mundo social alemão, sob a mediação da especulação filosófica, voltando a ele, estando transformados tanto a consciência humana quanto o mundo instituído pelos humanos.

Se o texto que ora analisamos propunha Marx ser uma introdução à *Crítica da filosofia*

⁹⁶ O pronome da citação refere-se ao “partido prático” na Alemanha. O mesmo Marx escreve para o “partido teórico”.

do direito de Hegel é porque no cerne desta crítica está a crítica aos pressupostos abstratos, idealistas, especulativos, de Hegel, que produz um:

[...] *pensamento* extravagante e abstrato do Estado moderno, cuja efetividade permanece como um além, mesmo que esse além signifique tão somente o além do Reno-, a imagem alemã do Estado moderno- que faz abstração do *homem efetivo*, só foi possível, ao contrário, porque e na medida em que o próprio Estado moderno faz abstração do *homem efetivo* ou satisfaz o homem *total* de uma maneira puramente imaginária (MARX, 2011b, p.151).

O descompasso entre a filosofia e a realidade social alemãs é da mesma magnitude da interpretação filosófica alemã dos limites do Estado moderno, mesmo este não ainda efetivado na Alemanha. A crítica à filosofia idealista alemã do direito é, pois, uma crítica às estruturas da sociedade alemã, do seu Estado, das suas instituições, dos seus estamentos, com os quais a filosofia alemã do direito mantém contato apenas de forma idealista, abstrata, puramente especulativa, descritiva. O que Marx quer é a transformação prática (não somente teórica, da/na consciência), à medida que esta filosofia é negada, superada, no sentido de pô-la em prática sob uma revolução humano-social, que não apenas política, formal. “É esta revolução possível nos territórios alemães”, pergunta Marx. Esta seria uma “revolução” que ultrapassaria o caráter abstrato, político, das revoluções burguesas dos séculos anteriores, a exemplo da Inglaterra e da França, ou sob a ordem da “emancipação humana”? Que tipo de humanos no mundo moderno se engajaria nessa tarefa, a de superar a angustiante realidade alemã?

Marx responde com uma formulação muito emblemática até para os dias atuais: “A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas” (2011b, p. 151). Sob o esteio da crítica à filosofia idealista, a crítica filosófica (“a crítica da arma”), por mais radical que seja, por si mesma não fará a transformação social. É necessário que, ao mesmo tempo, ela tenha identidade com a necessidade dos povos (“arma da crítica”). Nas palavras de Marx: “A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz do homem é o próprio homem” (2011b, p. 151).

Este é, pois, o encontro de Marx com Feuerbach. A crítica de Feuerbach à religião é para Marx o ápice da radicalização da crítica alemã, o apogeu da filosofia de sua época que, como num movimento prático, tratou de superar a religião positivamente. Por isso o elogio de Marx à Feuerbach: “A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*, portanto, com o *imperativo categórico de subverter todas as relações* em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível” (2011b, p. 151). Assim, a

crítica de Marx à religião é, antes de mais nada, uma crítica político-social, cujos pressupostos não estão na religião, mas nas condições político-sociais que ensejam a religião e a faz uma “verdade” no mundo (mesmo que uma verdade sob perspectivas invertidas).

Se com a descoberta de que os humanos fazem a religião, e não o contrário, estes mesmos humanos ainda se encontram em situação adversa à realização das suas necessidades cotidianas é porque a teoria não foi bastante “radical” para se “apoderar das massas”. Assim, esta teoria, mesmo que partindo dos humanos, não chegou ao chão social, no qual os humanos ainda estão submissos às condições sociais que os tornam religiosos, que os negam como humanos, como protagonistas da história, ativos, sujeitos das transformações do mundo dos humanos.

A luta pela qual Marx quer ver transformada a sociedade alemã e que seja o futuro das demais nações não é uma luta contra a religião em si, mas contra um espectro alemão que insiste em colocar em primeiro plano uma teoria que acaba por continuar a destituir os humanos de seu papel como criadores e mantenedores do seu mundo, como um mundo natural, imutável e eterno, de um mundo que aceita a religião como natural, como pressuposto em e de si mesma. Na Reforma, afirma Marx (2011b, p. 152),

[...] *Lutero* venceu a servidão por *devoção* porque pôs no seu lugar a servidão por *convicção*. Quebrou a fé na autoridade porque restaurou a autoridade da fé. Transformou os padres em leigos, transformando os leigos em padres. Libertou o homem da religiosidade exterior, fazendo da religiosidade o homem interior. Libertou o corpo dos grilhões, prendendo com grilhões o coração.

Lutero, no dizer de Marx, não criticou a religião buscando arrancar seus alicerces, desvendar os fundamentos da religião, mas apenas denunciar e destruir as estruturas que sustentavam um determinado *status quo*, sob a égide do próprio regimento humano, dos dogmas criados pelos humanos. A crítica filosófica, que não apenas puramente especulativa, alcançará o nível de tornar-se teoria revolucionária, de denúncia e superação do *status quo* alemão e moderno. A filosofia será um instrumento de derrubada da velha ordem social alemã, especialmente se uma parte considerável da sociedade alemã (o corpo do qual Marx procura, como nos alertou Löwy), se sentir contemplada efetivamente com o conteúdo produzido por esta filosofia. Como filósofo crítico do idealismo hegeliano, esta é a preocupação de Marx: se teoria e prática estavam caminhando lado-a-lado, sem “discrepâncias” de conteúdo, porque o conteúdo partiria das necessidades do povo, não de teorias retiradas dos cérebros dos filósofos, do mundo do “dever-ser”, distante da realidade social da maioria do povo, sem levar em consideração as contradições sociais nas relações estabelecidas, instituídas e constituídas historicamente.

Eis o corpo que Marx procura: “as revoluções precisam de um elemento *passivo*, de uma base material” (2011b, p.152) e as necessidades são o guia demiúrgico da *práxis* revolucionária. Mas, como os territórios alemães efetivarão a transformação humano-social, uma vez que nestes territórios não foi efetivada nem uma “emancipação política” prática, nem mesmo os mínimos anseios teóricos produzidos pela mentalidade filosófica alemã? Eis a angústia de Marx: “Uma revolução radical só pode ser a revolução de necessidades reais, para a qual faltam justamente os pressupostos e o nascedouro” (2011b, p.153). A abstração com a qual os alemães perceberam o “desenvolvimento” das revoluções políticas e as “dores” que passaram ao serem invadidos pelos exércitos “revolucionários”, diz Marx, são “abstrações” e “dores” puramente abstratas, uma vez que sequer a Alemanha emancipou-se ao nível abstrato, formal, político.

Para Marx, olhar o presente alemão é olhar o passado absolutista da França e da Inglaterra e, ao mesmo tempo, perceber que suas revoluções em direção ao Estado moderno não levaram estes Estados à realização efetiva das necessidades humanas, permanecendo as soluções a estas necessidades ao nível da abstração, da lei, da iniciativa política, do “direito abstrato”. No caso dos governos alemães, escreve Marx, “[...] eles são levados a combinar as *deficiências civilizadas do mundo político moderno*, de cujas vantagens não desfrutamos, com as *deficiências bárbaras do ancien régime* [...]” (2011b, p. 153).

Anacrônica é a Alemanha em relação às nações modernas, porque “insensatas” são as nações modernas quanto às suas necessidades supridas somente ao nível constitucional, na frieza da lei, que é insuficiente à medida que aquelas nações negam, tal como os governos alemães, os direitos e garantias reais quanto à superação das necessidades reais humanas. Na Alemanha, Guilherme IV, o rei que tenta fazer de seu absolutismo um “ecletismo político” frente às nações modernas, “[...] pretende desempenhar todos os papéis da realeza: o papel feudal e o burocrático, o absoluto e o constitucional, o autocrático e o democrático, se não na pessoa do povo, pelo menos na sua *própria* pessoa, e se não para o povo, ao menos para *si mesmo*” (MARX, 2011b, p. 153-154). Olhando para a Alemanha e para as nações modernas, Marx vê, senão, inadequação à transformação da realidade social, com vistas à subversão das relações que fazem do humano um ser alienado, da qual a religião é “expressão” e “protesto”.

O anseio de Marx é a superação da situação alemã de 1843-44. Mas esta situação é tão somente o defeito revelado das nações modernas, ou seja, o passado das nações que se emanciparam politicamente, mas não foram radicais o bastante para destruir as bases da sociedade política que naturaliza suas relações e particulariza suas realizações, “[...] a revolução que deixa de pé os pilares do edifício” (MARX, 2011b, p.154). “Naturaliza” porque, a partir de uma revolução que é traduzida por uma “emancipação política”, as relações humanas

sedimentam-se sob a ótica de que esse tipo de emancipação é o único possível; de que é com a “lei abstrata”, específica de uma sociabilidade, que se resolve todas as contradições sociais, e o Estado, mediador, universal, é seu pressuposto, porque comandado por uma classe social que assume seu comando. “Particulariza” porque tal emancipação não passa de uma emancipação parcial, particular de uma classe, sob a ótica unilateral desta classe, porque “tal classe liberta a sociedade inteira, mas apenas sob pressuposto de que toda a sociedade se encontre na situação de sua classe, portanto, por exemplo, de que ela possua ou possa facilmente adquirir dinheiro e cultura” (MARX, 2011b, p. 154). A sociedade civil não é um todo sem partes. Esta é a decorrência inevitável do asseverar de Marx. Ele continua:

Nenhuma classe da sociedade civil pode desempenhar esse papel sem despertar, em si e nas massas, um movimento de entusiasmo em que ela se confraternize e misture com a sociedade em geral, confunda-se com ela, seja sentida e reconhecida como sua *representante universal*; um momento em que suas exigências e direitos sejam, na verdade, exigências e direitos da sociedade, em que ela seja efetivamente o cérebro e o coração sociais (2011b, p. 154).

Sob o signo da Revolução Francesa, uma revolução política, Marx acredita que assim como a burguesia desempenhou o papel de classe revolucionária na França, num horizonte teórico-prático, as necessidades humanas só serão efetivamente superadas à medida que uma classe da sociedade civil assuma um papel revolucionário humano-social, que não somente político, de tal forma que sua posição seja o direcionamento e o sentimento destas superações, porque “universais”.

Essa classe da sociedade civil não deve somente reivindicar-se universal, mas, por si mesma, já represente os anseios universais de toda a sociedade de classes, classes particulares. A superação da contradição entre a classe que se reivindica revolucionário-universal e as demais classes da sociedade civil está em descobrir que uma outra destas classes concentra todas as contradições que, ao mesmo tempo, engendram um *status quo* social e oferece obstáculos à realização das necessidades humano-sociais, porque esta classe é a própria denúncia indireta destes obstáculos.

Em outras palavras: Em oposição à classe que se reivindica emancipadora, libertadora, há uma classe que assume por si só o caráter “inequívoco de opressão”. Esta oposição Marx mostra historicamente: “O significado negativo-universal da nobreza e do clero francês condicionou o significado positivo-universal da classe *burguesa*, que se situa imediatamente ao lado deles e os confrontava” (2011b, p. 154).

Marx não vê na dinâmica da sociedade alemã de 1843-44, em nenhuma das suas classes,

os elementos⁹⁷ que caracterizam a “negatividade universal” que pressupunha uma classe, um estamento, em detrimento dos elementos⁹⁸ que condicionam outra classe como revolucionária, com “significado positivo universal”. Se para Marx a sociedade alemã não é um todo sem partes, cada parte quer manter seus privilégios, porque sabe administrar um sentimento de pertencer a um *status quo* que mantém as classes cômodas.

Não há conflito entre estas classes porque suas relações são da ordem do épico, não da revolução. As classes particulares da Alemanha colocam suas reivindicações apenas como reivindicações particulares, se acomodando às mudanças do *status quo* alemão. Além disso, cada classe está muito mais preocupada com a classe inferior que faz “dançar” o *status quo*, do que com a destruição deste *status* inteiro, como na Revolução Francesa. No exemplo de Marx: “A classe média dificilmente ousa conceber a ideia da emancipação a partir de seu próprio ponto de vista, e o desenvolvimento das condições sociais, assim como o progresso da teoria política, já declaram esse ponto de vista como antiquado ou, no mínimo, problemático” (2011b, p.155).

Diferentemente da França, argumenta Marx, onde a “emancipação política” apontou para uma revolução humano-social e o caminho à liberdade social, na Alemanha é a “impossibilidade” de uma “emancipação política” que gera a necessidade de uma emancipação humano-universal, necessidade que virá de uma “situação *imediata*”, “necessidade *material*”. Para Marx, a necessidade caminha positivamente sob uma classe: “o proletariado”. A emancipação humano-social, na Alemanha, se dará pela

[...] formação de uma classe com *grilhões radicais*, de uma classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua um caráter universal mediante seus sofrimentos universais e que não reivindique nenhum *direito particular* porque contra ela não se comete uma *injustiça particular*, mas a *injustiça por excelência*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*, que não se encontre numa oposição unilateral às consequências, mas numa oposição abrangente aos pressupostos do sistema político alemão; uma esfera, por fim, que não pode se emancipar sem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade e, com isso, sem emancipar essas esferas – uma esfera que é, numa palavra, a *perda total* da humanidade e que, portanto, só pode ganhar a si mesma por um *reganho total* do homem (MARX, 2011b, 156).

Conforme Michael Löwy, esta parte da *Introdução* “[...] já carrega a marca de Paris e a palavra proletariado aparece *pela primeira vez* na obra de Marx” (2012, p. 89). Outrossim, a influência de Feuerbach e da experiência como neohegeliano é latente neste trecho do texto de Marx, sobretudo porque, respectivamente, este explicita a preocupação com o reconhecimento

⁹⁷ Para Marx, “consciência, penetração, coragem e intransigência” são tais elementos.

⁹⁸ “Grandeza de alma”, identificação “com a alma popular”, genialidade que anima a força material tornar-se poder político”, “audácia revolucionária” são os elementos que caracterizam o “significado positivo-universal de uma classe.

da humanidade por ela mesma, eliminando de si a condição de alienação social, de naturalização do mundo, tal como da alienação humano-religiosa feuerbachiana.

Sobre o proletariado, Marx atribui sua formação ao crescimento da industrialização alemã, sobretudo constituído pela pobreza causada socialmente pelas relações desiguais, historicamente constituídas, pelo esfacelamento da classe média alemã, sem descartar a “pobreza natural” (de indivíduos singulares, sem agrupamentos definidos) e a “servidão cristão-germânica” (servos medievais que ainda viviam sob a égide do espectro feudal).

A simples existência do proletariado é, para Marx, o explicitar da contradição que sustenta a ordem da sociedade burguesa. “Quando o proletariado exige a *negação* da *propriedade privada*, ele apenas eleva a *princípio da sociedade* o que a sociedade elevara a *princípio do proletariado*, aquilo que *nele* já está involuntariamente incorporado como resultado negativo da sociedade” (MARX, 2011b, p. 156). Marx reivindica para o proletariado o “posicionamento universal” como classe revolucionária da sociedade civil-burguesa, pensando na superação da sociedade absolutista alemã.

Se a “coincidência” entre “a revolução de um povo e a emancipação de uma classe particular da sociedade civil” carece de uma outra classe antípoda à essa classe que se apresenta como portadora dos anseios universais das demais classes, portanto condição à “emancipação humano-social”, uma condição à filosofia, à teoria, é que o pensamento filosófico invada a vida do proletariado em suas necessidades cotidianas, reais. Dizendo diferente, assim como para Marx a filosofia não pode falar de coisas criadas a partir da pura abstração filosófica, o proletariado não pode emancipar-se, superar as suas necessidades de classe, sem levar em consideração a contribuição filosófica que pensa mais longe, para além do imediato, do sensível, pelo sensível. Neste sentido, escreve Marx: “Assim como a filosofia encontra suas armas *materiais* no proletariado, o proletariado encontra na filosofia suas armas *espirituais*, e tão logo o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente no ingênuo solo do povo, a emancipação dos *alemães* em *homens* se completará” (2011b, p.156).

Se no materialismo de Feuerbach, a plena realização humana se efetiva quando os humanos reconhecerem que Deus nada mais é do que o próprio humano e a natureza divinizados e, reconhecendo isso, os humanos poderão transformar suas consciências e perceberão as “necessidades da época, da humanidade”, para Marx, perceber o proletariado como a classe universal que pode garantir a emancipação dos humanos reais representa a superação da última fronteira da filosofia especulativa, sendo filosofia realmente “radical”, porque revolucionária.

Assim, numa crítica afirmativa à Feuerbach, Marx declara que “a única libertação *praticamente* possível da Alemanha é a libertação do ponto de vista da *teoria* que declara o

homem como ser supremo do homem” (2011b, p. 156). Se a radicalização da crítica é buscar a realização da filosofia no mundo, então resta a Marx arrazoar em direção à superação de todas as barreiras que impedem a derrubada do *status quo* alemão, sobretudo das correntes que aprisionam tanto o “espírito revolucionário” (o pensar filosófico crítico radical) quanto o ser (o proletariado e suas condições como classe que reivindica universalidade, de humanidade) alemães.

A emancipação dos alemães de 1843-44 significava a emancipação dos humanos, uma vez que, à perspectiva de Marx – uma perspectiva franco-prussiana, uma “emancipação política” já não mais supriria as necessidades humanas. Tais necessidades são, na sociedade moderna, burguesa, relegadas às transformações apenas parciais, abstratas, de soluções ilusórias, temporárias e impotentes, como é a própria “emancipação política”.

A dialética entre a superação das necessidades reais e o reconhecimento dos humanos por eles mesmos traz como resultado a mudança radical na forma como a humanidade burguesa se organiza. As relações puramente abstratas se tornarão concretas à medida que a satisfação humana como um todo, não como de uma classe em particular, for efetivada. A emancipação humano-social se dará pela realização da filosofia, assumida pelo proletariado, como classe universal. Nas palavras de Marx: “A *cabeça* dessa emancipação é a *filosofia*, o *proletariado* é seu coração. A filosofia não pode se efetivar sem a suprassunção [*Aufhebung*] do proletariado, o proletariado não pode se suprassumir sem a efetivação da filosofia (2011b, p. 157).

A emancipação radical na Alemanha, a emancipação humano-social que Marx procura para o mundo burguês, não pertence à limitação da ordem política, abstrata. Tem como horizonte a perda das amarras que fazem do humano, pelos humanos, seres oprimidos, cuja necessidade ou é suprida apenas parcialmente ou ignorada positivamente pela abstração e generalização da lei, assim como, respectivamente, os direitos humanos é para os humanos reais e o Estado o é para o cidadão; assim como Deus é para os humanos, na antropologia feuerbachiana, e os humanos são para Deus, na teologia cristã.

4 CONTRADIÇÕES POLÍTICO-SOCIAIS COMO FUNDAMENTO DA RELIGIÃO

Sobre a questão judaica, o texto de Marx que analisamos no capítulo anterior, fez parte do processo de formação de um intelectual que se propôs a tratar a filosofia não somente como construção do “espírito⁹⁹”, mas como elemento dialético entre “mundo pensado” e “mundo vivido”, socialmente. Dos pressupostos que desencadearam esse processo em Marx, está a superação de dois degraus usados por ele para consolidar suas posições filosóficas, como as conhecemos, mesmo que minimamente, a saber: o da filosofia hegeliana e dos representantes do “hegelianismo de esquerda”¹⁰⁰. Além disso, Marx caminha cada vez mais rápido em direção à efetivação de suas pertinentes asseverações, imprimindo-lhes cada vez mais forte sua percepção do mundo imediato, tratando-o como mundo construído socialmente pela transformação da natureza, um mundo imediatamente humano, que não sob um constructo “espiritual” predeterminado, com caminho fixo.

Este pensar-fazer de Marx é traduzido, se lidos seus textos, cronologicamente. É visível o asseverar cada vez mais forte sobre determinados temas que se repetem em suas análises, mas com graus mais firmes, no sentido de menos abstratos, de suas posições ante estes temas. É o caso, por exemplo, de temas como do Trabalho, da Política e da Religião. Nas palavras de Michael Löwy (2012, p. 120):

A síntese dialética, a superação dos elementos fragmentários, esparsos, parciais, das diversas experiências e ideologias do movimento operário e a produção de uma teoria coerente, racional e adequada à situação do proletariado, Marx os faz pela superação das limitações de caráter social (artesanal, pequeno-burguês), nacional ou teórico dessa experiências e ideologias, e por sua confrontação com a realidade socioeconômica do capitalismo e da sociedade burguesa.

A análise de Löwy traz como pressuposto o engajamento não somente teórico ante as questões do mundo, mas também prático¹⁰¹, com o intuito de compreendê-las, criticá-las e superá-las, concomitantemente. Assim, num espaço pequeno de tempo, à medida que as coisas do mundo vão acontecendo¹⁰² e que Marx toma conhecimento delas, o seu acúmulo teórico

⁹⁹ No século XIX, as ciências passavam por uma reviravolta importante: o método das ditas “Ciências Naturais”, predominante tanto na análise dos fenômenos naturais quanto dos acontecimentos sociais, começa a declinar ante a cada vez mais forte “corrente humana” das ciências e a pulverização do número de “disciplinas humanas” no meio acadêmico.

¹⁰⁰ Do qual Feuerbach é seu maior expoente.

¹⁰¹ Os rompimentos com os neohegelianos é uma prova do afinilamento das teses de Marx quanto à sua formação intelectual, a exemplo dos rompimentos com Bauer, Ruge, Feuerbach e com os ideais liberais-republicanos.

¹⁰² Da tese de doutorado, quando Marx tratou das condições de liberdade a partir da diferença entre as concepções de átomo entre Demócrito e Epicuro, passando pela experiência como “jornalista” na Gazeta Renana com os problemas cotidianos da população alemã e seu tratamento dado pela imprensa, incluindo ao e no mesmo “tempo” suas leituras de Feuerbach e as discussões com os demais neohegelianos de esquerda, seu pensamento deu saltos efêmeros em direção à ruptura com os elementos da escada teórica que o levou até ali.

entra em choque com estas coisas, desencadeando um asseverar menos abstrato e mais material, distanciando-se de Hegel e do materialismo neohegeliano de esquerda.

Neste sentido e do sentido que nos dispusemos a estudar¹⁰³, outro escrito de Marx nos é muito expressivo: *Glosas Críticas ao Artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano*¹⁰⁴ (1844). Este escrito, a começar pelo título, trata-se de uma situação muito mais urgente¹⁰⁵ em relação à “questão judaica”, por isso menos abstrata, do real mediado pela razão filosófica, especialmente porque se “inicia uma nova fase no movimento do pensamento de Marx, fase em que se constitui sua teoria da autoemancipação revolucionária do proletariado” (LÖWY, 2012, p. 128).

Neste texto, Marx faz críticas a um texto de Arnold Ruge¹⁰⁶, um neohegeliano que, juntamente com Marx, publicou os Anais Franco-Prussianos. O texto de Ruge versa sobre a posição do Estado¹⁰⁷ prussiano ante a revolta dos tecelões da Silésia, uma província ao leste da Prússia, e a repercussão feita pelo jornal francês *La Réforme*, sobre a posição do Estado prussiano. De forma geral, Marx explicita, com cada vez mais força, sua ideia de “emancipação humana”, sobretudo a partir da negação de um ponto de vista “reformista” da sociedade burguesa e afirmação de uma ação humana em direção à uma “revolução política com alma social”.

Se em *Sobre a questão judaica* percebemos a crítica à religião intrínseca à crítica à política (como crítica à sociedade e ao Estado burgueses, à vida burguesa... como crítica política à religião), nas *Glosas Críticas* o mote é o mesmo, embora, como já demos a entender, Marx, neste texto, será muito mais específico quanto às relações sociais sob a égide da forma da “emancipação política”. Outrossim, sob o *telos* (aposta-propósito) do surgimento daquela outra “organização da sociedade”, como dispôs em *Sobre a questão judaica*, Marx passa da relação mais teórica da diferenciação entre “emancipação política” e “emancipação humana”, para análises e proposições mais pragmáticas, a partir de *Glosas Críticas*, entrelaçando os conceitos de “revolução social” e “revolução política”.

Embora tenhamos estudado as “*Glosas críticas*” por inteiro, nos são caras as

¹⁰³ Da crítica à religião em Marx, dos elementos para uma crítica de Marx à religião.

¹⁰⁴ Para fins de dar fluidez à leitura, denominaremos essa obra apenas como “Glosas críticas”, aqui e ali.

¹⁰⁵ Por se tratar da “[...] primeira revolta operária na história alemã moderna [...]”. LÖWY, Michael. *Prefácio*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Luta de classes na Alemanha*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p.11.

¹⁰⁶ O texto de Ruge, *O rei da Prússia e a reforma social. De um prussiano*, foi publicado no jornal *Vorwärts* em julho de 1844, quando um mês depois Marx publica sua crítica a este texto de Ruge. Partimos da crítica de Marx a Ruge, mesmo tendo lido o texto de Ruge, não nos interessa fazer um contraponto entre a crítica de Marx e o texto na íntegra de Ruge, como dizemos e fizemos no capítulo anterior, com o texto de Bauer.

¹⁰⁷ Naquelas circunstâncias políticas dos territórios alemães o rei era o Estado prussiano.

considerações de Marx ao texto de Ruge quanto ao chamado “sentimento religioso” do rei prussiano diante da revolta dos silesianos. São importantes também as passagens que denotam as circunstâncias cotidianas nas e das quais este “sentimento” é produzido e reproduzido, bem como todas as passagens marxianas que transpira relação com o fenômeno religioso, sejam em forma de sátira, ironia ou relação direta, como vimos tanto em *Sobre a questão judaica* quanto na *Crítica da filosofia do direito de Hegel-Introdução*.

Na primeira parte do texto¹⁰⁸, Marx inicia sua crítica ao texto de Ruge, sobretudo a partir da crítica que Ruge faz ao jornal francês *La Réforme*, por este jornal ponderar sobre a posição do rei prussiano, em relação aos revoltosos trabalhadores silesianos, sob a ótica tanto de que o rei estava fazendo uma “reforma progressista¹⁰⁹” em seu governo, portanto na Alemanha à visão francesa, quanto de que “[...] teria considerado o ‘susto e o sentimento religioso’ do rei como a fonte da ordem do gabinete” (2010a, p. 25) da administração prussiana. Assim, a crítica de Marx é uma crítica à crítica de Ruge ao jornal francês¹¹⁰.

Primeiro: Ruge não aceita que o rei tenha se assustado com a revolta dos silesianos por aquele não ter enfrentado dificuldade militar em debelar a revolta. Como contraponto, Marx alerta:

- a) os tecelões não foram derrotados tão facilmente assim, somente sobre reforço de tropas;
- b) ser ou não reprimido pelo exército não é um parâmetro suficiente para medir o grau de perigo que os trabalhadores alemães levam ao absolutismo alemão;
- c) na comparação com outros movimentos operários, em outros países europeus, os tecelões alemães têm muito poder; e
- d) nos territórios alemães, a “frente liberal” (leia-se a burguesia liberal) é sem expressão política em direção à força do Estado absolutista alemão, que se curva a ele, não tendo sido esta a expressão dos tecelões diante do Exército prussiano, por isso, perigosos e diferente de outros operários europeus.

Ora, como já pontuamos, Marx está diante de um acontecimento histórico, no qual ver sua posição de meses antes se concretizar, a saber, do que foi escrito na *Crítica à filosofia do direito de Hegel-Introdução*, “[...] que o proletariado era a única classe social revolucionária da Alemanha [...]” (LÖWY, 2012, p. 128). Além disso, o “susto do rei” estaria ligado ao “novo”,

¹⁰⁸ A primeira parte das *Glosas críticas* foi publicada em 7 de agosto de 1844, no número 63, do jornal *Vorwärts*.

¹⁰⁹ Consideremos aqui como progressista, ao mesmo tempo, medidas paliativas à manutenção de um *status quo* vigente e da “progressiva” saída política alemã do absolutismo em direção à emancipação política, ao Estado constitucional (democrático), que na França se apresentou em 1789 como alternativa “revolucionária” de superação do Antigo Regime.

¹¹⁰ Importante pontuar isso, porque muitas controvérsias são atribuídas a Marx, sendo que, muitas vezes, um leitor desavisado, toma como de Marx o que este reproduz de outrem, como construção argumentativa.

ao “diferente”, àquele caráter “organizacional” da sociedade que Marx pontuou em *Sobre a questão judaica*, o da “emancipação humana”, não ligado à naturalidade da vida alemã, da submissão liberal, como uma “calamidade local”, como quer Ruge. Por isso diz Marx: “O sabido prussiano compare a revolta dos tecelões silesianos com outras revoltas dos trabalhadores ingleses e verá que os tecelões silesianos são tecelões *poderosos*” (2010a, p. 27).

Com mais incisão e, ao mesmo tempo, contribuindo com nossa pretensão neste capítulo, já expressada, Marx escreve: “Com base na relação *geral* da política com as *mazelas sociais*, explicaremos porque a revolta dos tecelões não foi capaz de dar um ‘*susto*’ fora do comum no rei” (2010a, p. 27). Em outras palavras: Da causa do “susto” que Ruge nega ter o rei levado, Marx a potencializa e dar-lhe outra conotação, com um caráter mais universal:

A revolta não estava voltada diretamente contra o rei da Prússia, mas contra a burguesia. Sendo aristocrata e monarca absoluto, não há maneira de o rei da Prússia gostar da burguesia; e muito menos de se assustar quando o servilismo e a impotência desta são reforçados por uma relação tensa e complicada com o proletariado (2010a, p. 27).

Deste asseverar marxiano podemos perceber:

- a) assim como na Inglaterra, no caso alemão, a revolta foi contra o processo fabril sob à tutela liberal;
- b) estes liberais mantinham-se submissos ao Estado absolutista e, a ele submetidos, submetia os revoltosos a este mesmo Estado.

Assim, os trabalhadores têm uma dupla submissão. Numa metáfora, Marx escreve:

O católico ortodoxo é mais hostil ao protestante ortodoxo do que ao ateísta, na mesma proporção em que o legitimista se mostra mais hostil ao liberal do que ao comunista. Isso é assim, não porque o ateísta e o comunista tenham mais afinidade respectivamente com o católico e o legitimista, mas porque lhes são mais estranhos do que o protestante e o liberal, porque se encontram *fora* do seu círculo (2010a, p.27).

Nos territórios alemães, o caráter “absoluto” do rei dissolve, à visão da monarquia absolutista, toda oposição política, porque o Estado absolutista se apresenta como Estado histórico¹¹¹ desligado de qualquer pressuposto. Num Estado assim, o ato de ser súdito precede a posição liberal do “se” ato de ter direitos e deveres, porque o Estado Absolutista só ver deveres nos súditos. Uma revolta proletária não está no campo de visão de um déspota, assim como o proletariado não o é para o déspota, porque somente o é para seu “soberano imediato”: o burguês. Na aposta de Marx, “o proletariado já precisaria ter obtido um poder decisivo para

¹¹¹ Ao mesmo tempo, uma bela aproximação e diferença do Estado hegeliano. Não é à toa que a filosofia hegeliana foi durante muito tempo a filosofia oficial alemã, embora, a nosso ver, o “Estado” de Hegel está na ordem do ideal efetivado, na ideia, como ideia real. Além disso, quando a teoria hegeliana começou a suscitar outras interpretações que não corroboraram com a manutenção do *status quo*, foi substituída, criminalizada e marginalizada.

abafar as antipatias e as oposições políticas e atrair toda a inimizade da política contra si mesmo (2010a, p. 27).

Marx provoca a “posição” do rei absolutista da Prússia, mostrando que o levante dos tecelões silesianos além de ter inaugurado a entrada do pequeno operariado alemão na história do movimento operário europeu, também serviu para colocar o próprio rei de volta à lembrança cotidiana dos súditos alemães, desaparecido porque “soberano”, “incomensurável”. Além disso, o movimento suscitou problemas sociais, “*mazelas sociais*”, que no absolutismo são jogados à naturalidade, como o “*pauperismo*”, por exemplo.

Segundo: Ruge nega que a posição do Estado prussiano quanto à revolta dos silesianos tenha tido razão no “sentimento religioso” do rei. Em contrapartida, Marx pergunta:

O *sentimento religioso* não é a fonte da política *cristã*? Uma doutrina que tem como recurso universal a boa intenção dos *corações cristãos* não está baseada no sentimento religioso? Uma expressão *sóbria* do sentimento religioso deixa de ser uma expressão do sentimento religioso? (2010a, p. 28).

As perguntas marxianas têm alguns pressupostos, como mostrado em *Sobre a questão judaica*:

- a) a política absolutista alemã, dita “*cristã*”, de um Estado “*confessional*”, move-se aos olhares dos súditos, sob uma plataforma histórica, unilateral, humana, que não suprema, absolutista, no sentido pleno do termo;
- b) por se desnudar humana, a política dita “*cristã*” é impotente, rasa, limitada, incompleta, por isso recorrentemente se leva à religião, “aos céus”, as questões insolúveis da “terra”, sendo estas vistas somente à luz do “sentimento religioso”;
- c) a religião, como autoalienação humana, assumida a posição de Feuerbach, não reserva meio-termo.

O “sentimento religioso” o é sob a perspectiva de que o homem nega a si mesmo pondo algo, fruto da sua imaginação, como seu “ser” supremo. Os religiosos produzem eles mesmos seu Deus e seus mitos, ritos e crenças, sendo que, aos poucos, se tornam escravos deles, de si mesmos. O mesmo acontece com o Estado, com o Direito, com a História, com a Imprensa e com tudo o que o humano trata como dogmático e fixo, como, por vezes ocorre, com a própria filosofia.

Com ironia, Marx esclarece: “Afirmo tratar-se de um sentimento religioso muito cheio de si, *inebriado* até, este que nega ao ‘Estado e à autoridade’ a competência para a ‘solução de grandes males’, buscando-a na ‘união dos corações cristãos’” (2010a, p. 28). “Cheio de si” e “inebriado” são ironias marxianas para tratar do processo pelo qual a religião se configura na

sociedade moderna, porque, ao negar o “Estado” e a “autoridade”, estão concomitantemente, expressando e protestando contra os problemas cotidianos que a política não consegue resolver. Além disso, na “união dos corações cristãos” está implícito à ideia de “comunidade” que, na modernidade ou se encontra na “comunidade abstrata” da “cidadania burguesa” ou no “individualismo coletivizado” dos “direitos humanos”, como humano abstrato e “indivíduo” “atomizado”.

O “cristianismo” considera-se universal. Este é um outro ponto importante, que Marx usa para descaracterizar a justificativa de Ruge, em não aceitar o “sentimento religioso” como causa da posição do rei ante os trabalhadores revoltosos. Ora, para Marx, se o cristianismo se ver como “bem universal” e um sentimento religioso “sóbrio” é da mesma ordem do sentimento religioso, então, trata-se de uma identidade sem diferença a afirmação negativa de Ruge ao *La Réforme*, à posição do rei, que teria se dado à margem do “sentimento religioso”. Nas palavras de Marx: “Então, de que maneira o pretense prussiano demonstra ao *La Réforme* que a ordem de gabinete não é decorrência do sentimento religioso? Descrevendo em toda parte, a ordem de gabinete como decorrência do sentimento religioso” (2010a, p. 29).

No entanto, a religião, como vimos, não é por e em si, somente. Ela é, ao mesmo tempo, resultado e reprodutora de condições sociais determinadas. É isto que pressupõe as críticas de Marx à política, porque crítica política à religião. Outrossim, o acontecimento na Silésia corrobora com o entendimento de Marx em buscar “realizar a filosofia”. Por isso contesta em Ruge: “Pode-se esperar que uma cabeça tão *ilógica* tenha alguma noção dos movimentos sociais” (2010a, p.29).

Terceiro: Ruge engloba sob o termo “sociedade alemã” muitos elementos que Marx considera importantes na sua caracterização da sociedade civil burguesa, a saber, “governo, burguesia, imprensa, e por fim, os próprios trabalhadores” (MARX, 2010a, p. 29). Assim como para Bauer, a “emancipação política” pressupunha a aniquilação da religião, porque a atingiria à medida que o crente abandonasse sua fé, para Ruge, uma reforma política (a ascensão dos territórios alemães à democracia republicana, portanto, à emancipação política), traria soluções eficazes aos problemas sociais, a exemplo do “pauperismo”, como problemas universais e não como problemas locais, sob às soluções “administrativa” e “assistencialista”, como os tratou o rei¹¹².

Contrário à posição de Ruge, assim como foi à de Bauer, Marx argumenta que a pobreza, ponto ativo entre as causas da revolta dos trabalhadores silesianos, não é típica dos países que

¹¹² A Alemanha viver sob à tutela do “absolutismo monárquico” é, para Ruge, ser um país “apolítico”.

ainda não chegaram à “emancipação política”, mas, mesmo aqueles que estão em mais alto grau “constitucional”, o pauperismo ainda é um problema insolúvel. Marx quer mostrar a Ruge e, não só a ele, que, no fato histórico da revolta dos trabalhadores silesianos, contém nas causas da luta destes trabalhadores, a universalidade das causas dos trabalhadores do mundo burguês, mesmo num país “apolítico”.

Neste sentido, Marx escolhe a Inglaterra e a França para se contrapor aos argumentos de Ruge. As razões são apresentadas pelo próprio Marx:

- a) a Inglaterra e a França são países cuja organização política se encontra sob a ordem da emancipação política, “constitucional”;
- b) são “países políticos” nos quais a pobreza ainda subsiste, inclusive não só nos domínios industriais; e
- c) ao contrário dos territórios alemães, naqueles países tanto a luta proletária quanto o pauperismo já estão consolidados e, por isso, recorrentes nas relações sociais.

Marx analisa primeiro o tratamento do pauperismo na Inglaterra. Antes de fazê-lo, Marx não incorre no mesmo caráter negligente que Ruge, a saber, tomar a Inglaterra como um todo sem partes conflitantes. Sobre isso, ele deixa transparecer em: “Ora, como a burguesia *inglesa*, além do governo e da imprensa a ela associados, compreendem o *pauperismo*?” (2010a, p. 30). É incrível como a crítica à política de Marx ainda é acidamente coerente e positivamente passível de inferência aos nossos dias! Desta crítica descende, em diversas passagens das *Glosas críticas*, a destruição do arauto da imparcialidade; imparcialidade tão pregada em nossos dias pela Imprensa, pelo Direito e pelo Estado democrático¹¹³ e seus donos e até subservientes.

A burguesia inglesa encara o pauperismo como problema cuja solução está na política partidária. Assim, segundo Marx, os partidos que se revezam no poder têm na conta do adversário a causa da pobreza. Nas palavras de Marx: “Nenhum dos partidos vê a razão na política em si; ao contrário, cada um a vê somente na política do partido contrário; nenhum dos partidos sequer sonha com uma reforma da sociedade” (2010a, p. 30). Nada mais atual!

Recorrendo à Economia Política de até então, para desmascará-la, como fez em *Sobre a questão judaica*, Marx escreve (2010a, p. 30): “A expressão mais categórica da compreensão inglesa do pauperismo – continuamos falando da compreensão própria da burguesia e do governo ingleses – é a *economia política inglesa*, isto é, o reflexo científico das condições em que se encontra a economia inglesa”. Marx não cansa de explicitar que a ordem estabelecida no

¹¹³ Democracia sob os ditames burgueses é, pois, outro ideal humano sob a ordem da parcialidade. A imparcialidade é a desculpa unilateral para submeter aos demais os interesses particulares, cotidianamente contradita pelos mesmos que a afirmam. Eis o significado de “democracia”, hodiernamente.

mundo não é ela natural, porque “falando da compreensão própria da burguesia e do governo ingleses”. Pessoalmente, Marx deseja desmascarar os economistas ingleses e seus discípulos, como é o caso de McCulloch (1789-1864)¹¹⁴, em querer tratar as “mazelas sociais” como caso natural, do caminho próprio de uma história determinada, ignorando as raízes sociais dessas mazelas, que se encontram na exploração do trabalho, sob a cumplicidade da Ciência¹¹⁵, que avança lado-a-lado com os negócios da burguesia, porque subserviente a esta. Mais uma vez, nada mais atual!

Contrapondo o pensamento de autores descompromissados com o social, que citam autores otimistas como Bacon, sob à boca de McCulloch, Marx ironiza:

Que coisa boa o *ar puro* da atmosfera pestilenta das moradias nos porões ingleses! Que tremenda *beleza natural* a das fantásticas roupas esfarrapadas dos pobres e do corpo murcho, macilento das mulheres, consumidas pelo trabalho e pela miséria, a das crianças jogadas em montes de esterco, a dos fetos malformados gerados pelo excesso de trabalho na monótona atividade mecânica das fábricas! E que encantadores *os últimos detalhes da práxis*: a prostituição, o assassinato e a força (2010a, p. 31).

Dessa forma, concomitantemente, há uma denúncia à precariedade dos trabalhadores ingleses e um apontamento à sua raiz, bem como às consequências desta condição de precariedade: “a prostituição, o assassinato e a força”. Outra vez, muito atual!

Por outro, Marx reconhece que uma fatia da burguesia inglesa é sabedora do perigo da pobreza, mas a tem na conta de que é “simples” eliminá-la quão “simples” é sua constituição. Ele cita o exemplo do médico de operários, Kay-Shuttlerworth, que recorre à falta de instrução dos trabalhadores como o fator de sua revolta, porque não conhecem a lei natural do mercado que os empurra à pobreza. Assim, a culpa da pobreza é jogada à naturalidade, ao segundo plano, o outro plano da passividade dos humanos, à culpa dos próprios trabalhadores que não entendem essa naturalidade da regra da “economia política”, por “ignorância educacional”. Assim como pensa parte da burguesia inglesa, assim é reproduzido, segundo Marx, pela imprensa daquele país “político”.

Portanto, alega Marx, se por um lado Ruge ver que “os alemães” não enxergam o caráter universal da pobreza dos trabalhadores silesianos, tampouco os ingleses, leia-se a burguesia

¹¹⁴ Economista britânico, discípulo do economista clássico, também britânico, David Ricardo (1772-1823).

¹¹⁵ Marx cita Bacon que é grande expoente na caminhada da Ciência, sob a perspectiva desta, abandonando os hábitos cotidianos e mergulhando num método científico “adequado”, o cientista dará ao mundo condições abundantes de realização humana. Assim diz Bacon: “Os ídolos e noções falsas que ora ocupam o intelecto humano e nele se acham implementados não somente o obstruem a ponto de ser difícil o acesso da verdade, como, mesmo depois de seu pórtico logrado e descerrado, poderão ressurgir como obstáculo à própria instauração das ciências, a não ser que os homens, já precavidos contra eles, se cuidem o mais que possam”. Ver: BACON, Francis. *Novum Organum*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 26-27. (Coleção Os Pensadores)

inglesa, conseguem relativizar, em seus domínios, de país emancipado politicamente, a sua pobreza cotidiana, porque recorrente, generalizada e tratada como um problema crônico. Além disso, Ruge acha que, pela Alemanha ser um país “apolítico”, o rei tenha tratado a revolta como um problema local e que, por isso tenha visto a sua causa como um problema de erro administrativo ou de assistência. Marx interroga: “Mas essa visão das coisas seria própria do rei da Prússia?” (2010a, p.33).

Marx continua analisando as condições da Inglaterra, sobretudo, rastreando as ações “políticas” no combate à pobreza naquele país:

- a) Numa primeira investida, ele explicita o dever legal dos municípios ingleses de prover assistência aos pobres, durante séculos. Esta beneficência, aos olhares do Estado inglês, tornou-se alavanca para o crescente do fenômeno social do pauperismo, resultado de um erro administrativo. Como resposta a este crescimento, o governo inglês resolve reformar a “forma de administração”, deixando-a mais diretamente ao controle do Estado inglês, mais distante da administração local, mais atrelada ao “*Ministério do pauperismo*”¹¹⁶. O que está em jogo, alerta Marx, é o volume em dinheiro que os “novos órgãos” centralizadores dos poderes da ajuda aos pobres nos municípios administrarão (agora reunidos em “uniões”). O cerne da reforma administrativa não é o fim do pauperismo, mas a manutenção dele sob nova-velha forma de administração;
- b) Aos olhares do Estado inglês, a raiz da pobreza está na própria lei que protege os pobres. Ao mesmo tempo, uma introdução e um combate fortes marxianos à famosa construção teórica de Thomas Malthus¹¹⁷ (1766-1834), que coloca sobre os ombros dos pobres a culpa de sua condição deplorável de vida. Para Marx, “O parlamento inglês combinou essa teoria de caráter humanitário com o parecer de que o pauperismo seria a *miséria infligida a si mesmo pelo trabalhador*, não devendo ser, em consequência, ser prevenido como um infortúnio, mas reprimido como um crime” (2010a, p. 34).

A partir da formação sólida de Marx, nos permitimos reportar sua construção aos escritos de Thomas More (1478 - 1535), em sua *Utopia* (1516), há mais de três séculos antes do próprio Marx. More escreveu:

Abandonais milhões de crianças aos estragos de uma educação viciosa e imoral. A corrupção emurchece, à vossa vista, essas jovens plantas que poderiam florescer para a virtude, e vós as matais quando, tornadas homens, cometem os crimes que germinaram desde o berço, em suas almas. E, no entanto, que é que fabricais? Ladrões,

¹¹⁶ Termo do próprio Marx.

¹¹⁷ Economista britânico, precursor na modernidade da Demografia, sob seus ensaios sobre o controle populacional. Conforme Thomas Malthus, a pobreza e a fome são inerentes já que a população cresce em progressão geométrica, enquanto a comida, a riqueza, em progressão aritmética.

para ter o prazer de enforcá-los (1997, p.31)

Marx vai além de More:

Foi assim que surgiu o regime das *workhouses*, isto é, dos asilos de pobres, cuja organização interna *dissuade* os miseráveis de buscar nelas refúgio para não morrerem de fome. Nas *workhouses*, a beneficência está engenhosamente entrelaçada com a *vingança* da burguesia contra o miserável que apela à sua beneficência (2010a, p.34).

A vingança de que Marx fala é parte de sua concepção cada vez mais sólida de que a sociedade civil-burguesa é composta por classes que estão constantemente em conflito por interesses, sendo o Estado nesta vida cotidiana da sociedade hegemonicamente burguesa, individualista, egoísta, dominado pela classe que detém o poder econômico, do negócio, da propriedade privada. Como escreve Sader (1993, p.136): “A análise geral está sustentada na ideia de que a propriedade privada impõe canais estreitos e parcelados à realização universalizadora da ‘essência genérica’ do homem”. No entanto, é nas e pelas *Glosas críticas* que Marx “[...] rompe com o esquema que era ainda o seu na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução [...]*” (2012, p.133), a saber, o esquema ainda muito teórico abstrato quanto à transformação social via filosofia, sob o poder da “arma da crítica” (o proletariado).

A pobreza crescente na Inglaterra não foi encarada pelo Estado político inglês como resultado das condições impostas pelo processo industrial moderno naquele país, mas como decorrência da própria ajuda estatal aos pobres. Assim como quer Ruge, que o rei não entendeu a universalidade do movimento dos trabalhadores silesianos, porque a Alemanha não é “política”, na Inglaterra, ressalta Marx, o crescimento da pobreza não foi entendido pelo Estado, pela burguesia, como um problema universal, mas um problema particular inglês, da legislação daquele país “político”. “O que antes era derivado de uma *falha na* beneficência, passou a ser derivado de um *excesso de beneficência*. Por fim, a miséria foi vista como culpa dos miseráveis e, como tal, punida neles mesmos” (2010a, p. 35).

Em um movimento, contendo duas nuances, Marx denuncia:

- a) O Caráter limitado das iniciativas de um Estado “político”, como quer Ruge, para que as revoltas dos trabalhadores sejam encaradas como posicionamentos universais. Ora, mas não é a Inglaterra um Estado “político”? No entanto, esta encarou o problema do pauperismo, causa-mor dos muitos movimentos de trabalhadores ingleses e resultado das condições a que a industrialização colocou os trabalhadores, paulatinamente;
- b) Como Estado de classe, dominado pela classe que tem a hegemonia sobre os “negócios particulares” (tal como da “religiosidade pratica” do judeu cotidiano em *Sobre a questão judaica*), este mesmo Estado declarou-se impotente ante o problema do pauperismo,

porque foi jogado ao “público” (à serviço do privado) a responsabilidade de sanar um problema social, cuja fonte se encontra no egoísmo, no interesse e na iniciativa privados, sob a égide da sociedade do “judaísmo cristianizado”, do lucro, do ganho particular sob o trabalho alheio, porque “a atividade vital específica e a situação vital específica foram reduzidas a uma importância apenas individual” (2010b, p.52).

Assim, o Estado “político”, de um lado tenta superar, sem sucesso, a violência pela qual a própria lógica da sociedade burguesa foi criada e, por outro, não conseguindo, age em administrar esta mesma violência já perpetuada socialmente e, que dela o Estado mesmo é resultado.

Eis a forte assertiva de Marx (2010a, p. 35):

O significado universal que a Inglaterra *politizada* extraiu do pauperismo restringe-se a isto: no desdobramento do processo, apesar das medidas administrativas, o pauperismo foi tomado a forma de uma *instituição nacional*, tornando-se, em consequência, inevitavelmente em objeto de uma administração ramificada e bastante ampla, uma administração que, todavia, *não possui mais* a incumbência de sufocá-lo, mas de *discipá-lo*, de perpetuá-lo. Essa administração desistiu de tentar estancar a fonte do pauperismo valendo-se de meios *positivos*; ela se restringe a cavar-lhe o túmulo, valendo-se da benevolência policial, toda vez que ele brota da superfície do país oficial. O Estado inglês, longe de ir além das medidas administrativas e beneficentes, retrocedeu aquém delas, Ele se restringe a administrar *aquele* pauperismo que, de tão desesperado, deixa-se apanhar e jogar na prisão.

Esse é um trecho emblemático do texto de Marx, porque caminha em direção à superação de um caráter meramente político, em detrimento de uma urgente transformação social. É tratamento raso, sem universalidade, dado pelos Estados modernos às questões sociais, tais como a pobreza, a violência, o trabalho infantil, as questões das mulheres, bem como das questões mais insólitas à vida, a exemplo do tratamento do suicídio.

O Estado à mão classista subverte a ordem das coisas sociais em prol da classe que o domina religiosamente, porque ele é esta classe. Como não pode atacar a si mesmo, ao seu princípio egoísta, ao seu particularismo de classe, à sua própria classe, o “Estado burguês¹¹⁸” aplica doses generosas (se a partir desse próprio movimento sanativo lhes convier lucro) ou rarefeitas (se os resultados contradizassem sua lógica particular) como paliativo aos resultados catastróficos, violentos do seu princípio, porque sabe que não pode sanar os problemas causados por ele, atacando assim, àqueles que se encontram na posição de subjugados aos seus poderes legais, mas não legítimos como membros da comunidade essencialmente humana¹¹⁹.

¹¹⁸ Como Marx, entendemos que o Estado não é neutro, mas compõe a gama de instituições que legitimam o modo de vida burguês, da política burguesa.

¹¹⁹ Bertrand Russell descreve, em sua rala compreensão, porque a administração do Estado é impotente, no sentido da não-crítica ao Estado moderno em si, mas de como e por quem ele é administrado, no sentido de não o superar

Encontramos neste trecho o “recurso” que Marx levará consigo em muitos dos seus escritos, a saber, o de, historicamente, desmascarar a maneira “natural” de como “as coisas” nas relações sociais são constituídas, vistas e assimiladas socialmente, como se constituídas sob “encanto¹²⁰”, que não como construção histórica dos humanos em suas relações cotidianas, materiais, reais. Marx luta “contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião”. Este recurso de Marx está configurado nos termos: “desdobramento do processo”, “*instituição nacional*”, “objeto de uma administração”, “perpetuá-lo”, “benevolência policial”, “medidas administrativas e beneficentes” e “administrar *aquele* pauperismo”. Eis o vigor da escrita de Marx ante o acontecimento dos trabalhadores silesianos de 1844, na Alemanha!

“Porque o rei da Prússia não age diferente de Estados políticos, a exemplo da Inglaterra?”, pergunta Marx a Ruge. Marx responde a retórica indagação abstraindo às ações francesas, um outro Estado “político”. Ele relata que Napoleão Bonaparte instigou o corpo do seu ministério a pôr fim à pobreza na França. A repressão pela lei, sob a prática da coerção policial, foi a maneira seguida. Prisão aos mendigos que envergonhavam os franceses vivendo sob a ótica recente da “liberdade”, da igualdade” e da “fraternidade”, abstratas.

Assim como em *Sobre a questão judaica*, Marx busca por elementos universais, porque filosóficos. O rei da Prússia não faz nada de novo em relação às atitudes dos Estados emancipados politicamente, em relação aos problemas sociais, como o pauperismo, porque a solução para estes problemas está para além dos limites do Estado político, da emancipação política. Trata-se da ordem de uma “nova organização” social, sob um processo de transformação da sociedade civil muito mais complexo do que uma simples “reforma” administrativa”, de tratamento puramente coercitivo, de caridade ou mesmo do puro sentimento dos corações cristãos. O rei absoluto quer, assim como quis Napoleão,

Nada além do *aniquilamento* do proletariado. Para educar crianças é preciso *alimentá-las e libertá-las do trabalho remunerado*. A alimentação e educação das crianças desvalidas, isto é, a alimentação e educação de *todo o* proletariado *em fase de crescimento*, representaria o aniquilamento do proletariado e do pauperismo (MARX, 2010a, p.37).

A resposta de Marx a Ruge foi uma: As ordens do rei prussiano são iguais às ordens de

como Estado classista: “O estado moderno é tão vasto, e sua máquina tão pouco compreendida, que mesmo dispondo do voto o indivíduo não se sente parte efetiva da força que determina a sua política”. Ver Op. Cit., p.21.
¹²⁰ Como em *O capital* (1867), querendo desmistificar o aparente encantamento que envolve a mercadoria, Marx escreve: “O caráter misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens os caracteres sociais de seu próprio trabalho como caracteres objetivos dos próprios produtos do trabalho, como propriedades sociais que são naturais a essas coisas e, por isso, reflete também a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social entre os objetos, existente à margem dos produtores. É por meio desse quiproquó que os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sensíveis-suprassensíveis ou sociais”. Ver Op. Cit., p.147.

Estados não absolutistas. Remontando ao período da Revolução Francesa, conhecido como Convenção Nacional (1792-1795), Marx reconhece o esforço daquele governo de tentar suprimir a pobreza, que o fez via estudos empenhados sobre a miséria na França, causa da Revolução, culminando na criação do “Livro da Beneficência Nacional”, dentre outras determinações. Assim, “A consequência foi que passou a haver uma ordem a mais no mundo e que, *um* ano depois, a Convenção seria sitiada por mulheres famintas” (2010a, p.37).

Cada vez mais convicto de que a solução para problemas sociais, tal como o da pobreza, está para além dos limites do Estado político, Marx não acredita que este Estado emita ordem para além de ordens “administrativas”, ora institucionalizando os problemas, ora penalizando os “beneficentes”, para manter o *status quo* social de subserviência ao Estado. Como em *Sobre a questão judaica*, o limite do Estado político é inferido por Marx no movimento em que o próprio Estado classista se declara livre, emancipado, mas mantém demais humanos presos a ele, porque recheado de contradições, fruto de pressupostos, porque não se reconhece criação humana, tal como Feuerbach reconheceu a religião, na sua crítica à ela. Aqui nas *Glosas críticas*, Marx é mais enfático diante de um acontecimento histórico: “O Estado *jamaiz* verá no ‘Estado e na organização da sociedade’ a razão das *mazelas sociais*, como exige o prussiano do seu rei” (2010a, p.38).

À perspectiva marxiana, o Estado classista não é capaz de ir além de si e reconhecer seus pressupostos, porque neles suas limitações. O Estado político se propõe mediador entre os homens e os homens, ou melhor, entre os indivíduos e os cidadãos, entre o público e o privado, entre o fruto do sentimento abstrato da comunidade política legalista e o humano genérico, que não cotidiano, real. Vemos aqui uma espécie de “fetichismo político”, tal como Marx anunciará para a mercadoria, para o dinheiro, bem como anuncia para a religião. As soluções foram apartadas das suas raízes geradoras, por isso ganharam o caráter religioso, mágico e ilusório.

Qualquer que seja o Estado, por essência, será um Estado classista porque reflexo da sociedade burguesa classista que o engendra e o legitima. É urgente, então, a superação do Estado como tal. Por isso, na “emancipação política” não existe diferença entre “Estado e organização da sociedade”, porque é a expressão da forma de organização dos indivíduos em conflito por interesses diversos. Por não admitir pressupostos, explica Marx, o Estado político se abstém de suas contradições jogando-as à causas desligadas dele: ou à natureza ou à vontade subjetiva¹²¹ ou à incapacidade pontual, formal de administração, a partir dos indivíduos que a

¹²¹ Sobre essa vontade, pondera Kant: “[...] e se a razão nos foi dada como faculdade prática, isto é, como faculdade que deve exercer influência sobre a *vontade*, então o seu verdadeiro destino deverá ser produzir uma *vontade*, não só *boa* quicá como *meio* para outra intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*, para o que a razão era

compõe como que por um acesso subjetivo *idem*. Não se coloca em questionamento o próprio Estado, suas limitações políticas, sua ação religiosa porque dogmática, seu caráter de classe, seu caráter meramente administrativo, limitado a fins particulares, porque

o Estado não pode suprimir a contradição entre a finalidade e a boa vontade da administração, por um lado, e seus meios e sua capacidade, por outro, sem suprimir a si próprio, pois ele *está baseado* nessa contradição. Ele está baseado na contradição entre a *vida pública* e a *vida privada*, na contradição entre os *interesses gerais* e os *interesses particulares*” (MARX, 2010a, p. 39).

Por isso, a ação estatal limita-se à administração, como atividade abstrata, limitada à conservação do Estado classista porque, essencialmente, significa, antes de mais nada, a conservação dos “interesses particulares” dos detentores do poder do “Estado”, este estando a serviço daqueles. Eis, por isso, a fragilidade das leis no cotidiano e seu constante dilaceramento e trapaça por aqueles mesmos que as exaltam.

Marx quer sedimentar o seu asseverar de que existe uma base material, real, social pela qual os elementos dos pressupostos do Estado são construídos, expressos, legitimados e reproduzidos. Assim ele expressou quanto à religião e, em certa medida, quanto ao Estado em *Sobre a questão judaica* e o mesmo o fez nas *Glosas críticas*, com tamanha inferência histórica ante os acontecimentos silesianos: “Porque essa dilaceração, essa sordidez, esse *escravismo* da sociedade burguesa é o fundamento natural sobre o qual está baseado o Estado moderno, assim como a sociedade ‘burguesa’ do escravismo era o fundamento natural sobre o qual estava baseado o Estado antigo” (2010a, p. 39).

No mundo moderno, onde os cristãos seguiram a “religiosidade prática” do judeu e o judeu assumiu o princípio da prática religiosa do cristão, surgiu da fusão entre o Estado político e o espírito egoísta do burguês a anulação do humano em comunidade, sobrando o indivíduo humano abstrato e o “cidadão” tão abstrato quanto. Se o Estado não reconhece a si mesmo como portador de contradições, colocando-as à margem, é porque quem o administra não as reconhecem em sua posição como tal. Ou seja: É o Estado um ente alheio à sociedade civil, suas classes com seus interesses próprios? Por isso pontua Marx (2010a, p. 40):

O Estado não pode, portanto, acreditar que a impotência seja inerente à sua administração, ou seja, a si mesmo. Ele pode *tão somente* admitir deficiências formais e causais na mesma e tentar corrigi-las. Se essas modificações não surtem efeito, a mazela social é uma imperfeição natural que independe do ser humano, uma *lei divina*,

absolutamente necessária, uma vez que a natureza de resto agiu em tudo com acerto na repartição das suas faculdades e talentos”. Ver KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 25. (Coleção Textos Filosóficos) Sobre essa vontade kantiana, Hegel escreve: “A vontade subjetiva, enquanto imediatamente para si e diferente da vontade sendo em si (§106 anotação), é por isso abstrata, delimitada e formal”. Ver HEGEL, G.W.F. *Filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses, et. al.. São Leopoldo, RS: Ed UNISINOS, 2010, p. 130. (Coleção Ideias).

ou a vontade das pessoas particulares está corrompida demais para vir ao encontro dos bons propósitos da administração”.

Como não reconhece sua limitação em tratar das “mazelas sociais”, nem muito menos de reconhecer sua fundamentação na sociedade civil, o Estado político não ultrapassa suas próprias fronteiras políticas, porque abstratas, apenas formais, jurídicas. Por isso, enquanto a “liberdade”, a “fraternidade” e a “igualdade” eram apregoadas pelo mais pobre dos franceses, colonos no Haiti viviam a escravidão francesa; ou mesmo, anos mais tarde, a força da guilhotina à golpear compatriotas revolucionários.

Cabe assim, sob o “entendimento político”, a adequação do mundo ao seu senso, não o seu julgamento ao cotidiano. É como se fosse: a realidade cotidiana é defeituosa porque a política tem defeito e não o contrário, bastando corrigi-la via administração. Para Marx, “entendimento político” não é pressuposto suficiente para compreender as fontes dos problemas sociais, mas a partir destes, compreender como a política é forjada, uma vez que é por estes que desvendamos as estruturas daquela base material que Marx busca sedimentar. Assim,

o princípio da política é a *vontade*. Quanto mais unilateral, ou seja, quando mais bem-acabado for o entendimento *político*, tanto mais ele acredita na *onipotência* da vontade, tanto mais cego ele é para as *limitações naturais* e intelectuais da vontade, tornando-se, portanto, tanto menos capaz de desvendar a fonte das mazelas sociais” (MARX, 2010a, p. 41).

Em defesa da “arma da crítica”, do movimento legítimo dos trabalhadores silesianos insurretos, Marx explicita, diante do ineditismo de uma revolta de trabalhadores modernos na Alemanha, a “perplexidade” do governo e da burguesia locais, em tratar com violência o movimento, na mesma medida como nas Inglaterra e França “políticas”. Se assim, Marx não aceita que a burguesia alemã desconsidere a universalidade do movimento silesiano, uma vez que as instituições desta burguesia, tais como a imprensa, explicitam temas afins ao mundo “liberal”, bem como da rala contraofensiva aos movimentos sociais deste mundo por esta burguesia.

Na segunda parte do texto, Marx¹²² se empenha em combater a visão pouco profunda de Ruge sobre os trabalhadores silesianos insurretos de 1844. Para Marx, Ruge não se pôs de maneira coerente diante da crítica aos trabalhadores alemães ante os movimentos operários dos países “políticos”, porque sequer fez uma comparação entre o movimento operário alemão e os movimentos franco-ingleses, em sua gênese. Por isso, cai em trivialidades ou foge totalmente do tema: versar sobre a especificidade do “movimento dos trabalhadores alemães”. A aposta de Marx está na condição do proletariado alemão em dispor da carga teórico-prática inglesa e

¹²² A segunda parte das *Glosas críticas* foi publicada em 10 de agosto de 1844, no número 64, do jornal *Vorwärts*.

francesa, sendo que, nestas nacionalidades o movimento operário conhecia à medida que vivia, diferente e semelhante da Alemanha. Diferente por aquele já conhecer as lutas dos trabalhadores franco-ingleses e semelhante porque, na luta dos trabalhadores alemães, novas situações os atualizavam. Eis a evidência da aposta de Marx (2010a, p. 44):

[...] o proletariado proclama de imediato a sua contrariedade com a sociedade da propriedade privada, e isto de maneira contundente, cortante, resoluta e violenta. A revolta silesiana começa justamente no ponto em que as revoltas dos trabalhadores da França e da Inglaterra terminaram, ou seja, consciente da essência do proletariado. A própria ação possui esse caráter *superior*. Não são destruídas apenas as máquinas, essas rivais dos trabalhadores, mas também *os livros contábeis*, os títulos de propriedade, e, ao passo que todos os demais movimentos se voltaram contra o *industrial*, o inimigo visível, este movimento se voltou simultaneamente contra o banqueiro, o inimigo oculto. Por fim, nenhuma revolta de trabalhadores da Inglaterra foi conduzida com tanta bravura, ponderação e persistência.

Os elementos da análise de Marx aqui nas *Glosas críticas* estão muito mais próximos da “humanidade real cotidiana ‘vivida’” do que daquela “humanidade real ‘mediada pelo pensamento filosófico’” de *Sobre a questão judaica*, a ponto de explicitar elementos do cotidiano, da teia de relações que compunha a sociedade civil, a exemplo da diferenciação do industrial e do bancário nascente. A essa altura, Marx já havia começado seus estudos sobre Economia Política, já tendo escrito os *Manuscritos econômico-filosóficos*¹²³. Por isso, Marx (2010a, p. 45) vai além: “É preciso reconhecer que o proletariado alemão constitui o *teórico* do proletariado europeu, assim como proletariado inglês é seu *economista político* e o proletariado francês seu político”.

Numa linguagem carregada de termos que fazem parte da crítica ao e do universo religioso, Marx (2010a, p.45) afirma:

É preciso reconhecer que a Alemanha possui uma *vocação clássica* para a revolução *social*, que é do tamanho da sua incapacidade para a revolução *política*. Por assim como a impotência da burguesia alemã equivale à impotência *política* da Alemanha, a predisposição do proletariado alemão é a predisposição *social* da Alemanha – mesmo que se abstraia da teoria alemã.

A “vocação clássica para a revolução social” refere-se ao movimento da Reforma Protestante que, longe de se caracterizar apenas como um movimento religioso, desestruturou toda a Europa em termos políticos, econômicos e socioculturais, uma vez que a estrutura católica, que mantinha a hegemonia sobre a organização social vigente, foi questionada e minada num movimento de dentro para fora, a partir do próprio Lutero e suas críticas à sua igreja. “Vocação” está no rol das palavras de Marx sob a visão histórica, de uma construção histórica, que dos próprios humanos alemães, não de uma conotação estritamente do linguajar

¹²³ Os famosos “escritos de Paris”, de 1844, que só seriam publicados em 1932, na União Soviética.

teológico, que acompanha a literatura e formação acadêmica alemãs¹²⁴. “Incapacidade para emancipação política” remonta à estagnação da sociedade alemã em ainda não ter passado a Estado constitucional moderno, republicano.

Em outras palavras, Marx ver no proletariado o componente da sociedade civil capaz de transpor a barreira do caráter formal da teoria alemã e produzir uma revolução além-política, coisa que a burguesia alemã não fora capaz de fazer, sob a perspectiva franco-inglesa. Sobre isto, diz Marx (2010a, p. 44): “O descompasso entre o desenvolvimento filosófico e o desenvolvimento político na Alemanha não constitui nenhuma *anormalidade*”. Aquela aposta de Marx está concretizada: “Somente no socialismo um povo filosófico encontrará a práxis que lhe corresponde, ou seja, somente no proletariado encontrará o elemento ativo de sua libertação” (2010a, p.45-46).

Aqui encontramos mais uma vez o *telos* da “emancipação humana”, o caminho ao socialismo prescrito na relação entre sociedade civil, ou parte dela, e a revolução social. Outrossim, o caminho metodológico, científico, assim como aponta Kautsky (2002, p. 23): “Uma classe revolucionária, que se sente capaz de conquistar a sociedade, encontra-se também disposta a não admitir limites para as suas conquistas científicas e a se julgar capaz de resolver todos os problemas do seu tempo”.

Marx enumera algumas incoerências de Ruge quanto a posição deste em relação aos trabalhadores silesianos e seu movimento contestador. Primeiro: porque não ver no movimento dos trabalhadores um caráter “político”, Ruge não ver universalidade no movimento dos trabalhadores silesianos, uma vez que não associa a desgraça social dos trabalhadores ao reconhecimento social das raízes desta desgraça, nem a desgraça política da Alemanha ao reconhecimento político da ausência da política burguesa na Alemanha.

Segundo: (se) este reconhecimento político não é gerado a partir das condições sufocantes das desgraças sociais. “O entendimento *político* é um espiritualista e é dado àquele que já tem, àquele que já está confortavelmente acomodado em seu ninho” (2010a, p. 48). Eis mais um indício de que a religião é, para Marx, assim como os demais elementos constitutivos da sociedade civil, um reflexo do estado de espírito engendrado no meio social, no qual cada indivíduo vive, por um lado, e, por isso, tem caráter materialmente contingencial por outro.

Terceiro: Se Ruge vê a desgraça da Alemanha na ausência da “alma política”, o Estado político não é capaz de enxergar seus limites, nem de reconhecê-los e é também verificável que

¹²⁴ Tal como “espírito” (*geist*), por exemplo, usado por Hegel. Max Weber, em seu ensaio supracitado, usa a palavra “vocação” como “profissão” (*beruf*), como elemento científico de identificação causal do início do capitalismo moderno entre as práticas de vida protestantes.

sua impotência o leva a tratar as consequências destes limites com truculência e reformulação ilusória de sua constituição administrativa. Por outro lado, o proletariado não pode admitir a continuidade deste Estado político e de suas limitações, avançando na revolução humano-social. Quarto: por ignorar o caráter político universal das revoltas, Ruge as desconsidera, considerando Marx que Ruge ver o “isolamento” delas, ante a comunidade alemã, porque considera o “Estado político” inexistente na Alemanha. Em contrapartida, escreve Marx (2010a, p. 49): “A revolução de 1789 teria acontecido se não fosse o funesto isolamento dos cidadãos franceses em relação à comunidade? Ela justamente se propunha a acabar com esse isolamento”.

Dos princípios da crítica de Feuerbach e da teoria hegeliana, Marx conclui cada vez com mais convicção de que a “comunidade política” é a própria sociedade civil sob a organização burguesa estatal. No entanto, o tratamento ao conceito de “humanidade” de que Marx vem tratando já em *Sobre a questão judaica* torna-se mais caro quando ele assevera em situá-lo na “comunidade humana”:

Contudo, a *comunidade*, em relação à qual o trabalhador está isolado, possui uma realidade e uma dimensão bem diferentes daquelas que são próprias da comunidade *política*. Essa comunidade, da qual o *seu próprio trabalho* o separa, é a *vida* mesma, a vida física espiritual, a moralidade humana, a atividade humana, o usufruto humano, a condição *humana*. A *condição humana* [*menschliches Wesen*] é a *verdadeira comunidade* de humanos [*gemeinwesen der Menschen*] (2010a, p. 50).

De fato, o isolamento que denuncia Marx, do qual estava acometida a sociedade civil no absolutismo e na comunidade política abstrata particularizada, pós-queda do absolutismo, é um problema que só resoluto a partir da superação do caráter particular da organização da sociedade burguesa. A crítica de Marx caminha à superação da “comunidade do trabalho estranhado” que legaliza este trabalho como natural e o admite como direito, a “comunidade política do Estado”. Além disso, o estranhamento do trabalho e as consequências deste para o meio social não podem ser superados a partir das limitações do Estado político, da comunidade política, abstrata, formal.

Assim, se os humanos vivem uma vida dupla, por um lado uma vida humana desgraçada que nega sua humanidade constantemente e, por outro, uma vida burguesa apenas na abstração da lei, uma vida política, formal, então, “em consequência, por mais *parcial* que seja, a revolta *industrial* comporta uma alma universal e, por mais universal que seja, a revolta *política* abriga, sob sua forma mais *colossal*, um espírito *mesquinho*” (MARX, 2010a, p. 50). Dito de outra forma, Marx caminha à superação do caráter materialista de cunho restritamente teórico e parte à prática social, com o intuito de ver a “filosofia realizada”. À superação do egoísmo, da

mesquinhez da sociedade burguesa. A superação das condições que propiciam a perpetuação dessa mesquinhez e desse egoísmo.

Marx conclui seu artigo expondo sua perspectiva em relação à condução de uma “revolução política com alma social” em contrapartida de uma “revolução social com alma política”. A crítica é endereçada à Ruge, porque este não vê na revolta dos tecelões silesianos um caráter universal, por não possuir “alma política”. Diante de um fato histórico, a revolta dos silesianos, Marx esclarece:

a) sobre numa “revolução social”:

- a revolta tem sim um caráter universal porque é uma manifestação contra a condição desumana a que passa o trabalhador;
- é essa condição desumana que caracteriza a comunidade dos humanos, da ordem do ser, não do dever-ser como querem os filósofos e suas filosofias abstratas.

a) sobre “alma política”:

- O interesse pelo reconhecimento político de determinados grupos sociais impulsionam estes grupos a subverterem a ordem vigente por serem excluídos nesta;
- Com este interesse político de grupos, o Estado político não ultrapassa sua própria limitação política, porque esses grupos são, por essência, o Estado que se propõe público, geral, porque este Estado parte da contradição entre sociedade burguesa e Estado, entre interesse “público” e “privado”, “cidadania” e “humanidade”, “vida humana” e “vida política”;
- A política burguesa faz perpetuar o seu próprio caráter egoísta e limitado de organização social.

Sob o caráter político de uma revolução liberal, Marx (2010a, p. 51) escreve: “Uma ‘revolução social com alma política’ nada mais é que uma paráfrase daquilo que, de resto, foi denominado de ‘revolução política’ ou ‘revolução pura e simples’”. A defesa de uma “revolução política com alma social” é, para Sader (1993, p. 134), “[...] uma tentativa de recuperar o significado do político dentro do novo sistema – onde a alma social – mas de, ao mesmo tempo, mantê-lo como invólucro”.

Marx aposta numa revolução socialista, que não limitada nos princípios liberais estritamente políticos. No entanto, o socialismo só poderá se efetivar por uma “revolução política com alma social”. Política porque derrubará a “antiga” ordem burguesa e com “alma social” porque caminhará à “emancipação humana”, à realização plena das necessidades humanas reais, que não apenas da ordem do interesse privado, egoísta dos exploradores do

trabalho alheio, que transformam o seu interesse egoísta em algo natural socialmente, sem a abstração do caminho percorrido pela humanidade para produzir o mundo.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A tarefa de rastrear os elementos que constituem uma crítica de Marx à religião é, ao mesmo tempo, um exercício exaustivo de compreensão dos seus escritos e um mergulho instigante e perturbador na concepção de mundo que subjaz a filosofia deste autor, especialmente entre os anos de 1843-1844. Instigante porque, embora Marx tenha asseverado deliberadamente sobre o fenômeno religioso, não o fez detidamente em uma obra em especial ou em um conjunto de obras específicas sobre religião, como o fez desde a sua juventude até a maturidade com a tematização da Economia Política, por exemplo. Perturbador porque além dos elementos da crítica de Marx à religião serem apresentados concomitantemente a outros elementos de outras críticas, a exemplo dos elementos da crítica à política e ao direito, ele o faz tecendo críticas às outras posições, sobre os mesmos elementos, que pouco a pouco foram se mostrando distantes da sua posição filosófica em construção, a exemplo das posições de Bruno Bauer, Arnoud Ruge, Feuerbach e do próprio Hegel.

Outrossim, como filósofo, o jovem Marx procurava pelo fundamento teórico-prático mais universal¹²⁵, no qual pudesse sustentar seus posicionamentos sobre o mundo, um mundo que paulatinamente ele tomava como “social”, o mundo histórico. A busca por este fundamento universal passava efetivamente pela teoria que havia suscitado tal busca, a teoria hegeliana, e, sobretudo, pelos críticos desta teoria, os quais tornaram-na revolucionária. Por isso não é à toa o interesse de Marx, já entre 1843 e 1844, em tecer críticas aos escritos sobre o “direito”, a “dialética” e a “filosofia” hegelianos em geral, ao passo que já escrevia seus primeiros apontamentos sobre dinheiro, propriedade privada, salário, trabalho e capital¹²⁶. Soma-se a isso, a tentativa de superar, desde sua tese doutoral em 1841, um tipo de filosofia que ainda estava presa à dicotomia “ser e pensamento”.

Dissertar sobre o conjunto dos elementos para uma crítica de Marx à religião requer compreender que Marx toma a religião como fenômeno essencialmente do mundo sensível aos humanos, cujo fundamento último não pertence à ordem do inefável¹²⁷, tomado como absoluto, sem pressupostos.

¹²⁵ O fundamento pelo qual a vontade, a liberdade humana, está condicionada; o fundamento da produção material do mundo dos humanos.

¹²⁶ Embora não tenham sido referência primária desta dissertação, os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* e a *Crítica da filosofia do direito de Hegel* foram escritos marxianos entre 1843 e 1844 que atestam a tentativa de Marx em consolidar as bases de sua filosofia.

¹²⁷ Nas palavras de Alvin Plantinga, um filósofo analítico da Filosofia da Religião, em seu famoso artigo na revista *TIME*, *Modernizing the Case for God*, em abril de 1980: “Deus? Ele não tinha sido derrubado dos céus por Marx, banido do inconsciente por Freud e dado como morto por Nietzsche?”. Ver PLANTINGA, Alvin. *Deus, a liberdade e o mal*. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2015, p. 9.

Marx constrói uma crítica “irreligiosa”, cujo fundamento está tanto nas condições sociais de vida, quanto nas relações que os humanos constroem socialmente a partir dessas mesmas condições. Esta observação sobre a concepção de Marx para a religião, mesmo que ainda em caráter muito geral, já apresenta uma superação/contribuição importante em relação à Feuerbach: a de que a religião, embora tenha no homem seu fundamento, sua “essência verdadeira”, não se desenvolve somente por um conjunto de dispositivos essencialmente antropológicos “subjetivos” (a partir do sentimento, da vontade e da razão, somente). Embora Feuerbach tenha admitido que o sentimento de dependência e de finitude do humano tenha gerado e mantido a religião, Marx questiona as condições do “mundo do homem” que geraram (geram) esse sentimento; se foram supridas ou não as necessidades essencialmente humanas, cotidianamente¹²⁸.

Quanto à Feuerbach, seu ateísmo não é do tipo vulgar, de alguém que nega o “divino” absolutamente. Feuerbach nega o que a religião como teologia tem como a “essência verdadeira da religião”, o(s) Deus(es), mostrando que nada mais é (são) do que antropomorfismo(s), porque a tudo que os humanos atribuem na religião às forças além-humanas, Feuerbach diz ser atributos dos próprios humanos, tanto pelo reconhecimento de si em seu gênero, como pela descoberta da capacidade de produzir seu próprio mundo.

A descoberta de que a religião não tem essência própria (em si mesma) e de que aquilo que a religião atribui como sua “essência verdadeira” nada mais é do que a própria “essência humana” elevada ao universal trouxe decorrências destruidoras aos pilares da teologia “ordinária” que, inversamente, fez da “teogonia” a verdade do mundo, colocando a “história” em segundo plano. Ora, não é a história protagonizada pelos humanos à medida que estes se descobrem dotados de habilidades, portanto criadores do mundo dos humanos? Eis a inversão que Feuerbach quer desfazer e, a partir disso, desmascarar as demais inversões dela decorrentes na filosofia, na política. Assim, dizemos que há uma necessidade teórico-prática em Feuerbach: a de desmascarar as formas de alienação no mundo, para transformar a filosofia em verdade do mundo, tal como a religião se tornou (embora esta seja uma verdade ilusória).

Marx se apropriou desta teoria feuerbachiana à medida que buscava uma filosofia ainda mais radical do que a de Feuerbach, com o intuito de romper com a barreira do idealismo filosófico, compreensão análoga às demais dimensões da vida social alemã. A “suprassunção” da “antropologia” de Feuerbach por Marx permitiu a este perceber que, se a “essência

¹²⁸ A visão marxiana no período estudado ainda é muito abstrata, embora pouco-a-pouco se torne essencialmente material, porque passa a falar do cotidiano humano, das relações humanas objetivamente. Nossa escrita respeitou esta característica da construção da filosofia marxiana, para não cair em anacronismos.

verdadeira da religião” é o humano e este faz a religião, então, é necessário saber antes em que condições no “mundo dos humanos” a religião é produzida. Este perceber de Marx nos ajuda a compreender o porquê dos humanos continuarem presos à religião e o porquê da “verdade religiosa” ainda se perpetuar em tempos dominados pela técnica e tão individualistas.

Seguindo Marx, tomamos a “atividade religiosa” como um dos fortes sintomas da nossa época. Se os templos religiosos estão abarrotados de fiéis e estes buscam desesperadamente por coisas materiais que vão muito além da prometida “salvação de suas almas julgadas pecaminosas” é porque as necessidades mais elementares das suas vidas cotidianas não estão sendo supridas. Comida, agasalho, transporte, saúde e tempo livre é o que menos se tem em nossa sociedade dominada pelo relógio, do *fast-food*, das roupas obsoletas, das horas em pé no ônibus coletivo na volta do dia enfadonho de trabalho, da saúde comprometida devido a todo esse esforço e do pouco tempo para abstrair, se recuperar dessa enfadonha condição. Uma vida controlada – uma prisão sem muros, difícil de ser transposta. A religião, como “ópio do povo”, é um alívio ilusório, cujo discurso vende a “esperança” de condições melhores, num outro mundo ou numa próxima “encarnação”.

Por outro lado, a religião (enquanto teologia), em graus distintos, reforça essa “esperança” a partir das dificuldades enfrentadas pelo “sertanejo faminto”, pelo “favelado sem saneamento e emprego”, pelo “doente crônico na fila infinita dos sistemas de saúde públicos”-tipos para os quais o “Estado político” (e sua força baseada na ilusória superação da contradição entre lei e a efetividade desta) é impotente em resolver suas angústias sociais. A recorrência ao “dinheiro”, que paga da água para matar a sede aos planos privados de saúde, em relação direta com a lotação dos lugares de “altar e sacrifícios” (os espaços com grande aglomeração de fiéis-“pedintes”, “penitentes”, “esperançosos” em Meca, Fátima, Jerusalém e em Aparecida), prova a “inversão” e a fragilidade do discurso teológico em mascarar os problemas humano-naturais (e as soluções efetivas para estes), quando tais teólogos atribuem ao mito do “pecado inicial” e à vontade de “divina” a razão e as soluções de tais problemas. “É mistério de Deus”, dizem eles!

A prisão “religiosa”, duplamente, continua a ser uma verdade seguida no mundo, tanto porque neste mundo ainda existem contradições não superadas que geram o fenômeno religioso, quanto porque a religião institucionalizada toma tais contradições como “naturais”, decorrentes de um mundo criado por um Deus ordenador ou pela natureza antropomorfizados/divinizados. As contradições que ainda persistem são da ordem do “mundo do trabalho”, da “propriedade”, das “questões de Justiça” (envolvendo os interesses público e privado), do “acesso à informação”, do monopólio por matérias-primas (do petróleo, por exemplo).

Assim, os preceitos religiosos levados à radicalização, apenas ampliam aquela “prisão”, mas não são a razão dos conflitos ditos religiosos setoriais do mundo atual. O discurso das agências de notícias (ocidentais) que acusam o grupo “Estado Islâmico” de radicalização é da mesma ordem do discurso das “nações ocidentais” que invadem países, saqueiam suas matérias-primas, escravizam e matam seus cidadãos, infligindo os mesmos “direitos humanos” que dizem aquele grupo violar. O islã xiita ou sunita, o cristianismo ou qualquer religião funciona apenas como um pretexto, uma base de justificação teológica para esconder os reais motivos dos conflitos: os interesses internacionais capitalistas de corporações e governos, numa economia cada vez mais “global”.

É por esse motivo, o da religião não ser a causa dos conflitos (mas um ingrediente, pretexto), que não há êxito nos pedidos dos líderes das maiores instituições religiosas mundiais em cessarem o assassinato em massa, traduzido no extermínio de milhões de civis inocentes. Não é a guerra na Síria, no Iraque e no Afeganistão prova disso? São impotentes os discursos papais aos domingos, no Vaticano!

A religião se tornou, assim como o “Estado político”, uma “comunidade ilusória”, na qual os indivíduos se reúnem para congregar por alguns poucos minutos, para se sentirem humanos, vivos e, quando saem de suas congregações voltam à vida de “mônadas”, de átomos, nas demais dimensões da sociedade. Este Estado político também falhou enquanto comunidade reconhecidamente organizadora dos espaços humanos e do humano enquanto tal. A sobreposição do dinheiro ante os benefícios que as descobertas científicas poderiam trazer para a melhoria e o prolongamento da qualidade da vida humana mostra o quanto este modelo de “organização social” (o Estado político) beneficia uma minoria, que detém o poder político-econômico, e vitimiza uma massa de seres humanos que fazem o trabalho pesado; que produzem a riqueza material do mundo.

O não-reconhecimento dos humanos em sua “comunidade real” (a comunidade onde os humanos suprem suas necessidades na interação social) gera, duplamente, tanto o “sentimento religioso” de negarem essa comunidade, de quererem não pertencer a esse mundo (negação do mundo na forma de clausura, por exemplo), quanto de, na impossibilidade de não fugir dela, refugiam-se em comunidades religiosas institucionalizadas pelo Estado, como refúgio da impotência deste.

Por esses elementos anunciados, mas não somente por esses, a crítica marxiana à religião continua atual, não superada, mesmo que pesem sobre ela os eventos históricos do século XX, a exemplo da Teologia da Libertação, que agregou o caráter da luta política ao pensar-fazer clerical. Não é que a religião para Marx seja um poço de “reação” e

“conformação”, nem muito menos seja a “revolução humano-social” uma espécie de “salvação” teológica. O que está impresso na crítica de Marx à religião é a sua preocupação com o que torna a religião possível, preterida, indispensável e reproduzida socialmente: o desmascarar da estrutura da sociedade burguesa que coloca os humanos em segundo plano e, em primeiro, as “coisas” que estes mesmos humanos produzem socialmente.

REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. *A favor de Marx*. Tradução de Dirceu Lindoso. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

ANSELMO, Santo. *Proslógio*. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

BACON, Francis. *Novum Organum*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

BENJAMIN, Walter. *O capitalismo como religião*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2014.

BENSAÏD, Daniel. Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política. In: _____. *Sobre a questão judaica*. Tradução Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 9-30.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. *A crítica de Marx à religião como inversão e ilusão de mundo*. Disponível em: <<http://marxismo21.org/wp-content/uploads/2016/01/A-RELIGIAO-EM-MARX-E-Chagas.pdf>>. Acesso em: 1 nov. 2016.

_____. O indivíduo na teoria de Marx. *Revista Dialectus*. Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 1-16, jul.-dez. 2012. Disponível em: <<http://www.revistadialectus.ufc.br/index.php/RevistaDialectus/issue/view/3>>. Acesso em: 15 jun. 2015.

DIÓGENES LAËRTIOS. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2014.

FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.

_____. *La esencia de la religión*. Edición y traducción de Tomás Cuadrado Pescador. Madrid: Editorial Páginas de Espuma, 2005.

_____. Necessidade de uma reforma da filosofia. In: _____. *Princípios da Filosofia do futuro*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1988a, p. 13-18.

_____. *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

_____. *Princípios da Filosofia do futuro*. Tradução de Artur Morão. Lisboa, Edições 70, 1988c, p. 37-100.

_____. Teses provisórias para a reforma da filosofia. In: _____. *Princípios da Filosofia do futuro*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988b, p. 19-36.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito – Parte 1*. Tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Efeken. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2000.

_____. *Filosofia do direito*. Tradução de Paulo Meneses et al. São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2010.

HOBBSAWM, J. Eric. *A era das revoluções (1789-1848)*. Tradução de Maria Tereza Teixeira e Marcos Penchel. 35. ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007. (Coleção Textos Filosóficos).

KAUTSKY, Karl. *As três fontes do Marxismo*. Tradução de Carlos Roberto Lourenço. 5. ed. São Paulo: Centauro, 2002.

LÖWY, Michael. *A jaula de aço: Max Weber e o marxismo weberiano*. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2014.

_____. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Tradução de Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. Prefácio. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Luta de classes na Alemanha*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 9-21.

MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã (Feuerbach)*. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 8. ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 1991.

_____. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle et al. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2011a.

MARX, Karl. Cartas dos *Anais Franco-Alemães* (de Marx a Ruge). In: _____. *Sobre a questão judaica*. Tradução Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010c, p. 61-73.

_____. Crítica da filosofia do direito de Hegel- Introdução. In: _____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2011b, p. 145-157.

_____. *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Tradução de Edson Bini, Armandina Venâncio. São Paulo: Global, [198-?].

_____. Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano. In: _____. *Lutas de Classes na Alemanha*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a, p. 25-52.

_____. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Para a crítica da economia política*. Tradução de Edgar Malagodi et al. São Paulo: Abril

Cultural, 1982.

_____. *Sobre a questão judaica*. Tradução Daniel Bensaïd e Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MORE, Thomas. *A Utopia*. Tradução e notas de Luís de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1997. (Os Pensadores).

PESSANHA, José Américo Motta. Marx e os atomistas gregos. In: *Diferença entre as filosofias da natureza em Demócrito e Epicuro*. Tradução de Edson Bini, Armandina Venâncio. São Paulo: Global, [198-?], p.5-14.

PLANTINGA, Alvin. *Deus, a liberdade e o mal*. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2015.

RUSSELL, Bertrand. *Ideais políticos*. Tradução de Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

SADER, Emir. *Estado e política em Marx: para uma crítica da filosofia política*. São Paulo: Cortez, 1993.

SAMPAIO, Benedicto Arthur; FREDERICO, Celso. *Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2006.

SCHÜTZ, Rosalvo. *Religião e capitalismo: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPUCSRS, 2001. (Coleção Filosofia).

SPERBER, Jonathan. *Karl Marx: uma vida do século XIX*. Tradução de Lúcia Helena de Seixas. Barueri, São Paulo: Amarylly, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo; revisão técnica, edição do texto, apresentação, glossário, correspondência vocabular e índice remissivo Antônio Flávio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.