



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

RENATO ALMEIDA DE OLIVEIRA

**SECULARIZAÇÃO E RETORNO DO RELIGIOSO: CONSIDERAÇÕES A PARTIR
DA TEORIA DO ESTRANHAMENTO EM MARX**

FORTALEZA

2017

RENATO ALMEIDA DE OLIVEIRA

SECULARIZAÇÃO E RETORNO DO RELIGIOSO: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA
TEORIA DO ESTRANHAMENTO EM MARX

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

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)

- O51s Oliveira, Renato Almeida de.
 Secularização e retorno do religioso : considerações a partir da teoria do estranhamento em Marx. / Renato Almeida de Oliveira. – 2017.
 135 f.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2017.
 Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas..
1. Secularização.. 2. Retorno do religioso.. 3. Estranhamento.. 4. Karl Marx.. I. Título.

CDD 100

RENATO ALMEIDA DE OLIVEIRA

SECULARIZAÇÃO E RETORNO DO RELIGIOSO: CONSIDERAÇÕES A PARTIR DA
TEORIA DO ESTRANHAMENTO EM MARX

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em: ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Martônio Mont'Alverne Barreto Lima
Universidade de Fortaleza (UNIFOR)

Prof. Dr. Fábio José Cavalcanti de Queiróz
Universidade Regional do Cariri (URCA)

Prof. Dr. Antonio Glaudenir Brasil Maia
Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

DEDICATÓRIA

Ao amigo James Wilson, por sua amizade,
incentivo e por estar sempre presente nos
momentos decisivos da minha vida acadêmica.
Tenho uma eterna gratidão.

AGRADECIMENTOS

À minha esposa Kylvia Flaviane, que com muita paciência e amor suportou os momentos delicados da pesquisa, meus aborrecimentos, minhas tristezas, minhas angústias. Sem o seu apoio esse trabalho não seria possível. Sou grato também aos meus queridos filhos, Maria e Miguel, que mesmo sem ter consciência, me incitaram à feitura desta pesquisa, às vezes com seu carinho e amor, às vezes com a preocupação que em mim surgia com os seus futuros.

À minha família, meus pais Francisco e Joana e meus irmãos Renata e Renan, pelo constante estímulo e pelo apoio material.

Ao Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas, primeiramente pela amizade construída ao longo de 12 anos de caminhada acadêmica, pelos conselhos e pelos constantes incentivos, sendo sempre mais que um orientador.

Aos professores que, com muita gentileza e espírito de contribuição aceitaram compor a banca examinadora: Prof. Dr. Odílio Alves Aguiar, Prof. Dr. José Carlos Silva de Almeida, Prof. Dr. Antonio Glaudenir, Prof. Dr. Martônio Mont'Alverne e Prof. Dr. Fábio Queiróz. Certamente farão sugestões muito valiosas para o trabalho.

Aos demais Professores e Colegas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, pela amizade e calorosas discussões.

Aos amigos Antonio Glaudenir, Marcos Fábio, Ricardo George, José Edmar, Flávio Maria, Ermínio Nascimento, Jefferson Aquino, André Pontes e Sandro Soares, com os quais, inúmeras vezes, compartilhei as angústias da pesquisa. Todos eles sabem o quanto a vida de um pesquisador é solitária, sendo o apoio e a escuta dos amigos, imprescindíveis.

À Universidade Estadual Vale do Acaraú e aos colegas do Curso de Filosofia, que possibilitaram o meu afastamento das atividades acadêmicas, o qual foi decisivo para a conclusão da pesquisa.

“A supressão da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião.” (Karl Marx)

RESUMO

A presente pesquisa tem por finalidade expor, a partir do universo conceitual marxiano, mais especificamente de sua teoria do estranhamento, os fatores que contribuem para a atenuação da secularização e o consequente retorno do religioso na contemporaneidade. A partir de uma leitura imanente das obras de Marx, que nos possibilitou entender que o fenômeno religioso só pode ser adequadamente compreendido a partir das condições materiais (políticas e econômicas) nas quais os indivíduos estão inseridos, rematamos que dois fatores são determinantes para o reavivamento da religião, a saber: 1) o estranhamento humano no mundo do trabalho e 2) o estranhamento humano na dimensão política, ambos manifestantes da perda de si do homem e da criação de um mundo hostil aos indivíduos. Assim, a sociedade burguesa tem levado a um ressurgimento da religião como expressão de sua decadência humana. Desse modo, o que ocorre na sociedade contemporânea, quando falamos de um retorno do religioso, é um regresso dos sentimentos humanos que outrora foram a base para a origem das religiões e que hodiernamente são o fundamento para o reavivamento do fenômeno religioso. Assim, acreditamos ter inserido Marx no debate contemporâneo acerca da relação entre secularização e religião, sem, contudo, pretender esgotar o tema, fechando-o em uma posição cristalizada tomada como a verdade definitiva. O tema aqui abordado é bastante complexo. O que queremos é contribuir com o debate contemporâneo, inserindo novos elementos que possam nos ajudar a pensar o fenômeno religioso hoje.

Palavras-chave: Secularização. Retorno do Religioso. Estranhamento. Karl Marx.

ABSTRACT

The present research has the purpose of exposing, from the Marxian conceptual universe, more specifically from its theory of estrangement, the factors that contribute to the attenuation of the secularization and the consequent return of the religious in the contemporaneity. From an immanent reading of Marx's works, which allowed us to understand that the religious phenomena can only be adequately understood from the material (political and economic) conditions in which individuals are inserted, we point out that two factors are determining for the revival of religion, that is to say: 1) the human estrangement in the world of work and 2) the human estrangement in the political dimension, both are demonstrators of man's loss of selves and the creation of a hostile world to individuals. Thus, the bourgeois society has led to a resurgence of religion as an expression of its human decay. Thus, what happens in contemporary society, when we speak of a return of the religious, is a return of the human feelings that were once the basis for the origin of religions and which are now the foundation for the revival of the religious phenomenon. Thus, we believe we have inserted Marx into the contemporary debate on the relation between secularization and religion, without, however, pretending to exhaust the subject, closing it in a crystallized position taken as the definitive truth. The approached subject here is quite complex. What we want is to contribute to the contemporary debate, inserting new elements to help us thinking about the religious phenomenon today.

Keywords: Secularization. Return of the Religious. Strangeness. Karl Marx.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	CRÍTICA DA RELIGIÃO, SECULARIZAÇÃO E O RETORNO DO RELIGIOSO	19
2.1	A crítica moderna da religião e o processo de secularização	20
2.1.1	<i>Marx e a secularização moderna</i>	<i>33</i>
2.2	O retorno do religioso na contemporaneidade	40
2.2.1	<i>A perspectiva sócio-histórica</i>	<i>40</i>
2.2.1.1	<i>A racionalidade técnico-científica e sua falência</i>	<i>41</i>
2.2.1.2	<i>A mudança na percepção de Deus</i>	<i>46</i>
2.2.1.3	<i>A religião e a lógica mercadológico-empresarial</i>	<i>49</i>
2.2.2	<i>A perspectiva filosófica</i>	<i>51</i>
2.2.2.1	<i>Luc Ferry e a tese da transcendência na imanência</i>	<i>52</i>
2.2.2.2	<i>Vattimo: dissolução do pensamento metafísico e retorno da religião</i>	<i>56</i>
3	A RELIGIÃO EM MARX	62
3.1	Religião e condições materiais de existência	67
3.2	A religião como consciência invertida, como expressão da miséria real e como protesto	73
3.3	A religião como “ópio do povo”	76
3.4	Crítica da religião e emancipação	80
3.5	Um pensamento sistemático sobre a religião	88
4	PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A PARTIR DA TEORIA DO ESTRANHAMENTO	89
4.1	Alienação e estranhamento em Marx	91
4.2	Trabalho, alienação e estranhamento humano	95
4.2.1	<i>A alienação do trabalho como objetivação e auto-criação humana</i>	<i>96</i>
4.2.2	<i>O estranhamento do trabalho como perda-de-si do homem</i>	<i>102</i>
4.3	A política como estranhamento do ser social humano	106
4.4	Estranhamento e retorno do religioso	116
5	CONCLUSÃO	123
6	REFERÊNCIAS	128

1. INTRODUÇÃO

O processo de secularização foi desencadeado no século XVII e teve como característica principal a transformação das instituições e das ações humanas individuais, que passaram de uma fundamentação ancorada na esfera sagrada, transcendente, para uma legitimação em termos laicos, seculares. Como diz Taylor (2012, p. 159), a partir do século XVII e seguindo até nossos dias, “uma nova possibilidade surgiu gradualmente – uma concepção da vida social na qual o ‘secular’ era tudo o que havia [...] O secular era, em seu novo sentido, oposto a qualquer reivindicação feita em nome de algo transcendente a este mundo e seus interesses”.

Taylor procura, no entanto, em sua obra *A Secular Age* (2007) dar um sentido mais sistemático a essa ideia genérica de secularização, explicitando três sentidos que, embora com conotações distintas, encontram-se imbricados. Primeiramente, a secularização está relacionada às instituições da esfera pública, dentre elas o Estado. Em outros termos, nesse primeiro sentido, secularização significa a separação entre Estado e religião, o primeiro como instância reguladora máxima da esfera pública, a segunda sendo relegada à esfera privada. Nas palavras de Taylor (2010, p. 13),

[...] embora a organização política de todas as sociedades pré-modernas estivesse de algum modo conectada a, embasada em ou garantida por alguma fé em, ou compromisso com Deus, ou com alguma noção de realidade derradeira, o Estado ocidental moderno está livre dessa conexão. As igrejas encontram-se hoje separadas das estruturas políticas [...] A religião, ou a sua ausência, consiste em grande medida numa questão privada.

Essa secularização em termos de esfera pública, ou seja, do esvaziamento dos espaços coletivos (política, economia, cultura, educação etc.) da presença de Deus, é o que Peter Berger (1985, p. 119), por sua vez, denominou de *secularização objetiva*.

Num segundo sentido, Taylor fala de secularização como abandono das crenças, das convicções e práticas religiosas. Isso quer dizer que em nossa sociedade secularizada, as pessoas estão “se afastando de Deus e não mais frequentando a igreja” (TAYLOR, 2012, p. 15). Esse segundo sentido, Berger (1985, p. 119) denomina de *secularização subjetiva*.

É interessante destacar a aproximação das ideias de Charles Taylor e Peter Berger no que tange à secularização. Para reforçar essa aproximação, citamos Berger (1985, p. 119-120):

Não é difícil esboçar uma definição simples de secularização para nossos fins. Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos

religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle e influência: separação da igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo [...] mais ainda, subentende-se aqui que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem recurso às interpretações religiosas.

Contudo, ainda que exista uma aproximação entre os dois teóricos da secularização, Taylor se debruça sobre um terceiro sentido, não atentado por Berger, embora esse terceiro sentido esteja intimamente ligado aos dois anteriores. Ele diz respeito à mudança da postura dos indivíduos em relação à fé. “A mudança para a secularidade nesse sentido consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras...” (TAYLOR, 2010, p. 15).

Para os propósitos desta pesquisa, nos restringiremos, entretanto, aos sentidos objetivo e subjetivo da secularização. Isso porque, Marx, ao analisar a sociedade moderna e suas mudanças fundamentais em diversos âmbitos, inclusive o religioso, se aproxima dessas duas visões da secularização. Em primeiro lugar, ele destaca a secularização (embora não faça uso do termo) como separação entre Estado e religião (ver sua polêmica com Bruno Bauer acerca da questão judaica e com Arnold Ruge sobre a reforma social, por exemplo) e, em seguida, ele considera a relação dos indivíduos com a religião como um condicionamento das condições materiais de existência, as quais podem aproximar ou afastar os indivíduos das crenças e práticas religiosas.

Todavia, e isso é importante frisar, não há em Marx uma reflexão detida sobre o processo de secularização. Por isso nos referimos acima a uma *aproximação*, ou poderíamos nos referir a uma *assimilação*, da ideia moderna de secularização. Seria, portanto, mais conveniente afirmar que Marx assume a ideia moderna de secularização e a partir dela, tece sua crítica à sociedade que, segundo seu pensamento, seria o fundamento da religião. Tal ideia é patenteada em sua assertiva:

Consequentemente, a *tarefa da história*, depois que o *outro mundo da verdade* se desvaneceu, é estabelecer a *verdade deste mundo*. A *tarefa imediata da filosofia*, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas formas *não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada* (MARX, 2005, p. 146. Grifos do autor).

Uma questão, porém, com um grau de importância ainda maior para nosso tempo

e que está relacionada, negativamente, com a secularização, é o fenômeno do retorno do religioso na sociedade contemporânea.

O que podemos observar contemporaneamente é que a secularização não suprimiu a religião de modo completo, como muitos teóricos modernos pensavam. Esperava-se que a religião não tivesse mais sentido algum para os homens. Porém, quando o processo de secularização começou a se consolidar, a religião foi moldando-se a esse processo. Na medida em que ia perdendo espaço na esfera pública, ela procurou ocupar os meandros da vida privada dos indivíduos. Nesse sentido, não ocorreu propriamente um perecimento da religião, pois, de uma maneira conjuntural, ela sempre esteve presente na vida humana. Contudo, essa presença perdeu seu aparato institucional, ou seja, não era mais sentida pela aparência das instituições religiosas tradicionais (notadamente a Igreja Católica)¹. A presença da religião no mundo secularizado se fez sentir numa multiplicidade de formas religiosas particularizadas. Houve, assim, uma metamorfose da religião, ou seja, a secularização, em última análise, fomentou uma reorganização do fenômeno religioso, resultando numa difusão, numa expansão, da religião. É nesse sentido que falamos de um retorno do religioso hoje, ou seja, a religião (e/ou a religiosidade) passa a ocupar um espaço importante na vida particular dos indivíduos, moldando suas visões de mundo e seus comportamentos. Ao contrário do que se esperava, a secularização abriu espaço à proliferação de um grande número de manifestações e seitas religiosas.

Ao comentar a secularização, Peter Berger (1985, p. 119) afirma que esta foi alavancada por três fatores principais: 1) a *individualização*, a partir da qual a religião torna-se assunto privado e, desse modo, é algo que diz respeito às escolhas individuais; 2) o *pluralismo*, que é uma consequência da individualização e gera, por sua vez, uma proliferação das mais diversas formas de crenças religiosas; 3) a *situação de mercado*, à medida em que as religiões procuram, cada uma à sua maneira, agregar fiéis que comunguem de suas crenças. Esses três fatores reconfiguraram a forma como as pessoas se relacionavam com a religião e, sem dúvidas, deram um caráter secular a esse relacionamento. Porém, eles não puseram uma condição para a superação da religião. Ao contrário, constituíram um novo panorama da fé religiosa. Sob esse ponto de vista, a secularização representaria um enfraquecimento das instituições religiosas tradicionais, mas, em contrapartida, fortalece a religiosidade individual.

¹ Isso não significa dizer que as religiões tradicionais (cristianismo, católico e protestante, islamismo, judaísmo, entre outras) tenham perdido sua força e sua presença social. Podemos observar o crescimento dessas religiões em diversos segmentos. No entanto, o que testemunhamos de uma maneira geral é que os indivíduos acham-se mais propensos a vivenciar uma forma de religiosidade menos exigente, mais intimista, que, em muitos aspectos, não encontram nas religiões tradicionais.

Um novo quadro, portanto, da relação entre secularismo e religião se põe hoje. As manifestações religiosas têm crescido, se alastrado por diversas regiões do planeta e se diversificado. Algo mudou no curso do processo de secularização. O que testemunhamos hoje é um reavivamento do fenômeno religioso, ou como alguns autores preferem denominar, um “reencantamento do mundo”².

Assim como a questão da secularização, Marx também não se debruçou sobre a problemática do retorno do fenômeno religioso. E nem poderia. Em sua época, a secularização era saudada com um processo irresistível, como um acontecimento que apontava para o futuro, algo sem volta. Porém, como expomos acima, esse processo sofreu, e ainda sofre, um refluxo. Então, como pensar o retorno do religioso a partir de Marx? Observamos que no pensamento de Marx não há uma problematização explícita do processo de secularização e dessecularização. No entanto, existem elementos que nos permitem entrever, a partir de sua teoria, que esse fenômeno de retorno da religião era algo previsível e que, de certo modo, não se contrapunha à secularização. No caso da relação entre Estado e religião (a separação entre ambos constitui um dos sentidos da secularização, como vimos), Marx afirma que “a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado” (MARX, 2010, p. 38). Assim, em Marx, o processo de secularização se realizou de modo parcial, pois manteve vivo o elemento religioso na sociedade civil.

Nosso estudo sobre a religião em Marx, por conseguinte, se ancora em uma perspectiva diversa das leituras tradicionais, que se atém apenas no elemento da crítica da religião, sem procurar inserir a análise de Marx dentro de um quadro teórico mais amplo, qual seja, no exame crítico que a modernidade faz da religião na tentativa de sua superação. E, além disso, procuramos entender a religião como um elemento persistente na sociedade moderna, a ponto de se reinventar e se reavivar no seio dessa sociedade, o que se vislumbra nas entrelinhas dos textos marxianos.

O retorno do religioso é uma das manifestações mais notáveis de nossa época. Ele se revela na vida dos indivíduos através de uma busca espiritual que, na maioria dos casos, se dá na forma de uma espiritualidade difusa, sem qualquer vinculação com as religiões tradicionais. É “a era do espiritual fora da Igreja” (LECOMPTE, 2000, p. 11). Esse “reavivamento da fé” se revela ainda na esfera pública, na política, na mídia, na educação etc.,

² Entre outros autores, destacamos: PIERUCCI, Antônio Flavio. Reencantamento e dessecularização: a propósito ao auto-engano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, n. 49, 1997, pp. 99-119; MAFFESOLI, Michel. El reencantamiento del mundo. In: **Sociológica**. n. 48, 2002; MANDIANES, Manuel. Reencantamiento del mundo. In: **Sociedad y Utopía**. n. 8, 1996, pp. 137-148; MURDOCK, Graham. The re-enchancement of the world: religion and the transformations of modernity. In: HOOVER, Stewart. **Rethinking media, religion and culture**. London: Sage Publications, 2000.

o que significa que a religião tem extrapolado a esfera privada, opinando e participando diretamente (e em alguns casos de maneira indireta) de decisões políticas. Vejamos, por exemplo, “a crescente penetração de evangélicos na política nacional, a participação de atores religiosos na elaboração de projetos de lei, bem como a influência e interferência do discurso religioso em debates relacionados com questões de bioética e direitos sexuais e reprodutivos” (RANQUETAT JÚNIOR, 2009, p. 107). Todos os dias somos bombardeados pelo discurso religioso através de programas de rádio e televisão, pela mídia escrita e pela internet. Nas escolas, crianças e jovens são, quase que diariamente, instruídos nas mais diversas doutrinas, sem que seja dada, sequer, a oportunidade a essas crianças e jovens de optar por qualquer religião ou mesmo em não manter nenhuma crença em qualquer divindade. Em escala global, guerras, atentados, crimes, assassinatos, e uma série de atos violentos são cometidos diariamente por motivações religiosas, ou por outras motivações que tenham seus atos também justificados pela religião. Portanto, embora a religião não possua mais o poder hegemônico de moldar a vida social humana de uma maneira geral, nos últimos tempos tem ganhado espaço na esfera pública como forma de reafirmar a sua identidade religiosa frente à sociedade e às instituições seculares.

Ante tudo isso, não há como negar que, contrariando os prognósticos iluministas, a religião, o sagrado, tem ressurgido com muita força em nossa sociedade, é “o sentido humano do sagrado ou do divino, o desejo sepultado de certa transcendência que vem à tona assumindo formas estranhas e, notadamente, as de uma religiosidade mais ou menos irracional e polimorfa...” (LECOMPTE, 2000, p. 15). Portanto, a religião não foi posta fora ou à margem da vida dos indivíduos. Ela tem estado presente, de uma maneira cada vez mais forte e decisiva na vida das pessoas e, além disso, na esfera pública, deixando para trás seu exílio na esfera privada, para onde havia sido relegada com a emancipação política moderna.

Diante do exposto, a principal questão que se põe é: como explicar o retorno do religioso no mundo contemporâneo? Quais fatores políticos, sociais, econômicos, culturais, antropológicos, epistemológicos e, propriamente, religiosos, estão envolvidos nesse retorno?

Esse, portanto, é o nosso objeto de análise. Um objeto, como vimos, bastante atual, o que justifica a necessidade de ser estudado. Nosso referencial teórico será a filosofia de Karl Marx, embora Marx não tenha testemunhado esse retorno do religioso. Então, por que utilizar a filosofia de Marx como referencial teórico?

Além do que já expusemos nesta introdução, a saber, que no pensamento de Marx existem elementos que nos permitem divisar que o fenômeno de retorno da religião era algo previsível e que, de certo modo, não se contrapõe à secularização, entendemos que o retorno

do religioso se elucida não por questões internas ao próprio fenômeno religioso ou por uma questão estritamente antropológica, que busca numa pretensa essência humana o desejo pelo sagrado. Na nossa perspectiva, o “reencantamento religioso do mundo” se explica pelo modo como a sociedade se ordena contemporaneamente, pelo modo como o homem se encontra nessa sociedade, com as crises que a assolam e com a forma de racionalidade que nela se instaurou. Acreditamos que um dos pensadores que melhor nos permite compreender e desvelar a forma estruturante da sociedade hodierna é Marx.

A sociedade analisada por Marx, no entanto, é bem diversa da sociedade contemporânea. Além disso, o homem hodierno é outro homem, com novos anseios, problemas e perspectivas diversos. Nesse sentido, a crítica de Marx à religião não estaria superada, ultrapassada? Ela serve para uma análise séria do fenômeno religioso em nossos dias?

O pensamento de Marx foi capaz de se estender sobre os mais diversos processos históricos, sobre os vários aspectos da vida social humana. Sua teoria desvelou elementos da vida material humana que permaneciam obscuros aos próprios indivíduos, mas que, no entanto, condicionavam suas existências. Esses elementos ainda permeiam a sociedade contemporânea. O estranhamento, o fetichismo, a reificação, a expropriação do trabalho, a fragmentação da vida humana etc., permanecem vivos, cheios de vigor, em nossos dias. É a barbaridade do sistema capitalista que torna imprescindível entendermos Marx, reavivar seu pensamento, pensarmos junto com ele as condições sociais hodiernas. Assim sendo, como salienta Jorge Nóvoa (2007, p. 8), “nada mais justo [...] do que persistir no aprofundamento e atualização de análises elaboradas por este grande pensador, estendendo o espectro de sua crítica totalizante aos vários aspectos parciais dos processos históricos incessantes e diversificados, que não param de trazer novos elementos ao observador atento”. E nas palavras de Virgínia Fontes (2007, p. 14), “Marx é incontornável enquanto houver capitalismo. É incontornável para compreendermos o mundo no qual vivemos e para lutar contra a ordem do capital, ordem que procuram nos inculcar em corações e mentes, que configura corpos torturados e nos bloqueia a humanidade plena”.

Embora cientes de que o cenário sócio-político e antropológico atual é bem diferente do existente no século XIX, sabemos que as percepções de Marx sobre o estranhamento humano, as situações críticas desencadeadas pelas contradições do capital, persistem hoje, nos primeiros decênios do século XXI. Isso porque a base estrutural que sustenta e ordena a sociedade contemporânea é, essencialmente, a mesma do século em que Marx viveu, reconfiguradas apenas as suas manifestações fenomênicas. Desse modo, o mundo

que cria a religião, que faz desta algo socialmente necessário, é o mundo da negação do homem, do estranhamento generalizado, das crises. É nesse sentido que as considerações de Marx sobre a religião se tornam atuais, pois o mundo que cria a necessidade atual da religião é o mesmo mundo inumano desvelado por ele.

O conceito chave que embasará nossa análise é o de estranhamento (*Entfremdung*). A questão do estranhamento pode ser considerada o centro das preocupações de Marx com relação ao homem e suas condições materiais de existência. De um ponto de vista mais sistêmico, o estranhamento ocorre num nível histórico e outro ontológico (Cf. SILVEIRA, 1989, p. 42). O primeiro se dá mediante a gênese e evolução do sistema capitalista, especificamente na inserção do trabalhador nas condições de produção que se fundam nesse sistema. É o estranhamento que ocorre na atividade produtiva e no objeto resultante dessa atividade. No nível ontológico, o estranhamento atinge o homem em sua natureza, ou seja, estranha-o no que ele tem de mais essencial, em sua subjetividade e em sua dimensão social, na medida em que estranha os indivíduos de sua consciência genérica. Nesse sentido, a teoria de Marx sobre o estranhamento possui hoje, mais do que nunca, uma relevância social fundamental devido ao modo desumano como o capital subjugou os indivíduos. Este é um problema que atinge efetivamente a vida humana. Assim, tematizar o estranhamento, tomando-o como base conceitual de compreensão do objeto em questão nesta pesquisa, é desvelar as raízes de um dos principais dilemas contemporâneos.

Partiremos, por conseguinte, de uma leitura imanente das obras marxianas, das contradições sistêmicas do mundo do trabalho e da política. Tal leitura nos servirá de base conceitual para nos debruçarmos sobre a problemática proposta na pesquisa. Mais do que uma leitura exegética, no entanto, que poderia nos levar a reduzir a vitalidade do pensamento de Marx a um “textualismo”, pretendemos enfrentar, conceitual e sistematicamente, uma questão determinante para a sociedade contemporânea. Nossa intenção, portanto, com a leitura de Marx, não é, tão somente, sistematizar e explicitar as suas considerações sobre a religião, que entendemos como necessária e relevante, mas, além disso, utilizar o arcabouço conceitual marxiano para entendermos o fenômeno do reavivamento da religião, sabendo que suas ideias não podem ser deslocadas do conjunto da sua obra e das pretensões que ele traçou para formular seu *corpus* teórico.

A leitura das obras de Marx, tendo o estranhamento como conceito chave, nos possibilitou comprovar que a utilização de tal conceito é relevante e eficaz para os propósitos da nossa pesquisa. A religião, enquanto fenômeno social, não escapa à lógica sistêmica do

capital e este, por sua vez, só pode constituir-se como tal aprisionando os indivíduos na cadeia do estranhamento.

Diante disso, o objetivo da nossa pesquisa é apresentar os fatores que fomentam o retorno do religioso na sociedade contemporânea a partir de Marx. Contudo, não temos a pretensão de esgotar o assunto, fechá-lo em uma posição cristalizada tomada como a verdade definitiva. O tema aqui abordado é bastante complexo. O que queremos é contribuir com o debate contemporâneo, inserindo novos elementos que possam nos ajudar a pensar o fenômeno religioso hoje.

No intuito de melhor desenvolver a pesquisa e apresentá-la, dividimos o trabalho em três partes. No primeiro capítulo situamos o problema em pauta, ou seja, tematizamos a questão da secularização e retorno do religioso. Antes, porém, de adentrarmos especificamente nessa questão, expomos a moderna crítica da religião, desde o período iluminista, passando pelo pensamento neohegeliano de esquerda. Com isso, apresentamos a fundamentação teórica que embasou o processo de secularização na modernidade. Em seguida, mostramos como essa moderna crítica da religião encontrou eco no pensamento de Marx, na medida em que ele assimilou a ideia de secularização e, de modo indireto, a partir dela, lança as bases de suas considerações sobre a religião. Apresentamos, por fim, as principais teorias que procuram entender o fenômeno do retorno do religioso. Primeiramente, expomos a perspectiva sócio-histórica, a partir de três fatores, a saber: 1) a racionalidade técnico-científica e a sua falência, tendo em vista que atualmente essa racionalidade, que se forjou com todo vigor na modernidade, tem demonstrado sinais de um recrudescimento. Seus ideais não foram, em muitos aspectos, satisfatoriamente realizados, gerando no homem um descontentamento e um sentimento de desamparo, de caos, de falta de sentido. 2) a atual mudança na percepção de Deus, principalmente após as duas grandes guerras mundiais, em especial com os ataques nucleares e o aniquilamento em massa de populações étnicas em campos de extermínio. A ideia tradicional de Deus não se sustentava mais ante tamanhas atrocidades. 3) a lógica mercadológico-empresarial que fomenta o avanço das religiões no mundo atual, tendo em vista que os religiosos souberam incrementar as técnicas de mercado no crescimento de suas igrejas, assemelhando-se, assim, às grandes corporações modernas. Estes três fatores estão mais ligados à facticidade empírica. No entanto, algumas teorias sobre o retorno do religioso partem de uma perspectiva filosófica. Nesse sentido, após a exposição dos fatores sócio-históricos, apresentamos o ponto de vista filosófico, notadamente no pensamento de dois filósofos contemporâneos que trabalham a problemática religiosa na sociedade atual, quais sejam: Luc Ferry, com sua tese da transcendência na imanência, e

Gianni Vattimo, com a ideia do *niilismo* como a autêntica experiência religiosa. Com isso, acreditamos ter situado nosso problema de fundo, tanto empírica quanto teoricamente.

No segundo capítulo abordamos a religião no pensamento de Marx, procurando mostrar que a questão religiosa não se explica em si mesma, mas está estreitamente relacionada com as questões políticas, sociais e econômicas. Com isso, lançamos as bases para o terceiro capítulo, no qual apresentamos, a partir do lineamento teórico de Marx, os fatores que, do nosso ponto de vista, condicionam o retorno do religioso na contemporaneidade, quais sejam: 1) o estranhamento humano no trabalho e 2) o estranhamento humano na política, ambos representando a perda de si do homem e a constituição de uma existência hostil com a consequente sujeição dos indivíduos ao domínio do mundo material. Esses fatores têm levado a um ressurgimento da religião como expressão de uma sociedade decadente.

Como consequência desses fatores expostos a partir do pensamento marxiano, temos a seguinte hipótese: o homem contemporâneo aflorou um sentimento de medo, de desamparo, de incompreensão da sua situação no mundo. Conforme uma vasta tradição de antropólogos, filósofos, sociólogos, psicanalistas, entre outros, estes sentimentos são a origem e o fundamento da religiosidade humana (e, consequentemente, das religiões que se instituíram). Tendo em vista que a religião dá ao homem uma compreensão de mundo, explica-lhe de modo sistemático, organizado o que lhe escapa ao entendimento, tranquilizando seu medo, pois lhe garante a segurança de Deus, ela configura-se, contemporaneamente, como uma fuga, como um amparo ao homem. Isso ocorre desde os primeiros grupos humanos, desde as primeiras formas de civilização, quando os homens se defrontavam com as intempéries da natureza. Portanto, o que ocorre na sociedade contemporânea, quando falamos de um reavivamento religioso do mundo, é um retorno dos sentimentos humanos que outrora foram a base para a origem das religiões e que hodiernamente são o fundamento para a volta do fenômeno religioso. Daí ser necessário um estudo das condições materiais que forjam nos homens a necessidade da religião. Marx traz, em suas obras, os elementos para esse estudo.

Desse modo, inserimos Marx no debate contemporâneo sobre o fenômeno religioso, não como tentativa de expor uma superioridade de seu pensamento sobre os autores atuais, mas no intuito de contribuir com o debate, ampliando os horizontes da pesquisa sobre o retorno do religioso. É necessária, para tanto, uma leitura atenta, cuidadosa, séria, do pensamento de Marx, pois o mesmo nos fornece uma reflexão profunda sobre as raízes materiais, sociais, dos diversos complexos que constituem a vida humana, que formam a totalidade na qual existimos.

2. CRÍTICA DA RELIGIÃO, SECULARIZAÇÃO E O RETORNO DO RELIGIOSO.

O debate hodierno sobre a questão do retorno do religioso gira em torno de um duplo processo: 1) a “saída da religião”, ou seja, um enfraquecimento das religiões tradicionais; 2) uma individualização da crença, isto é, uma pluriformidade de crenças causada por uma fé cada vez mais particularizada.

De uma maneira geral, o enfraquecimento das religiões tradicionais significa o fim de uma visão de mundo heterônoma, ou seja, de um modo de entender e explicitar a realidade fundado na religião enquanto expressão do divino, do sagrado, externa a essa realidade, pois, embora as religiões sejam histórica e socialmente estabelecidas, seu conteúdo, seus dogmas, suas bases conceituais, abstraem das condições históricas e sociais. É nesse sentido que falamos de heteronomia. Portanto, a religião não mais impregna todos os setores da vida humana, seja sua vida pública ou privada. No entanto, abriu-se espaço para o universo das crenças religiosas, para o religioso enquanto aspiração a um absoluto, a uma busca de sentido para a existência, especialmente diante das adversidades. É nesse sentido que a tese do retorno do religioso adquire relevância, tendo em vista que a dimensão religiosa do homem está longe de desaparecer na contemporaneidade.

Todavia, de certo modo, as religiões tradicionais continuam tendo o seu vigor. Embora tenhamos nos referido acima sobre o seu enfraquecimento, este é notado em comparação com algumas décadas atrás e, ainda mais, aos séculos anteriores, onde as religiões tinham prevalência em diversos setores da vida humana. Hoje muitos indivíduos já não pautam suas decisões, ações ou pensamentos tendo como base as crenças religiosas. Porém, as religiões ainda tentam, e em muitos casos conseguem, influenciar os debates públicos com seus posicionamentos dogmáticos.

Quando falamos de retorno do religioso, é preciso esclarecer que esse fenômeno pode ser analisado sob dois prismas, a saber, na perspectiva da factualidade sócio-histórica e na perspectiva filosófica. Neste capítulo analisaremos os dois prismas.

Todavia, antes de adentrarmos nas perspectivas sócio-histórica e filosófica, explicitaremos, de modo genérico, a moderna crítica filosófica da religião, que, juntamente com os avanços da ciência e da técnica, propiciaram o que Max Weber denominou de desencantamento do mundo e o que hoje compreendemos como secularização. Mostraremos ainda como Marx assimila a ideia moderna de secularização e lhe dá uma nova compreensão com base no conceito de emancipação humana.

2.1 A crítica moderna da religião e o processo de secularização.

O retorno da religião que marca a contemporaneidade contradiz as prospecções de pensadores modernos que asseveravam o enfraquecimento e até mesmo o fim das religiões com o progresso da razão, da ciência e da técnica. O homem moderno, que se via como senhor de si, não sentia a necessidade de um ser extramundano que desse sentido à sua existência, que fosse a causa, a razão, da sua vida. Esse longo processo de conquista de autonomia forjou o modo como nos compreendemos hoje, homens da razão, dos negócios “terrenos”. No campo da política foi instituído o Estado laico, politicamente emancipado, um Estado no qual o cidadão sobressaia ao ser religioso do homem, a liberdade e a igualdade terrenas têm maior importância e urgência do que a “liberdade dos filhos de Deus”, alcançada na vida eterna. Enfim, a religião passou a ser vista como um empecilho ao desenvolvimento da humanidade, como algo de seres primitivos, dessintonizados com o seu tempo. Já não mais poderia se admitir que a religião estivesse no primeiro plano da vida humana. Caso o homem quisesse cultuar seus deuses, participar de assembleias religiosas, que ele o fizesse como assunto estritamente privado, mas que seus valores e crenças religiosas não interferissem na convivência com os demais, nem fosse motivo para qualquer forma de segregação ou fundamento para atos violentos.

O limiar dessa nova forma de conceber o papel do homem no mundo e sua relação com a religião foi o iluminismo, um movimento de ideias que afetou decisivamente os diversos campos da vida humana: o político, o social, o econômico, o cultural, o filosófico, entre outros. A ideia fundamental do iluminismo era a de que a vida humana deveria assentar-se nas luzes da razão, ou seja, que a razão, e todas as suas prerrogativas, fosse a legitimadora de todas as ações e pensamentos humanos. Nenhum ser extramundano, fora da realidade humana, deveria ditar, heteronomamente, o modo como os indivíduos deveriam agir, mas apenas a sua razão autônoma.

O iluminismo afetou profundamente a consciência religiosa do povo europeu do século XVII e, conseqüentemente, reverberou, ao mesmo tempo e com a mesma intensidade, na vida política e social. Há um triunfo do espírito racionalista que trouxe consigo o sentimento de impossibilidade de manter as superstições, as crenças, os dogmas, das eras precedentes. Desse modo, se enfraquecia a cultura que estava habituada a identificar a história do mundo com a história judaico-cristã ante o rápido avanço da experiência sempre mais numerosa e precisa da observação científica.

Esse enfraquecimento do cristianismo não significou, no entanto, o fim da cultura

e do pensamento religioso.

[...] é claro que a pura e simples defesa das rígidas posições dogmáticas ficava sempre mais difícil. Isso não significa que se abolisse na cultura da época o interesse pelos problemas religiosos [...] eles, porém, tendiam a assumir formas novas, visando conciliar a religião com a nova visão da ciência e da filosofia (GEYMONAT, 1975, p. 24. Tradução nossa).

É importante destacar que, nesse período, procurou-se uma forma de convivência tolerante entre as religiões, o que alguns escritos filosóficos o demonstram, como a *Primeira Carta sobre a Tolerância* (1689), de John Locke, e o *Tratado sobre a Tolerância* (1763), de Voltaire. Todavia, essa apregoada tolerância figurava, por sua vez, como uma oposição ao princípio católico da autoridade. Sem dúvidas, a Igreja Católica representava o que havia de mais reacionário, de mais dogmático, de mais obscuro, em termos religiosos e, portanto, o maior adversário dos avanços modernos. Contra a Igreja Católica uniram-se não apenas cientistas e filósofos, mas também religiosos protestantes e a burguesia em ascensão. Diversos motivos confluíram para promover essa aliança, desde aspectos históricos a condições sócio-culturais, todos tentando abolir a dogmática católica. Em torno disso, uma certeza gravitava, qual seja, que o inimigo mais perigoso do conhecimento verdadeiro é o dogma, é este que ataca a consciência humana em seu núcleo mais íntimo, impedindo-a de alcançar o saber verdadeiro.

Contudo, embora houvesse a referida aliança entre o protestantismo e o pensamento racionalista como forma de reagir ao poder da Igreja Católica, logo veio à tona a incompatibilidade de pensamento entre o cristianismo protestante, que em última instância mantinha a mesma concepção de Deus do cristianismo católico, as mesmas verdades dogmáticas, advindas da tradição judaico-cristã, e o racionalismo:

Em um exame mais profundo, o Deus que, de diversos pontos de vista, Spinoza, Descartes, Locke, Leibniz e os platônicos de Cambridge haviam definido, não poderia não resultar diverso daquele de toda a tradição judaico-cristã, patentemente antropomórfico, caprichoso, vingativo, ciumento, frequentemente injusto e, contudo, sempre acompanhado de um secular amontoado de superstições populares (GEYMONAT, 1975, p. 28. Tradução nossa).

O pensamento iluminista mostrava-se, por conseguinte, sempre mais incompatível, contrário, aos dogmas religiosos. Toda e qualquer coisa que não viesse a ser atestado pela razão, que contradissesse a experiência sensível, o saber científico, era rechaçado como parte não integrante de um livre pensar, autônomo, único, segundo os iluministas, capaz de emancipar o homem.

Entre os séculos XVII e XVIII a admiração pelo desenvolvimento das ciências e, em particular por Newton, era imensa, assim como era vivíssimo o interesse pelas descobertas geográficas e pelas novas culturas que se vinha a saber existentes desde os tempos antigos (como a chinesa). Próprio dessa admiração pela razão, tornava-se sempre mais difícil aceitar sem conflitos uma religião como a cristã que, também nas confissões reformadas, estava repleta de superstições nascidas em séculos bárbaros. As descobertas astronômicas e geográficas removeram toda a autoridade científica da Bíblia; as descobertas geográficas tolheram inexoravelmente toda autoridade moral. A velha fórmula escolástica, segundo a qual era verdadeiro “*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*”, estava manifestamente insustentável quando o *ubique* era extenso ao infinito; quando o *semper* não era mais os cinco mil anos bíblicos do dia da criação, mas milhões de anos, como a geologia demonstrara; quando os *omnes* não eram mais apenas os cristãos, mas os turcos e os árabes, que tiveram consciência da mensagem evangélica, mas a rejeitaram, mas também os civilizados chineses ou os aborígenes americanos, africanos e australianos [...] Como conciliar com a ideia de um Deus justo o dogma segundo o qual quem não acreditasse em Cristo estaria condenado, quando era evidente que a grande maioria da humanidade não poderia o ter conhecido? Os velhos dogmas, sejam católicos ou protestantes, sobre o pecado original, sobre a salvação e sobre a condenação, não poderiam deixar de aparecer – a um número sempre maior de pessoas – substancialmente incompatíveis com a ideia de um Deus justo e racional, isso com a mesma razão. (GEYMONAT, 1975, p. 28. Tradução nossa. Grifos do autor).

O pensamento iluminista, desse modo, conseguia enfraquecer as pretensões da teologia em ser um saber de primeira ordem, deslocando a questão filosófica de Deus para o mundo. Havia uma efervescente ebulição filosófica e científica. Contudo, os intelectuais dessa época não eram apenas autores de grandes tratados teóricos, mas homens práticos, engajados no cotidiano, na vida social e política, autores e atores da cultura. “A razão cujo testemunho invoca não é mais a encarnação neste mundo do entendimento de Deus; é o poder crítico [...] que se interessa por todas as atividades sociais”, que contesta um mau processo, que critica as doutrinas passadas e que, simultaneamente, descreve “a maneira de construir um barco ou uma casa” (CHÂTELET, 1974, p. 15). Era uma época de cidadãos atuantes e, ao mesmo tempo, de homens de reflexão, que se constituíam distantes da crença religiosa.

Podemos dizer que a marca registrada do iluminismo é a ideia do *esclarecimento* (*Aufklärung*), do pensamento autônomo. A conquista de um pensamento esclarecido foi bem definida por Immanuel Kant em seu texto intitulado *Was ist Aufklärung?* (1784). Para Kant, o esclarecimento (ou o espírito do iluminismo) significa:

[...] a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de

decisão e coragem se *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere Aude!* Tem coragem de fazer uso do teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*“Aufklärung”*] (KANT, 1985, p. 100. Grifos do autor).

O esclarecimento era o grito de rebeldia contra as cadeias do dogmatismo religioso, contra toda e qualquer forma de heteronomia, que pusesse o homem sob o jugo de qualquer poder externo a ele. De uma maneira geral, esse esclarecimento, essa emancipação do saber, essa ousadia em conhecer (*sapere aude*) marcou o iluminismo e estabeleceu claramente uma postura antirreligiosa, pois se via na religião explicitamente o espírito do dogmatismo, esse grilhão que mantém os homens numa perpétua menoridade (Cf. KANT, 1985, p. 102).

A *liberdade*, consoante Kant, era a condição para o esclarecimento. E em que consiste essa liberdade? Consiste em “fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões” (KANT, 1985, p. 104. Grifos do autor). Portanto, somente o uso livre e público da razão pode realizar o esclarecimento e esse é o convite que todos os filósofos iluministas fazem à humanidade.

Como fica patente, havia uma clara rejeição de toda e qualquer forma de dogmatismo, de um pensamento tutelado. Rejeitava-se a religião, bem como as abstrações intelectuais e o idealismo metafísico. Nesse sentido, os iluministas foram, também, críticos da filosofia racionalista do século XVII, críticos de Descartes, de Leibniz, de Malebranche, embora reconhecessem a dívida para com eles. Podemos, por exemplo, observar no *Discurso Preliminar da Enciclopédia* que D’Alembert elogia Descartes, pois ele “pelo menos ousou mostrar aos bons espíritos como sacudir o jugo da escolástica, da opinião, da autoridade, numa só palavra, dos preconceitos e da barbárie” (D’ALEMBERT, 2009, online. Tradução nossa.). Mas, ao mesmo tempo que elogia Descartes, que assume o seu gosto pelo raciocínio, pela busca da evidência intelectual e, “sobretudo, a audácia de exercer livremente seu juízo e de levar a toda parte o espírito da dúvida metódica” (D’ALEMBERT, 2009, online. Tradução nossa.), a filosofia iluminista emancipava-se do cartesianismo. Assim, fica claro que o racionalismo assumido pelos iluministas, fundado nos estudos dos fatos e repudiando as construções de sistemas abstratos, rompia com o racionalismo do século precedente. A grande diferença, portanto, entre o racionalismo iluminista e o racionalismo cartesiano é que, enquanto este se fundava no idealismo e na metafísica, aquele se assentava na empiria e na experimentação científica. Esta nova perspectiva racionalista irá determinar os estudos dos iluministas sobre a natureza, o homem, a moral, a política, entre outros.

No que tange ao estudo da natureza, os iluministas asseveram que a realidade

natural possui leis próprias, o que os leva a rejeitar toda consideração providencialista acerca da natureza. A liberdade humana, assim, se adquire através do conhecimento dessas leis. Como diz Louis Jaucourt (2009, online. Tradução nossa.), autor iluminista e um dos colaboradores da Enciclopédia de Diderot e D'Alembert, “o primeiro estado que o homem adquire através da natureza, e que é a mais preciosa de todas as coisas, é o estado de liberdade [...]; naturalmente, todos os homens nascem livres, isto é, eles não estão sujeitos ao poder de um mestre e ninguém tem o direito de propriedade sobre eles”. Desse modo, a vida natural do homem se afastava de toda influência religiosa e apoiava-se, exclusivamente, sobre fatos observáveis e sobre os princípios experimentais da física. O religioso, por sua vez, observava a natureza e asseverava que ela emanara das mãos do criador. Contrariamente ao pensamento iluminista, o pensamento religioso limita a liberdade humana à concordância com a vontade divina, ou seja, com as intenções que Deus poderia ter tido ao criar os seres vivos.

Os iluministas, nesse ínterim, não deixavam espaço para que na natureza haja o acaso ou a providência divina. A natureza é ela mesma, em sua materialidade. Ela é capaz de proceder por si mesma, em uma sucessão infinita de combinações possíveis. É a vida engendrando vida.

Quanto ao estudo do homem, os iluministas, em um primeiro momento, procuravam livrá-lo do dualismo religioso entre corpo e alma e compreendê-lo a partir de um monismo sensualista. O homem nada mais é do que um ser de sensações. Essa era, por exemplo, a perspectiva de Condillac, para quem o homem é o conjunto das sensações presentes e das sensações conservadas. Afirma ele no seu *Tratado das Sensações* (1754):

Perceber ou sentir essas duas sensações é a mesma coisa: ora esse sentimento toma o nome de *sensação*, assim que a impressão se faz atualmente sobre os nossos sentidos, ora toma o nome de *memória*, assim que esta sensação que não se faz atualmente se nos oferece como uma sensação que se fez. A memória não é, pois, mais do que a sensação transformada (CONDILLAC, 1984a, p. 49).

A partir daí ocorre uma guinada antropológica, na qual o homem perde sua aura celestial e assume a couraça da sensibilidade, da corporeidade. Essa guinada antropológica trouxe consigo uma reviravolta no campo da epistemologia, entendendo-se agora que todo conhecimento só pode ser adquirido pela combinação das sensações. Condillac (1984a, p. 45), ainda no seu *Tratado das Sensações*, confirma essa nova perspectiva, afirmando que “todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades vêm dos sentidos, ou para falar mais exatamente, das sensações”. Desse modo, assim como o homem, a problemática do conhecimento emancipa-se com relação à religião e à metafísica, restando a pura relação entre

um sujeito sensível e um objeto igualmente sensível. Apenas nesta perspectiva é possível formar um saber sistemático e rigoroso. “Concluamos, portanto, que não podemos formar verdadeiros sistemas senão nos casos dos quais temos observações suficientes para perceber o encadeamento dos fenômenos [...] Tudo consiste, portanto, [...] em explicar os fatos pelos fatos” (CONDILLAC, 1984b, p. 37-38).

Essa guinada ao homem como ser de sensações terá, além do campo epistemológico, como acabamos de ver, fortes implicações nos campos da moral e da política. Aqui o homem tornara-se senhor de si, o único capaz de criar as condições de sua felicidade e realização integral. “Para o pensamento iluminista, o progresso do conhecimento era inseparável da libertação dos espíritos no exercício da razão, que tornava manifesta a necessidade de mudanças sociais e políticas” (PATY, 2005, p. 34).

Tornavam-se, portanto, cada vez mais insustentáveis, diante das novas descobertas científicas, nos campos da astronomia, geologia, geografia, antropologia etc., os dogmas religiosos. A humanidade caminhava a passos largos para a secularização, onde a religião não teria mais o poder absoluto para determinar os princípios da vida humana. As descobertas, os desenvolvimentos conceituais iluministas, chocavam-se com o que pensava e ditava a Igreja. De forma contundente, o pensamento filosófico contribuiu para que esse processo de secularização, fosse, inicialmente, através do racionalismo, idealista ou empirista, e pouco tempo depois, através do materialismo, se consolidando. Diversos pensadores teceram ferrenhas críticas à religião estabelecida. Os filósofos “se chocaram contra um poder repressivo que pretendia constrangê-los ao silêncio [...] e a uma ideologia que se aferrava a sistemas metafísicos caducos ou a uma interpretação literal da revelação” (CHÂTELET, 1974, p. 103).

Dentre os diversos pensadores iluministas franceses, Pierre Bayle, juntamente com Jean Meslier, foram os primeiros a se insurgir contra o dogmatismo religioso no século XVII, vindo a ser, inclusive, referências para os pensadores materialistas dos séculos seguintes.

Jean Meslier pouco escreveu. Sabe-se que ele foi um sacerdote católico que viveu no início do século XVIII e que defendeu o ateísmo como forma de construir uma sociedade mais justa e harmônica, tendo em vista que todas as religiões do mundo, com suas divindades, não passavam de uma falsidade e vanidade. Na concepção de Meslier, a existência da religião, da crença, era fruto da falta de bom senso entre os homens. Como consequência, a superstição domina a vida comum. No entanto, ao contrário do que as pessoas consideram, as crenças religiosas não passam de “suposições perigosas, concebidas na ignorância, propagadas pelo

entusiasmo ou má intenção, adotadas pela tímida credulidade, preservada pelo hábito, que nunca raciocina e reverenciadas apenas porque não são compreendidas” (MESLIER, 2006, p. 7. Tradução nossa.).

A religião, portanto, nutre-se da ignorância, da falta de conhecimento dos homens. O indivíduo que é possuidor do menor conhecimento, capaz de usar o bem senso e refletir sobre a existência, percebe que os dogmas religiosos carecem de fundamento sólido e

Que toda a religião é apenas um castelo no ar; que a Teologia é apenas ignorância de causas naturais reduzidas a um sistema; que é apenas um longo tecido de quimeras e contradições; que apresenta a todas as diferentes nações da terra apenas romances destituídos de probabilidade (MESLIER, 2006, p. 8. Tradução nossa.).

Conforme relata Voltaire, a crítica de Meslier à religião teve como uma de suas motivações sua indignação com as injustiças e opressões cometidas contra os camponeses (Meslier viveu em uma aldeia camponesa). Nas palavras de Voltaire (2006, p. 3):

O padre Meslier era um rígido partidário da justiça, e às vezes seu zelo ia um pouco longe demais. Tendo o senhor de sua aldeia, A. de Touilly, maltratado alguns camponeses, ele se recusou a orar por ele em seu serviço. M. de Mailly, arcebispo de Reims, diante do qual o caso foi levado, condenou-o. Mas no domingo que se seguiu a essa decisão, o abade Meslier estava em seu púlpito e reclamou da sentença do cardeal. "Isto é", disse ele, "o destino geral do padre pobre do país, os Arcebispos, que são grandes senhores, os desprezam e não os escutam. Portanto, oremos pelo senhor deste lugar. Vamos orar por Antoine de Touilly, que ele possa ser convertido e conceda a graça para que ele não possa erradicar os pobres e despojar os órfãos" (Tradução nossa).

Nesse sentido, o pensamento de Meslier pode ser sintetizado “no ideal de uma sociedade fundamentada no ateísmo e na propriedade coletiva da terra” (PIVA, 2005, p. 102). É dele a ideia segundo a qual todas as angústias que afligem o homem só serão dissipadas quando o último rei for estrangulado nas tripas do último padre (THROWER, 1971, p. 106).

Como se pode observar, portanto, o ateísmo de Meslier foi alimentado por sua insatisfação com a religião, em particular com a religião cristã católica. Para ele, a religião é um artifício humano, espaço de aproveitadores e um excelente meio de dominação para os reis. Desse modo, uma nação, um Estado, deve tornar-se secular, laico, ateu, se pretender, realmente, tornar-se uma nação livre.

Além da religião institucionalizada, incomodava a Meslier a ideia de Deus propagada pelo cristianismo. Ele não aceitava a ideia segundo a qual o universo fora criado por Deus e este mesmo Deus é quem conduz a existência humana e ordena o mundo natural.

Deus, na verdade, pensava Meslier, não passava de uma ideia vaga desmentida pelos fatos, mas que os homens a mantêm viva, continuamente, devido ao medo e ao respeito irracional que esse medo acarreta.

A ignorância invencível em que são mantidos a este respeito, longe de desencorajá-los, só excita sua curiosidade; em vez de colocá-los em guarda contra a sua imaginação, torna-os positivos, dogmáticos, imperiosos, e os leva a discutir com todos aqueles que se opõem às dúvidas e aos devaneios que seus cérebros criaram (MESLIER, 2006, p. 8. Tradução nossa.).

Com essas ideias, Meslier é considerado pelos historiadores da filosofia o primeiro ateu e crítico da religião na modernidade, tendo em vista que suas ideias foram escritas antes mesmo de pensadores como Voltaire, Diderot, Montesquieu, entre outros, entusiasmando esses críticos da religião.

Pierre Bayle, por sua vez, defendia que os dogmas professados pelas religiões, ao longo da história, foram motivos para os mais diversos, violentos e massacrantes conflitos. As religiões segregam os indivíduos, fazendo-os viver uma fantasia que em nada lhes engrandece, ao contrário, apenas os tornam tacanhos e presos a superstições. Quanto a estas, Bayle afirma que são fruto do fanatismo religioso e faz referência a diversos reis cristãos, que eram bastante piedosos, mas que se entregaram a sangrentas guerras, bem como a própria Igreja, que, enquanto guardiã da mensagem de Deus e mediadora entre este e os homens, se prestou a práticas desprezíveis ao longo de sua história, como guerras, golpes de Estado e assassinatos. Isso demonstra, para Bayle, que a honra de uma pessoa ou instituição não depende, de modo algum, da religião. Sendo assim, os homens não precisam da religião para serem bons. Ao contrário, as boas ações de um ateu parecem a Bayle mais meritórias do que as ações dos crentes, tendo em vista que estes agem esperando serem recompensados por Deus com a vida eterna.

Sendo assim, não é preciso considerar como um escandaloso Paradoxo, mas antes como uma coisa bastante provável, que pessoas sem Religião sejam mais propensas aos bons costumes pelas causas do temperamento acompanhadas do amor pelos elogios, e sustentadas pelo medo da desonra, do que outras pessoas levadas pelo instinto da consciência (BAYLE, 2009, p. 109).

Ao contrário dos que acham um escândalo considerar um ateu moral, Bayle coloca que “o escândalo deveria ser muito maior quando se vê tantas pessoas persuadidas das verdades da Religião e mergulhadas no crime” (BAYLE, 2009, p. 109). Não é, portanto, um absurdo considerar ateus, filósofos, pessoas irreligiosas, como pessoas morais, pois estas têm

motivos nobres para agirem, motivos que não precisam fundar-se numa divindade qualquer. Ao contrário, contudo, os homens religiosos, em muitas ocasiões, agem motivados por interesses próprios, sejam eles a glória, o medo da morte e da infâmia, o desejo de assumir cargos etc. “O mundo está cheio de pessoas que acham melhor cometer um pecado a desagradar um Príncipe que arruíne sua fortuna” (BAYLE, 2009, p. 109).

Para Bayle, o homem deveria, portanto, renunciar as crenças religiosas, e isso não lhe causaria mal algum. Tais crenças assentam-se num senso comum que ganha força e legitimação apenas pelo tempo e pela quantidade de adeptos. Segundo ele, não é uma atitude correta aceitar tacitamente como verdadeira uma opinião ou uma crença apenas porque ela perdura por muitos séculos ou porque é aceita por um grande número de pessoas. Nas suas palavras:

Eu digo mais uma vez que é uma pura ilusão pretender que um sentimento que passa de século em século, de geração em geração, não possa ser inteiramente falso. Por pouco que se examinem as causas que instituem certas opiniões no mundo e as que as perpetuam de pai para filho, ver-se-á que não há nada de menos razoável que esta pretensão. Me admitirão, sem dúvida, que é fácil persuadir o povo de certas opiniões falsas que se conciliam com os preconceitos da infância ou com as paixões do coração, como são todas as pretensas regras dos prenúncios. Eu não pergunto ainda, por isso basta para tornar essas opiniões eternas; porque, à exceção de poucos espíritos filosóficos, ninguém pensa em examinar se o que se ouviu por toda parte é verdadeiro (BAYLE, 2007, p. 235. Tradução nossa.).

Pode-se asseverar que, para Bayle, o fundamento da religião encontra-se na superstição humana e que esta é contrária à luz natural da razão e que, portanto, os homens podem abdicar da religião e viver bem, de modo justo e moralmente. Não há motivo razoável para afirmarmos que aqueles que defendem a inexistência de qualquer Deus são imorais ou assassinos. A experiência demonstra o contrário, ou seja, que os crentes, os defensores da existência de Deus, cometem todas as espécies de infâmias e de crimes abjetos.

As ideias de Bayle sobre a religião causaram grandes embates teóricos. Seus trabalhos “perturbaram um grande número de leitores e puseram em questão alguns princípios mais enraizados da moral e da religião”, conforme seus intérpretes. O confronto com o pensamento de Bayle havia se tornado um ato de devoção “e os ataques contra ele eram tão virulentos três quartos de século depois da sua morte como o haviam sido enquanto vivera” (THROWER, 1971, p. 104).

Na mesma linha de pensamento de Meslier e Bayle, ainda na França iluminista do século XVIII, encontramos Barão D’Holbach, o qual, por sua vez, via na religião um obscurantismo que deveria ser combatido através do pensamento filosófico. Em sua obra *O*

Sistema da Natureza (1770), D'Holbach ataca abertamente a religião, fazendo três acusações, a saber: 1) a religião é um fundamento equivocado à moral; 2) a religião não possui uma base científica e, portanto, suas verdades se opõem às verdades da ciência; 3) a religião corrobora para uma ordem social corrupta ao desviar a atenção dos homens dos problemas reais, voltando sua atenção para as promessas da vida eterna.

Para Holbach, os sentidos, as sensações humanas, possuem uma primazia incontestável. Sendo assim, o princípio de todo o seu pensamento é o homem sensível e a natureza material que o circunda. Assevera Holbach que o mundo é um mecanismo determinado exclusivamente por uma matéria e que seu movimento é regulado pela causalidade. Com essa visão de mundo, a religião perderá seu espaço de doadora de sentido da realidade. A ordem da natureza, outrora pensada como sendo dada por Deus, é devida, na verdade, à uma necessidade imanente à própria matéria, ou seja, a realidade material possui suas leis e estas dispõem-na de acordo com uma necessidade rigorosa. E por que os homens criaram os deuses? Segundo Holbach foi devido ao sentimento de medo e à ignorância. Ele diz que o homem é supersticioso porque é ignorante e que, diante de tal ignorância, é enganado pelos homens religiosos, os quais criam os mistérios como forma de subjugar os demais homens e, assim, adquirir poder e riqueza. Portanto, os indivíduos, na religião, são sempre enganados em nome do “Céu”. Tal ideia fica patente, por exemplo, quando D'Holbach, ao colaborar com a Enciclopédia de Diderot e D'Alembert, redige o verbete *Sacerdotes*, no qual afirma que os sacerdotes religiosos eram os favoritos, os escolhidos, os guardiões e os intérpretes da vontade divina, sendo, portanto, os verdadeiros mediadores entre os mortais e Deus. Com essa ideia, as religiões, através dos seus sacerdotes, passaram a dominar os homens. Afirma D'Holbach:

A fim de estabelecer o seu poder mais seguramente, eles retratam os deuses como cruéis, vingativos e implacáveis; eles introduziram cerimônias, iniciações, mistérios, atrocidades através das quais foram capazes de criar na humanidade a escura melancolia tão favorável ao poder do altar (D'HOLBACH, 2005, p. 340. Tradução nossa.).

A religião, no pensamento de D'Holbach, subjugava as pessoas mediante o medo e as revestia de superstições, intoxicando os homens com crenças, dogmas. “Os homens submeteram-se a uma multiplicidade de práticas frívolas e revoltantes, úteis aos sacerdotes, e a disseminação e afirmação do seu poder culminou nas superstições mais absurdas” (D'HOLBACH, 2005, p. 340. Tradução nossa.).

O poder da religião se alastrou tanto que atingiu a esfera política. Os religiosos,

por um lado, legitimavam o poder dos Monarcas e, por outro, quando esse poder não lhes era favorável, eles o contestavam, pois, segundo D'Holbach (2005, p. 341) é difícil para os sacerdotes “permanecer por qualquer período de tempo dentro dos limites de subordinação necessária para a boa ordem da sociedade”, pois o homem religioso não reconhece nenhuma lei social acima das leis religiosas consideradas como emanadas de Deus. Os Monarcas das grandes nações não foram capazes de enfrentar o poder eclesiástico, pois o fanatismo e a superstição que pairavam sobre as cabeças das massas influenciaram, na mesma medida, os governantes. Assim, eles acabaram unindo seu poder ao da religião. Desse modo, a religião foi ganhando espaço na esfera política:

Tais foram as circunstâncias nas quais os sacerdotes pagãos construíram o seu poder. Entre os egípcios, os reis estavam sujeitos às censuras do sacerdócio; Monarcas que tinham desagradado os deuses foram ordenados por seus ministros a se matarem, e tal era a força da superstição, a ponto de o soberano não ousar desobedecer a essa ordem. Os druidas, entre os gauleses, exerciam a autoridade mais absoluta sobre o povo; não se contentando em serem os ministros do culto, eram os juízes das diferenças que viesse a surgir entre eles. Os mexicanos permaneceram em silêncio ante as crueldades que foram forçados a realizar em nome dos deuses por seus bárbaros sacerdotes; os reis não podiam se recusar a assumir as guerras mais injustas, quando o pontífice anunciava os desejos do céu” (D'HOLBACH, 2005, p. 341. Tradução nossa.)

D'Holbach é, portanto, um ferrenho crítico da religião, da influência desta na vida dos homens e dos Estados. Para ele, a humanidade seria mais feliz se a religião fosse abolida da vida dos indivíduos, sendo substituída pelas instituições racionais. Nos países iluminados, diz D'Holbach (2005, p. 341. Tradução nossa.), os homens não são submetidos aos sacrifícios divinos. Nestes países, “o padre não se esquece que ele é homem, sujeito e cidadão”.

No século XIX a crítica da religião se intensificou, notadamente com os jovens hegelianos de esquerda. É bastante conhecida a crítica desferida por Feuerbach, inicialmente à religião cristã e, em seguida, à religião em geral. Ao mesmo tempo que Feuerbach, outros pensadores, descendentes e, simultaneamente, dissidentes de Hegel, teceram suas críticas à religião.

Bruno Bauer, teólogo de formação, dedicou boa parte de suas reflexões à religião e à influência desta na política, especialmente sobre a relação entre Estado e religião e entre cidadão e homem religioso. Suas incursões no campo da política possibilitaram-lhe desenvolver um criticismo radical baseado na destruição das crenças religiosas, isto é, na tentativa de demonstrar o absurdo de toda forma de religião. A religião nada mais é do que a relação da consciência consigo mesma. Bauer considerava suas obras uma exposição da

irracionalidade do Cristianismo, em especial do Cristianismo institucionalizado. “Porque o Cristianismo, por revolucionário que fosse nos seus primórdios, agora havia sido ultrapassado e havia se convertido em um obstáculo ao progresso.” (MCLELLAN, 1971, p.63. Tradução nossa). Em seu processo, a humanidade atingiu um elevado grau de autoconsciência, de tal modo que alcançou a consciência de sua liberdade. O cristianismo, ao contrário, submete o homem a Deus e aos dogmas da religião, o que o torna um obstáculo ao progresso e à liberdade do ser humano. Isso é o que Bauer denomina de alienação. Esta consiste na dependência da consciência humana de algo criado por ela. Portanto, a religião gera é uma divisão na consciência, uma cisão entre autonomia e dependência. Nesta situação, a consciência perde o controle de si mesma, ficando desprovida de todo seu valor, e se sente como aniquilada ante o poder que se lhe opõe. (MCLELLAN, 1971, p. 72. Tradução nossa).

Bauer reconhece que o cristianismo foi um avanço na história da humanidade, embora tenha sido um avanço condenável. Ele teve um papel determinante na história, pois foi uma fase necessária, um progresso em relação às demais religiões, porque nele o homem se libertava de uma união necessária com a natureza e reconhecia-se como ser de consciência. Contudo, foi a pior das religiões, pois acreditava na criação divina. Quer dizer, quanto mais o homem aproxima-se da verdade, que está em sua consciência, mais se afasta dela, porque, no cristianismo, a verdade está fora do homem, encontra-se em Deus. Desse modo, o cristianismo é um falso reconhecimento do homem. Quanto mais o homem se aproxima de Deus, mais ele distancia-se de si, da humanidade. A sua liberdade como filho de Deus afasta-o de todos os interesses mundanos, das artes, da ciência e de todas as criações da humanidade. É uma liberdade inumana, uma incondicional submissão. Esta liberdade é, portanto, uma ilimitada escravidão, sob uma autoridade contra a qual não existe possibilidade alguma de apelação.

A crítica da religião atinge, portanto, seu objetivo, a saber, o resgate do homem, a consideração de sua realidade propriamente humana. O papel da filosofia crítica baueriana, depois de desmistificar Deus, o Absoluto, é tornar-se prática, ou seja, é voltar-se às necessidades do gênero humano. É, então, que Bauer desfere seu segundo golpe, agora contra a política, contra as situações existentes.

Posto fim a qualquer forma de ser independente da consciência humana, o homem deve encontrar-se consigo mesmo no Estado, a esfera de sua autorrealização. O Estado é a manifestação da liberdade humana, pois é o produto do desenvolvimento histórico da consciência. Nesta perspectiva, o Estado deve abandonar toda forma de religião, haja vista a fragmentação que esta causa ao homem. O Estado religioso é um Estado imperfeito. Por

consequente, o Estado politicamente emancipado é a mais alta expressão da liberdade humana. O Estado religioso age por privilégios, e não pode agir de outro modo a não ser concedendo prerrogativas àqueles que aceitam seus preceitos, sendo, portanto, um Estado cuja liberdade é limitada aos seus correligionários. O Estado emancipado é aquele que trata o homem como ser universal, e não em sua particularidade religiosa. Da mesma forma, o homem emancipado é aquele que abdica de seus preceitos religiosos para assumir sua condição de cidadão, participe, conscientemente e de modo autônomo, das decisões políticas de seu Estado.

Ludwig Feuerbach segue a mesma linha crítica de Bauer e chega a conclusões políticas semelhantes às de seu companheiro neohegeliano. Todavia, Feuerbach toma certa distância em relação a Bauer na consideração que faz do homem. Para Feuerbach, tanto a Teologia quanto a Filosofia Especulativa moderna, especialmente a hegeliana, à qual ele dedica boa parte das suas objeções, conceberam o homem como um ser essencialmente espiritual ou pura consciência. Ao criticar essas concepções, Feuerbach procura resgatar o homem real, sensível, cujo fundamento é a natureza, a qual possui autonomia e primazia com relação à razão e a qualquer ideia de divindade. A inserção da natureza é, portanto, a novidade introduzida por Feuerbach nas considerações acerca do homem e consequente crítica da religião.

Consoante Feuerbach, todos os atributos de Deus nada mais são do que atributos humanos tornados universais e postos acima do homem. Desse modo, Deus deixa de ser a gênese do homem e torna-se seu produto. No entanto, “o homem não se fez por si mesmo, que ele é um ser dependente, surgido, logo tendo fora de si o fundamento de sua existência, mostrando a si mesmo e sobre si um outro ser.” (FEUERBACH, 1989, p. 26). Esse outro ser é a natureza. Sem ela, a existência humana torna-se impossível e sua essência não pode ser concebida.

Com este salto, Feuerbach não mais explica a realidade, Deus ou a religião com base no homem, mas a partir da natureza. Nesta perspectiva, diz ele que, se antes havia resumido sua filosofia na sentença *a teologia é antropologia*, agora esta síntese amplia-se, pois nela é acrescentada a *fisiologia*, ou seja, que Deus pode ser explicado por meio das leis físicas naturais. Dessa forma, Feuerbach defende a natureza como *fonte originária* de tudo. Portanto, ela não foi criada nem tampouco é conduzida por um ser do além, mas por suas próprias leis físicas e químicas; ela possui uma mecânica própria, uma ordem imanente, dentro da qual está contida também a desordem. É neste contexto de tensão entre ordem e desordem, de relação de forças que surge e desenvolve-se a vida. Feuerbach aparece como o filósofo que resgata a natureza da condição de criatura à condição de *ser primeiro*, incriado e

necessário. Assim, a natureza não precisa de nenhum outro ser para organizá-la, um ser além dela, que, na verdade, para o filósofo, não existe: “é consequência de minha doutrina que não existe nenhum Deus, ou seja, nenhum ente abstrato, supra-sensível, diverso da natureza e do homem, que decide sobre o destino do universo e da humanidade a seu bel-prazer.” (FEUERBACH, 1989, p. 29).

Ao criticar a religião e desmistificar seus fundamentos, Feuerbach confia aos indivíduos politicamente organizados (o Estado), os quais se reúnem entre si pela razão de que não mais crêem em nenhum Deus, o papel de providenciador dos meios necessários à sobrevivência da humanidade. Dessa forma, o Estado se origina da desconfiança em Deus e da crença do homem como Deus do homem. Daí pode-se compreender o apelo de Feuerbach para que a *política* ganhe espaço na vida humana.

No Estado, as forças do homem separam-se e desenvolvem-se para, através desta separação e sua reunificação constituírem um ser infinito; muitos homens, muitas forças, constituem uma só força. O Estado é a soma de todas as realidades; o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e complementam-se uns aos outros – o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo. O Estado verdadeiro é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino. (FEUERBACH, 1989, p. 17).

A modernidade, portanto, com a sua forte crítica à religião, fundou uma visão de mundo marcada pelo racionalismo, que influenciou os diversos campos da vida humana, mexendo com os valores, os princípios, e as ações dos *sujeitos*. Foi uma verdadeira revolução, uma quebra das estruturas fundamentais que organizavam a existência dos homens. Deus foi afastado do mundo e o processo de secularização, de desencantamento, se consolidava a passos largos.

2.1.1 Marx e a secularização moderna.

Em 1842, Moses Hess, fundador e articulador da Gazeta Renana, em carta ao seu amigo Berthold Auerbach, afirma: “Pode se preparar para conhecer o maior – e talvez o único verdadeiro – filósofo da atual geração [...] Imagine Rousseau, Voltaire, D’Holbach, Lessing, Heine e Hegel reunidos numa única e mesma pessoa – e estou dizendo reunidos, e não justapostos –, e terá o doutor Marx” (HESS apud ATTALI, 2007, p. 55). Essas palavras de Moses Hess mostram que Marx sintetiza, em seu pensamento, mesmo ainda na juventude, o

espírito da filosofia moderna. E, de fato, Marx esboçava em seus escritos que estava imbuído das questões que constituíam o pensamento moderno ocidental, a saber, a ideia da liberdade ou emancipação humana, do ordenamento racional do Estado e da sociedade, da revolução como condição de superação das contradições sociais e concebia que a existência humana se molda pela ação histórica, concreta, dos indivíduos, e não pela ação ou capricho de um Espírito ou da Providência Divina. Desse modo, não é forçoso afirmar que a crítica moderna, seja da religião, do Estado absolutista, do *Ancien Regime*, da visão cristã do homem e da natureza etc., encontrou eco no pensamento de Marx, permitindo-o lançar as bases da sua crítica à política, à sociedade civil burguesa e aos complexos que compõem essa mesma sociedade, dentre eles, a religião.

Marx viveu numa época onde a religião tinha uma forte influência sobre o Estado e sobre a vida dos cidadãos. No entanto, na cidade onde nasceu, Trier, localizada na região da Renania, próximo à divisa entre a Alemanha e a França, havia uma forte influência dos ideais franceses advindos da Revolução de 1789. Esses ideais chegaram a Trier quando a cidade foi anexada ao território francês durante a era napoleônica (1799-1815). Com isso, os habitantes de Trier passaram a ter contato com os ideias iluministas, que causaram um choque com suas ideias religiosas. Porém, em 1815, com o fim da era napoleônica, Trier foi novamente anexada à Prússia e teve início um novo período de repressão.

Após a revolução de 1789, a França havia se constituído em uma nação moderna, politicamente emancipada, enquanto a Alemanha, na época chamada de Sacro Império Romano-Germânico (o que evidencia sua forte ligação com a religião cristã) era ainda um aglomerado de principados divididos e rivais. Os mais poderosos desses principados eram a Prússia e a Áustria. Esse contexto de tensão entre o conservadorismo do Estado prussiano (que passara a governar a cidade de Trier) e os ideais revolucionários introduzidos em Trier pelos franceses, propiciou a Marx desenvolver um senso crítico quanto à relação entre Estado e religião, bem como uma ideia de emancipação, especialmente por ele fazer parte da comunidade judaica, a qual sofria inúmeras sanções do Estado prussiano cristão. “Os judeus de Trier foram submetidos a um edito prussiano de 1812, que efetivamente os proibiu de ocuparem cargos públicos ou exercerem profissões liberais” (WHEEN, 2001, p. 18).

Quando era estudante de filosofia em Berlim, Marx aguçou os ideais iluministas da separação entre Estado e religião e de efetivação da liberdade humana. Foi em Berlim que ele teve contato com a filosofia de Hegel e, a partir dessa filosofia, despertou para a ideia de que é a razão quem governa o mundo. Em seus *Princípios da Filosofia do Direito* (1820), Hegel procurou mostrar o caráter racional da efetividade, ou seja, expor que o mundo real, a

sociedade, o Estado, estão em conformidade com o desenvolvimento do Espírito na história, são, portanto, conduzidos pelo progresso da racionalidade. Desse modo, o Estado, o direito, são, em última análise, a realização da universalidade e da liberdade humana.

O Estado Prussiano, porém, apropriou-se da filosofia hegeliana, tornando-a o seu pensamento oficial. E de fato, a filosofia do Estado de Hegel acabava por legitimar o *status quo* da política prussiana, tendo em vista Hegel ter concebido o Estado, a efetividade real, como a unidade imediata entre essência e existência, como o ápice do desenvolvimento do Espírito absoluto.

O encontro com a filosofia hegeliana, que inicialmente desperta Marx para o aspecto racional da realidade, logo se converte em material para sua crítica da política e da sociedade burguesa. Essa “reviravolta” no modo de ver a filosofia de Hegel foi entusiasmada pelo pensamento jovem hegeliano de esquerda, para o qual

[...] o Estado prussiano em nada se identifica com o estado ideal e racional sonhado por Hegel na Prússia. Para eles, a causa essencial disso é o caráter todo-poderoso da religião, que entrava o desenvolvimento da liberdade [...] Segundo eles, é preciso antes de mais nada libertar o homem e o estado do controle da religião (ATTALI, 2007, p. 37).

Marx foi, portanto, influenciado pelos jovens hegelianos de esquerda, os quais procuravam subverter a filosofia de Hegel, mostrando seu caráter racional e revolucionário. Esse caráter revolucionário atribuído à filosofia de Hegel pelos jovens hegelianos causa uma fratura no pensamento do século XIX e abre espaço para um novo pensamento, ganha espaço uma filosofia crítica, anti-dogmática, anti-metafísica, anti-religiosa. Inicia-se uma luta contra o caráter absoluto, autoritário do Estado e contra a influência religiosa. Marx se apropriará desse novo espírito crítico, que acentuará os seus ideais modernos de uma sociedade secularizada, emancipada. Nesse sentido, o desenrolar da filosofia do jovem Marx o conduzirá a uma progressiva ideia de secularização da sociedade e da política, até então perpassados pelos valores cristãos. A partir de então, trata-se de libertar o homem e dar-lhe autonomia, ou nas palavras assiduamente usadas por Marx, efetivar a emancipação humana.

Essa ideia acompanhará Marx ao longo dos seus escritos. Em sua tese de doutorado sobre as filosofias da natureza dos filósofos gregos Demócrito e Epicuro, Marx recorre à figura de Prometeu, exaltando-o por ter dado aos homens o fogo da liberdade, rompendo com as determinações divinas. A filosofia que está a favor da liberdade humana deve fazer sua a profissão de fé de Prometeu:

A filosofia não o dissimula. A profissão de fé de Prometeu: *Eu odeio todos os deuses; eles são meus subordinados e deles sofro um tratamento iníquo*, é a sua profissão de fé, a sua máxima contra todos os deuses do Céu e da Terra que não reconhecem como divindade suprema a consciência que o homem tem de si. Nem deve haver outra. (MARX, 1976, p. 14. Grifos do autor).

É evidente, nesta passagem, como Marx, ao escrever sua tese de doutoramento, era um entusiasta da liberdade humana. Ao recorrer à Prometeu e ao afirmar que a consciência que o homem tem de si deve ser a divindade suprema, Marx dá um destaque à relação entre religião e liberdade. O homem livre é aquele que é senhor de si, que se autodetermina, que é autônomo, emancipado. A religião, por sua vez, professa a existência de um ser superior ao homem no qual esse homem encontra sua plena realização e liberdade. Nesse sentido, a religião nega a autoderminação humana, ficando a humanidade à mercê das vontades e caprichos da “Providência Divina”.

Percebemos, por conseguinte, a postura crítica de Marx frente à religião. Marx não admite que os homens estejam submissos a qualquer forma de divindade ou que sua liberdade seja condicionada pelos deuses. A humanidade deve ser continuamente livre das amarras religiosas. Como forma de tornar tal ideia evidente, Marx cita a resposta de Prometeu ao mensageiro dos Deuses, Hermes: *“Por uma servidão semelhante à tua, fixa-o definitivamente, eu não trocaria a minha infelicidade. Prefiro, creio-o, estar preso a esta rocha do que ver-me fiel mensageiro de Zeus, pai dos Deuses!”* (MARX, 1976, p. 14. Grifos do autor). Como destaca Oliveira (1997, p. 29) a esse respeito, não é outra a expectativa de Marx a não ser a de “garantir argumentativamente o caráter prometêico da filosofia que, arrancando o homem da servidão a outros deuses que não a sua autoconsciência, pode conduzi-lo à liberdade almejada”. Podemos afirmar que, Marx, em sua tese de doutorado, reflete o que, na introdução do nosso trabalho, denominados de *secularização subjetiva*, ou seja, o processo de afastamento dos indivíduos de uma relação com o divino.

As temáticas da liberdade humana, da emancipação, do afastamento entre religião e política, que marcam o processo de secularização na modernidade, continuarão presentes nos escritos posteriores de Marx. Em 1842, Marx assume o cargo de redator-chefe da Gazeta Renana. À frente desse periódico, ele publica uma série de artigos que versam sobre o tema da liberdade, mais especificamente da liberdade de imprensa, e sobre o caráter absolutista, autoritário, do Estado prussiano. Como salienta Lukács (2007, p. 133), a proposta de Marx na Gazeta Renana era “unificar todos os elementos progressistas alemães, essa tentativa de concentrar todas as forças livres na luta contra o absolutismo”.

No entanto, dentre os artigos publicados nessa época, um merece destaque, por

tratar de uma questão central para a secularização moderna, a relação entre religião e Estado. Após ser atacado pelo editor-chefe, Karl Henrich Hermes, da Gazeta de Colônia, um periódico cristão, defensor do Estado prussiano e de sua política, no número 179, em 28 de junho de 1842, no qual Hermes afirmava que a censura do Estado prussiano deveria agir mais energicamente no sentido de proibir os críticos da Gazeta Renana de emitirem opiniões contra o Estado e contra a religião por meio da imprensa, Marx redige um editorial, publicado em 10 de julho de 1842, no número 191, da Gazeta Renana, no qual, ao polemizar com o ponto de vista de Hermes, deixa explícita sua defesa do Estado secular, laico.

No referido editorial, Marx cita as ideias de Hermes:

A religião é o fundamento do Estado, tal como é a condição indispensável de qualquer agrupamento social que não vise unicamente um fim superficial! Prova: mesmo sob a sua forma mais grosseira, o fetichismo pueril, ela eleva em certa medida o homem acima dos desejos dos sentidos, os quais, se ele se deixa dominar exclusivamente por eles, o precipitam para o nível do animal e o tornam incapaz de realizar qualquer desígnio superior (MARX, 1976, p. 22-23).

Vê-se, nessas palavras, uma forte defesa da religião. E Hermes ainda defende que nas civilizações mais desenvolvidas da história humana que atingiram uma importância histórica superior, a elevação da vida política coincidia com o crescimento do sentido religioso. Desse modo, religião e política devem estar unidas em prol do desenvolvimento das sociedades humanas. A decadência política de um povo está diretamente ligada à sua decadência religiosa (Cf. MARX, 1976, p. 23). Portanto, o Estado, sua polícia, deve velar pela religião.

Marx passa, então, a polemizar com as noções do editor da Gazeta de Colônia. Inicialmente ele afirma que “é na exata inversão da afirmação do autor que se obtém a verdade; ele pôs a história de cabeça para baixo”. E acrescenta: “Não foi a ruína das religiões antigas que provocou a queda dos Estados da Antiguidade, mas a queda dos Estados da Antiguidade que provocou a ruína das religiões antigas” (MARX, 1976, p. 23-24). Marx desmascara a pretensão de Hermes em legitimar o Estado cristão, de justificar que a finalidade do Estado é “em vez de uma associação livre de seres morais, uma associação de crentes, em vez da realização da liberdade, a realização do dogma (MARX, 1976, p. 28).

Marx defende, aos moldes do Estado francês, a partir dos princípios iluministas da Revolução Francesa, o Estado laico, mostrando que em um tal Estado não são os membros de uma religião específica que detêm o privilégio jurídico-constitucional, mas todos os homens entendidos como cidadãos, como membros desse Estado, o qual deve educar esses mesmos

membros para uma vida racional. Conforme Marx:

Ora a verdadeira educação “pública” do estado reside, pelo contrário, na existência racional e pública do estado; é o próprio Estado que educa os seus membros, fazendo deles verdadeiros membros do Estado, transformando os objetivos individuais em objetivos gerais, o instinto grosseiro em inclinação moral, a independência natural em liberdade intelectual, fazendo que o indivíduo se desenvolva na vida do conjunto e que o conjunto viva no espírito do indivíduo (MARX, 1976, p. 30).

Um Estado religioso, pensa Marx ao criticar Karl Hermes, que defendia que toda a educação deveria repousar na base do cristianismo, transforma os homens livres em um rebanho (Cf. MARX, 1976, p. 30).

Podemos entender, portanto, que o ideal de Marx na Gazeta Renana era o desmascaramento do caráter autoritário, absolutista, religioso, do Estado. Conforme salienta Lukács (2007, p. 138),

Marx contrapõe a esta odiosa realidade alemã a racionalidade do Estado, do direito e da lei, ou seja, a racionalidade que estas instâncias adquirem quando a lei é expressão consciente da vontade popular, quando é criada com e pela vontade do povo.

Neste sentido, a crítica de Marx se volta, sobretudo, contra os privilégios feudais dos estamentos. Marx mostra que, em todas as questões da vida estatal e social, o absolutismo régio, bem como os estamentos feudais, representavam tão-somente uma odiosa caricatura reacionária do Estado e da sociedade. Além de serem em todos os sentidos um empecilho ao desenvolvimento dos homens, de sua liberdade e de sua civilização.

No bojo da crítica da relação entre Estado e religião, ou, mais exatamente, da separação entre Estado e religião, como expusemos no embate de Marx com Karl Hermes e que caracteriza o que denominamos, na introdução da pesquisa, de *secularização objetiva*, Marx tece novas considerações a esse respeito, agora travando um embate teórico com Bruno Bauer³ no texto *Sobre a Questão Judaica* (1843).

O pensamento de Bauer é tipicamente moderno no que concerne a questão da relação entre Estado e religião. Para ele, a religião é o empecilho principal que impede os indivíduos de alcançarem sua emancipação. Enquanto permanecerem religiosos, os homens serão incapazes de efetivar a sua emancipação. E Bauer vai além, afirmando que o Estado que conserva a religião em seu seio não pode ser um Estado livre. Marx esclarece a esse respeito o pensamento de Bauer:

³ O debate com Bauer exposto em *Sobre a Questão Judaica* será retomado em outros aspectos no 2º e no 3º capítulos. Aqui nos interessam apenas as considerações de Marx sobre a relação entre Estado e religião no sentido da realização da emancipação política moderna como expressão do movimento de secularização.

Principalmente o judeu *alemão* se defronta, de modo geral, com a falta de emancipação política e com o pronunciado caráter cristão do estado. Contudo, nos termos de Bauer, a questão judaica possui um significado universal, independente das condições especificamente alemãs. Ela constitui a pergunta pela relação entre religião e Estado, pela *contradição entre o envolvimento religioso e a emancipação política*. A emancipação em relação à religião é colocada como condição tanto ao judeu que quer ser politicamente emancipado quanto ao estado que deve emancipar e ser ele próprio emancipado (MARX, 2010, p. 35. Grifos do autor).

Bauer, portanto, exige, para que se realize a emancipação política, que o homem renuncie à religião. Só assim ele pode tornar-se um cidadão. Por sua vez, o Estado precisa abolir a influência religiosa se quiser ser um estado verdadeiro.

Marx reconhece os avanços da perspectiva da emancipação política. Ela representa um avanço (a forma final da emancipação humana na sociedade moderna) por meio da transformação do Estado religioso em Estado político, negando as formas escravista e feudal de exploração e desigualdade. No entanto, Marx estava ciente que em diversos Estados modernos a emancipação política havia sido realizada sem que os indivíduos tivessem que abandonar suas religiões, como no caso dos Estados da América do Norte. Para alcançarmos a integral liberdade humana, é preciso dar um passo atrás e polemizar não apenas a relação entre Estado e religião, mas a relação da religião com a vida secular dos indivíduos na sociedade. Aqui Marx dá uma guinada na questão da secularização. É preciso analisar as condições da sociedade secular para entendermos a religião e o seu vigor.

Em consequência, explicamos o envolvimento religioso dos cidadãos livres a partir do seu envolvimento secular. Não afirmamos que eles devam primeiro suprimir sua limitação religiosa para depois suprimir suas limitações seculares. Afirmamos, isto sim, que eles suprimem sua limitação religiosa no momento em que suprimem suas barreiras seculares (MARX, 2010, p. 38).

Marx, portanto, abre uma nova perspectiva para pensarmos o processo de secularização. Ao introduzir a ideia de emancipação humana, ele lança as bases para pensarmos a realização da verdadeira e integral libertação do homem. É importante destacar que essa superação do sentido da emancipação política não representa, para Marx, uma negação das suas conquistas, mas uma “radicalização” do processo emancipatório moderno. Marx entende que as conquistas da modernidade, da emancipação política, não encontram condições reais, materiais, sociais, favoráveis à sua efetivação. Assim, o homem politicamente emancipado o é apenas num plano abstrato, nas condições fictícias, ilusórias, do estado burguês. A busca pela emancipação humana representaria a constituição das condições para a realização integral do homem mediante a abolição da dicotomia entre o homem real e o

cidadão abstrato, é o retorno do homem a si mesmo, “a *redução* do mundo humano e suas relações ao *próprio homem*” (MARX, 2010, p. 54. Grifos do autor). Nesse sentido, podemos afirmar, do ponto de vista da emancipação humana, que esta representa a autêntica realização da secularização, pois representa, efetivamente, o retorno do homem a si, sua autodeterminação, através da superação das condições políticas (o Estado religioso e absoluto) e sociais que impediam tal realização.

2.2 O retorno do religioso na contemporaneidade.

Expomos anteriormente a crítica moderna da religião, desde o iluminismo ao pensamento do século XIX, como consolidação do processo de secularização. Apresentamos, ainda, como Marx assimila a ideia moderna de secularização abrindo, porém, uma nova perspectiva para se pensar esse processo, através da ideia da emancipação humana. Foi possível perceber, por conseguinte, que a ideia de secularização progrediu com plena força na modernidade e que se impôs como resistência a qualquer tentativa de um reencantamento religioso-metafísico da realidade.

No entanto, alguns pensadores, tanto na filosofia, quanto nas ciências sociais e históricas, asseveram um retorno do sagrado, do religioso, na sociedade contemporânea. Nesse sentido, nos debruçaremos agora sobre o pretenso refluxo da secularização, sobre o “reencantamento” religioso do mundo, como denominam alguns, ou a dessecularização, como preferem outros. Analisaremos o retorno do fenômeno religioso, primeiramente de um ponto de vista sócio-histórico e, em seguida, de um ponto de vista filosófico.

2.2.1 A perspectiva sócio-histórica.

De um ponto de vista sócio-histórico, e até mesmo cultural, o que determina o retorno do fenômeno religioso? Muitos fatores estão envolvidos na resposta a essa questão. São diversos determinantes que nos fazem compreender por que, em pleno século XXI, a religião adquire força, está cheia de vitalidade e impregnando a cada dia a vida humana. Apresentaremos a seguir alguns desses determinantes.

2.2.1.1 A racionalidade técnico-científica e sua falência.

A análise do retorno do fenômeno religioso hoje, de um ponto de vista sócio-histórico, deve levar em consideração as profundas transformações que marcam a sociedade contemporânea, transformações nos campos da ciência e tecnologia, nos processos de comunicação e informação, no âmbito da produção, na mundialização da economia, na financeirização do capital etc. Vivemos uma realidade extremamente complexa que afeta fundamentalmente o modo de existência dos indivíduos, suas manifestações culturais e a configuração de suas instituições. Conforme Oliveira (2013, p. 8):

Esse sistema foi viabilizado, entre outros fatores, pelo progresso tecnológico das últimas décadas e pela revolução dos meios de comunicação, que transpôs as divisas do tempo e do espaço, tornando a comunicação mundial instantânea e gerando uma internacionalização do mercado cultural de massa. Com isso, atingiu todo o planeta a difusão não só de imagens e sons através de um assédio publicitário ininterrupto, mas de capitais, de tecnologias, de ordens de bolsas e transações, informações etc.

Essa complexidade existencial põe o homem contemporâneo numa caminhada em busca do sentido da sua vida, na criação de um cabedal simbólico que possa servir-lhe de norte existencial. No entanto, a busca por esses conteúdos simbólicos se dá de uma maneira difusa, seja em religiões, grupos sociais e até mesmo na mídia, com suas explicações sobre a realidade, seus símbolos, suas personalidades que propõem um estilo de vida supostamente acessível a todos (Cf. MOREIRA, 2008, p. 36). De qualquer modo, a busca por esse sentido marca a vida dos indivíduos, o que abre espaço para um reavivamento das religiões, pois estas, tradicionalmente, sempre pretenderam explicar às pessoas o seu lugar no mundo, a sua situacionalidade, o “porquê” de suas existências.

A religiosidade que daí emerge, no entanto, é bem mais complexa, excêntrica, com relação à religiosidade tradicional, isso porque, devido à globalização, há um encontro, um choque, de culturas, onde os indivíduos se defrontam com as mais diversas visões de mundo, abrindo-se, assim, uma multiplicidade de propostas de sentido, uma enorme gama de interpretações da realidade. Tal complexidade desencadeia um processo de individualização da fé, na qual cada indivíduo, do modo que lhe seja mais conveniente e de acordo com as influências culturais recebidas, cria seu universo de crenças, dogmas, verdades de fé. É nesse viés que se pode falar de três traços básicos das religiões no contexto sócio-histórico contemporâneo, a saber:

1) Privatização, que significa a centralidade do indivíduo autônomo capaz de escolher entre as diversas alternativas religiosas, o que tem conduzido a uma espécie de cultura de mercado de bens simbólicos; 2) o trânsito religioso entre os diferentes sistemas religiosos; 3) alargamento para além das fronteiras da religião, para outros setores da vida social, fazendo cruzar religião, economia, ciência, filosofia, ecologia, psicologia etc. (OLIVEIRA, 2013, p. 11).

De um ponto de vista mais genérico, esses traços básicos nada mais refletem do que o caráter difuso que a religião e a religiosidade assumiram em nossos dias. A religião deixou de ter a característica de ser sistema bem compactado, cristalizado, de crenças e dogmas e abriu-se às novas exigências humanas, como uma forma de sobrevivência. O homem hodierno não abre mão de sua autonomia, arduamente conquistada por lutas históricas, não pensa em abandonar os avanços da ciência e da técnica, os conhecimentos adquiridos pela humanidade. Porém, ainda vê nas religiões um espaço de construção de sentido existencial e, diante disso, as religiões acabam por adaptar suas velhas crenças a esse “novo” homem, sem, contudo, perder seu conteúdo dogmático essencial. Assim, a religião volta a fazer parte central da sociedade contemporânea, sendo um elemento que nos permite compreender essa mesma sociedade, pois o reavivamento religioso é um sintoma do seu modo de organização e funcionamento.

Isso é o que podemos denominar de o *paradoxo* do reencantamento religioso do mundo. De um lado, o homem procura viver as conquistas da sociedade secularizada, especialmente nos campos da ciência e da tecnologia, sobretudo aliados à medicina, à biogenética e às demais áreas que podem melhorar a qualidade de vida das pessoas. Por outro lado, a religião tem conquistado cada vez mais espaço no contexto sócio-histórico e cultural da nossa sociedade. Ela tem ocupado, por exemplo, mesmo depois das prospecções dos modernos de que a religião perderia sua significação pública e subsistiria apenas na esfera da vida privada, um largo espaço na esfera política, pública, participando dos debates sobre questões centrais para a vida social dos indivíduos e, em muitos casos, sendo determinante na condução e decisões em torno desses debates.

O homem contemporâneo vive sua religiosidade sem abrir mão dos avanços alcançados nos campos da ciência e da tecnologia. Nesse sentido, para darmos cabo a uma reflexão sobre o reencantamento religioso do mundo, devemos ponderar sobre os avanços, as conquistas, da ciência e da técnica como primeiro determinante sócio-histórico.

Dissemos acima que os homens do nosso tempo buscam na religião, entre outras coisas, um sentido existencial. Ora, desde os primeiros decênios da modernidade o saber científico se pôs como o doador de sentido da realidade e, conseqüentemente, da vida

humana. A ciência pretende explicar os elementos fundamentais da realidade, dar respostas racionalmente fundadas às questões essenciais que a humanidade se põe.

É inegável que a técnica e a ciência marcam, fundamentalmente, a existência do homem contemporâneo, tanto em nível empírico, no seu cotidiano, na sua *práxis* diária, quanto em nível da consciência, que é determinada pelo tecnologicismo (Cf. OLIVEIRA, 2013, p. 63). Essa consciência tecnológica representa o reconhecimento de que o homem é sujeito, é o agente doador de sentido da realidade. Ele cria, através do trabalho, o mundo material. No entanto o homem não é apenas um ser que faz, que produz materiais necessários à sua sobrevivência. Ao fazer, ele situa seu feito na esfera do sentido, ele toma consciência de sua situação no mundo e exprime esse mundo através da linguagem. Quando toma a linguagem como auxiliar no seu processo de intervenção no mundo, o homem começa a fazer ciência, com a qual ele capta o modo como o mundo funciona e amplia sua capacidade de intervenção nele. Com a ciência, o material do mundo é organizado, sistematizado, passível de ser transmitido. Há, portanto, a produção de conhecimento.

A técnica (dimensão do fazer) e a ciência (dimensão do saber), por conseguinte, tornam o homem cada vez mais senhor de si, diminuindo sua dependência com relação às forças estranhas da natureza. Nesse sentido, a ciência e a técnica, em sua acepção geral, são uma síntese de manifestação da liberdade humana. Além disso, reforça o caráter social do homem, sua inter-relação e a cooperação dos indivíduos entre si, tendo em vista que a vultuosa quantidade de materiais e conhecimentos produzidos depende de uma rede de relacionamentos.

Após inúmeras comprovações empíricas, portanto, dos avanços técnico-científicos, é plausível que a maioria das pessoas acreditem, hoje, que a ciência e a técnica constituem-se como os recursos mais adequados, mais eficientes, para garantir à humanidade uma existência segura, qualitativamente superior às condições de vida dos antepassados.

O poder de fornecer garantias para que o homem consiga superar o seu desamparo natural é o que faz da ciência [...] uma ferramenta mais adequada do que a religião. Evidentemente, [...] o homem estará mais seguro para superar suas angústias e sua impotência se, abrindo mão do ineficiente misticismo religioso, decidir buscar refúgio na luminosidade que irradia do saber científico. De acordo com essa perspectiva, a ciência deveria aliviar o homem ao lhe permitir superar, ainda que parcialmente, seu desamparo (NUNES, 2008, online).

Acredita-se, por conseguinte, que a ciência e a técnica podem trazer ao homem a verdade de sua vida, resgatando-o de uma vida de incertezas, insegurança e desamparo.

Nos últimos tempos, todavia, a racionalidade técnico-científica tem sido questionada por ter traído os ideais modernos, por ter instrumentalizado a razão e a posto a serviço da exploração humana e natural. O saber científico tem exposto a humanidade a crises constantes e cada vez mais agudas. É como se a racionalidade estivesse adormecida e sua luz tivesse se apagado.

Porque a razão dorme, e a sua luz se apaga. Isso pressupõe, portanto, um esforço áspero de vigília, enquanto a noite, o obscuro, o monstruoso, existem por direito natural, prévios a qualquer racionalidade. Ao invés do triunfo do pensamento verdadeiro da razão, da claridade que invade para sempre o universo, o que se descobre é uma predominância invencível das trevas. (COLI apud NUNES, 2008, online).

A razão, portanto, tem se revelado precária, enfraquecida. A condição de vida dos seres humanos contemporâneos, marcada pela violência, pelo descaso, por doenças etc., sobressai aos ideais propostos pela modernidade. Herbert Marcuse, contrariamente ao que muitos pensam, denomina a nossa sociedade de irracional, embora ela esteja assentada nos ideais racionalistas e seja uma sociedade que supervaloriza o saber. Porém, Marcuse explica: “Sua produtividade é destruidora do livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas; sua paz, mantida pela constante ameaça de guerra; seu crescimento, dependente da repressão das possibilidades reais de amenizar a luta pela existência...” (MARCUSE, 1973, p. 14).

Do ponto de vista econômico, a instauração da racionalidade técnico-científica promoveu a intensificação da acumulação do capital, na medida em que desregulamentou o mercado mundial permitindo o avanço do capital, o que trouxe sérios danos à vida humana, especialmente o aumento da pobreza extrema. Essa acumulação fortaleceu o poder do capital sobre os Estados nacionais, dificultando qualquer forma de regulação das práticas dos grupos financeiros que agem exclusivamente com base nos seus interesses privados, em detrimento do interesse da coletividade, deixando tanto as instituições políticas quanto a sociedade civil, reféns dos agentes do mercado. Desse modo, a acumulação do capital intensificada pelos avanços técnico-científicos,

[...] engendrou uma nova forma de acumulação e regulação do capital, a globalização ou mundialização que certamente não é apenas um evento econômico, mas um fenômeno essencialmente complexo que contém muitas dimensões e muitos aspectos e marca e transforma fundamentalmente a vida dos povos hoje, suas instituições e seus modelos culturais. Ela é um tipo de “liberalismo transnacional” uma vez que por decisões políticas aboliu as amarras, isto é, desregulamentou o mercado mundial, sobretudo os mercados financeiros, que geraram a especulação em grande escala e estimularam a

criação dos paraísos fiscais, submetendo tudo às exigências dos mercados capitalistas. “A dinâmica política exigida pelo capitalismo financeiro criou sérios problemas para a disputa democrática do poder e para o seu exercício em favor das classes empobrecidas” (OLIVEIRA, 2013, p. 68-69).

Como se pode observar, portanto, o avanço do capital mundial, fomentado pelos avanços da técnica, nas áreas, principalmente, da informação e de processamento de dados, traz sérios danos à vida humana. Além dos expostos na citação acima, podemos destacar ainda a extrema acumulação de capitais, de renda, nas mãos de um minúsculo grupo de capitalistas detentores dos meios de produção, o que gera, conseqüentemente, um aumento da pobreza.

No campo do trabalho, os avanços da técnica têm tornado a atividade laborativa humana cada vez mais precária. “Isso tem provocado uma grande mudança na estrutura ocupacional e forte movimento na direção de desregulamentação de direitos” (OLIVEIRA, 2013, p. 70-71). Nesse cenário, a massa dos trabalhadores é intensamente explorada, expropriada da riqueza material produzida.

Sendo assim, a mente humana se faz força produtiva direta, e é nesse sentido em primeiro lugar que se fala de sociedade pós-industrial. Há grande massa de indivíduos que são perdedores desse processo e há completa ausência de autoridade global efetiva para enfrentar as questões que emergem dessa nova situação. Tudo isso provocou grandes impactos nas várias esferas da vida humana (OLIVEIRA, 2013, p. 71).

A racionalidade técnico-científica, portanto, se mostra, em nossos dias, inumana, enganadora, perversa, traindo os ideais de liberdade, progresso e esclarecimento, empobrecendo os indivíduos, causando ignorância e “o ser humano termina reduzido a um acessório da máquina e dos aparelhos de dominação, portanto, o sujeito humano parece reduzir-se a uma pura função da história, de qualquer forma de forças que estão para além de sua consciência autônoma” (OLIVEIRA, 2013, p. 74).

Diante disso, podemos afirmar que, de um ponto de vista histórico-social, um dos fatores determinantes para o retorno do fenômeno religioso é o enfraquecimento e a desconfiança do homem em relação à racionalidade técnico-científica, sua fragmentação epistemológica e, por conseguinte, a incapacidade de dar aos homens um sentido unitário para suas existências. A religião cumpre essa exigência e mostra-se, ainda, como o espaço de um questionamento, de uma crítica, embora indireta, do modo de civilização que se forjou na modernidade. Portanto, ao invés de aprofundar a falência religiosa que teve a era moderna como pontapé, os (des)avanços científicos e tecnológicos vêm dando razões cada vez mais fortes para que os homens reatem seus vínculos com o sagrado.

Como é possível manter-se otimista e crente na plenitude do saber produzido pela razão depois de descobrir que “os horrores de que somos feitos são tanto mais perenes quanto são, para nós, irresistíveis?” [...] As virtudes da razão esbarram na descoberta da prevalência dos impulsos destrutivos sobre os impulsos vitais, morais e civilizatórios (NUNES, 2008, online).

O mal-estar se generaliza. A humanidade está submetida a conflitos e doenças, prevalecendo os sentimentos de angústia, desamparo e incerteza. Ante esse cenário, se reaviva o sentimento religioso como tentativa de reaver ao homem uma certa estabilidade existencial. “Nesse sentido, o retorno ao sagrado se realiza enquanto esforço de devolver à humanidade uma ordem, ainda que artificial” (NUNES, 2008, online). Na religião, a crença no sagrado garante ao homem uma verdade estável e permanente. A vigorosa presença da religião contemporaneamente nada mais é do que “um esforço na tentativa de fazer existir uma unidade estruturada: construção de um território seguro, que passa, necessariamente, pela negação da realidade em seu estado de pura dispersão” (NUNES, 2008, online) causada pela racionalidade técnico-científica. Em suma, a religião parece ser uma ilusão necessária ao nosso tempo.

2.2.1.2 A mudança na percepção de Deus.

Conforme destaca Karen Armstrong (2008, p. 466), a ideia de Deus sofreu diversas transformações ao longo da história humana, sempre adaptando-se às exigências de cada época. No século XX não foi diferente. A ideia de Deus propagada pelas grandes religiões mundiais não se sustentava mais, já não funcionava para a maioria das pessoas. Na segunda metade do século XX ocorreu uma mudança fundamental no modo como os indivíduos concebiam Deus. O Deus personalista, antropomórfico, das grandes religiões tradicionais monoteístas, perdeu espaço para as concepções, as percepções, mais pessoais, baseada numa experiência subjetiva e misteriosa, onde Deus (aqui entendido mais como um estado de espírito ou uma força, uma energia) pode ser encontrado pela imaginação e pela sensibilidade. Tal percepção teve implicações diretas na forma como as pessoas passaram a vivenciar sua religiosidade, não mais vinculada aos conjuntos de crenças e práticas das religiões tradicionais, mas

[...] são as impressões, os sentimentos e os atos do indivíduo entregue à solidão, na medida em que ele se considera em relação com o que lhe parece divino [...] A religião é aquilo que o indivíduo faz de sua própria solidão [...] este último sentido é sem dúvida o mais rico no momento atual. É interessante observar, com efeito, que as novas formas religiosas que

aparecem diante de nós dão prioridade à experiência direta sobre o raciocínio metafísico. Elas se interessam pelo homem *hic et nunc* mais do que pela escatologia; elas tendem a realizar uma harmonia com a natureza muito mais do que em regulamentar sua utilização (MESLIN, 1992, p. 39).

Essa nova percepção de Deus, mais intimista, menos exigente, menos comprometedora, atraiu e atrai inúmeras pessoas. Ela não obriga os indivíduos a abandonarem outras visões de mundo, é mais condizente com o anseio de liberdade dos homens contemporâneos. Ela está mais aberta às questões existenciais, permitindo aos seres humanos tomarem consciência de suas limitações, se interrogarem francamente, abertamente, sobre si mesmos, sobre a razão de ser no mundo. É um retorno ao subjetivismo, agora de cunho religioso, pois a experiência religiosa dos indivíduos, na sua variedade, nas múltiplas formas, torna-se a verdadeira religião e o sujeito a condição da verdade religiosa. A religiosidade contemporânea, portanto, consolida o primado da experiência, do vivido, como reação a visão tradicional de Deus.

Realmente, a volta à experiência é um dos traços característicos dos discursos atuais que falam do religioso, talvez em consequência de toda uma insistência no compromisso pessoal. Valoriza-se facilmente o primado da experiência pessoal como modo de acesso a um certo tipo de conhecimento mais imediato, mais direto, e que alguns julgam mais válido e verdadeiro do que um conhecimento reflexivo e conceitual. Às certezas de aquisição lenta e custosas em seus esforços de uma longa pesquisa entre as ideias e os textos, opõe-se este conhecimento imediato que a experiência pessoal vivida ofereceria: “Deus existe – eu o encontrei” – o que situa imediatamente o problema a um nível excepcional, análogo ao da experiência mística (MESLIN, 1992, p. 87).

No entanto, essa perspectiva pessoal da experiência de Deus acarretou um problema que tem se tornado cada vez mais perceptível e preocupante: o neodogmatismo, ou como muitos preferem denominar, o fundamentalismo. O solipsismo da experiência pessoal leva o indivíduo a tomar sua percepção do sagrado como uma verdade inquestionável. Há uma crescente intolerância reinante. “Trata-se de uma espiritualidade altamente política, literal e intolerante” (ARMSTRONG, 2008, p. 482). Entre os cristãos há o império da interpretação literal das escrituras sagradas, levando ao abandono da vivência da mensagem divina. Entre os muçulmanos e judeus, por sua vez, reina o puritanismo que os faz ver outros povos e religiões como inimigos. Nesse sentido afirma Armstrong (2008, p. 482-483):

Os fundamentalistas cristãos parecem dar pouca atenção à compaixão pregada por Cristo. Apressam-se a condenar pessoas que vêm como “inimigas de Deus”. A maioria não tem dúvida de que judeus e muçulmanos não de arder no fogo do inferno [...]

No mundo muçulmano, ocorreram fatos semelhantes que receberam muita publicidade no Ocidente. Fundamentalistas islâmicos derrubaram governos e assassinaram ou ameaçaram com a pena de morte os inimigos de sua religião. Do mesmo modo, fundamentalistas judeus se instalaram nos territórios ocupados da Cisjordânia e da Faixa de Gaza, com a intenção de expulsar os habitantes árabes, usando a força, se necessário. Acreditam que, com isso, estão preparando o terreno para o Advento do Messias, que está próximo.

Contudo, o que nos interessa em nossa pesquisa é entender como esse novo modo de perceber Deus, o sagrado, o divino etc., contribuiu para um reavivamento do fenômeno religioso.

Qual motivo ou quais motivos a ideia tradicional do Deus providente, pessoal Onipotente, Onisciente, Onipresente tornou-se inapta ao nosso tempo? Diversos fatores contribuíram para essa mudança.

Em primeiro lugar, quase sempre, esse Deus foi usado para tolher a liberdade humana, para causar temor, para justificar atrocidades. A humanidade atingiu um nível de consciência que não lhe deixa tolerar atitudes, posturas, que possam novamente subjugar a poderes absolutos. É nesse sentido que Camus (1913-1960), citado por Armstrong (2008, p. 467), “incita-nos a rejeitar Deus, para dedicarmos toda a nossa solicitude à humanidade”.

Em segundo lugar, dois acontecimento históricos, em particular, foram decisivos para essa guinada na percepção de Deus: o holocausto nazista, principalmente *Auschwitz*, e as bombas atômicas de Hiroshima e Nagasaki. Após esses dois acontecimentos, o Deus tradicional não fazia mais sentido, porém, isso não significava que se devesse viver num mundo sem Deus.

O teólogo Judeu Richard Rubenstein não conseguia entender como eles podiam estar tão seguros sobre a humanidade sem Deus logo após o Holocausto nazista. A seu ver, a divindade concebida como Deus da história morrera para sempre em *Auschwitz*. Mas os judeus não podiam jogar fora a religião nem abandonar seu passado, depois de quase ter sido extinto na Europa. O Deus decente e moral do judaísmo liberal de nada servia, porém. [...] Hans Jonas considera impossível acreditar na onipotência de Deus depois de *Auschwitz*. Quando Deus criou o mundo, limitou-se voluntariamente e assumiu a fraqueza humana. Não pode fazer mais nada, e cabe a nós restaurar a plenitude da divindade e do mundo mediante a prece e a Torá. Já o teólogo britânico Louis Jacob não gosta dessa ideia [...] Um Deus impotente é inútil e não pode ser o sentido da existência humana (ARMSTRONG, 2008, p. 471).

Gestou-se um certo paradoxo. Na medida em que as atrocidades do século XX puseram em cheque a ideia de Deus, ao mesmo tempo, fez as pessoas sentirem a necessidade de relacionar-se com uma dimensão sagrada. Assim, não foi a total rejeição de Deus o que

ocorreu, mas uma mudança na sua percepção. Um abandono de Deus como causa primeira, Deus Onipotente, Ser objetivamente existente, em prol de um “Deus” mais subjetivo, mais imanente, mais íntimo, que “não podia ser provado como se fosse um fato objetivo, idêntico para todos” (ARMSTRONG, 2008, p. 469). Foi essa busca de uma experiência subjetiva de Deus, como resultado de uma libertação de um além transcendente, estranho, que reavivou o sentido da religiosidade. Deus agora pode ser experienciado, encontrado, no mundo, está mais próximo dos homens, o que pode, perfeitamente, conciliar uma crença religiosa com o secularismo. Ante essa nova concepção de Deus, os crentes podem conciliar sua fé com os novos conhecimentos produzidos pela humanidade. Não é preciso abandonar Deus e a fé para ser um cientista, por exemplo. Se Deus é imanente ao mundo, se eu posso experienciá-lo subjetivamente na realidade efetiva, então a minha crença se constitui numa inserção neste mundo. Na visão do homem religioso hodierno, “é errado contrapor a ordem sobrenatural ao mundo natural de nossa experiência” (ARMSTRONG, 2008, p. 475). Em alguns casos Deus passa a ser apenas um horizonte, um ideal a ser atingido. Deus não tem forma, nem cor, ele é uma ideia que regula a vida dos indivíduos, porém, não uma regulação imposta, mas a presença da divindade, a sensação dela, inspira os indivíduos a agirem. Deus, portanto, não é a transcendentalidade dos teólogos e filósofos, nem o Ser Onipotente das religiões tradicionais, mas o *pathos*.

2.2.1.3 A religião e a lógica mercadológico-empresarial.

Alguns historiadores, sociólogos, jornalistas, entre outros pensadores da atualidade, têm concluído que a religião, hoje, está contribuindo sobremaneira para o fortalecimento e desenvolvimento econômico de diversas nações. Zhao Xiao, economistas do governo chinês, observou, em suas viagens ao redor da América,

[...] que a chave para o sucesso comercial da América não são os seus recursos naturais, o seu sistema financeiro ou a sua tecnologia, mas as suas igrejas, o núcleo que mantém os americanos unidos. O mercado econômico, afirma Zhao, é eficiente porque desencoraja o ócio, mas também pode incentivar as pessoas a mentir e ferir os outros. Ele precisa, assim, de um apoio moral (MICKLETHWAIT; WOOLDRIDGE, 2009, p. 15. Tradução nossa.).

O temor de Deus pregado pela religião fornece o apoio moral à economia. E sem esse temor, é muito improvável que qualquer sistema econômico possa prosperar. Por isso é importante que os governos fomentem as religiões e estimulem seus cidadãos às práticas

religiosas. “Somente mediante a fé, a economia de mercado pode ter uma alma” (MICKLETHWAIT; WOOLDRIDGE, 2009, p. 15. Tradução nossa.).

Diante desse pensamento que procura vincular a moral religiosa e as demandas do mercado, muitas pessoas passam a incorporar tal ideia e passam a ver nas religiões um espaço para tornarem-se vencedoras, conquistar sucesso, ter um crescimento profissional e pessoal. Hoje, em muitos países, tanto do Ocidente quanto do Oriente, há a sensação de que se tornar uma pessoa religiosa, especialmente cristã, é sinônimo de se tornar uma pessoa de sucesso. Conforme relatam Micklethwait e Wooldridge (2009, p. 15), jornalistas que escreveram a obra *God is Back*, em muitas cidades ao redor do mundo criam-se clubes para empresários cristãos, pois entendem que a religião cristã é um sinal de ideias mais elevadas e de progresso. Para eles, a riqueza espiritual e a riqueza material andam lado a lado. O largo desenvolvimento da economia norte-americana é um exemplo disso. Os Estados Unidos são o país com a maior economia do mundo e a sua sociedade é fortemente religiosa. Isso pode ser explicado historicamente, desde a Revolução Norte-Americana:

Desde o iluminismo houve um cisma no pensamento ocidental sobre a relação entre religião e modernidade. Os europeus, no seu conjunto, têm assumido que a modernidade marginalizou a religião; os americanos, ao contrário, assumem que as duas coisas podem prosperar juntas. Este cisma remonta às duas revoluções fundadoras do mundo moderno. As revoluções francesa e norte-americana. Ambas foram descendentes do iluminismo, mas com visões muito diferentes sobre o papel que a religião deve desempenhar na república gloriosa da razão. Na França, os *révolutionnaires* desprezaram a religião como uma ferramenta do *ancien regime*. Por outro lado, os pais fundadores da América adotaram uma visão mais benigna da religião. Eles separaram a igreja do Estado para proteger a primeira do segundo. Estas duas versões da modernidade têm marchado em direções diferentes desde então (MICKLETHWAIT; WOOLDRIDGE, 2009, p. 9. Tradução nossa.).

A grande diferença, portanto, entre o desenvolvimento religioso nos Estados Unidos e na Europa reside no fato de que, no primeiro religião e modernidade nunca tornaram-se mutuamente excludentes, enquanto no segundo a religião sempre figurou como um inimigo das conquistas modernas.

Na Europa, igrejas estabelecidas alinharam-se com o antigo regime contra o novo mundo da democracia e da liberdade. Nos Estados Unidos, onde não havia nenhuma igreja nacional estabelecida, a crença abraçou a democracia e o mercado: a única maneira que ela poderia sobreviver era atraindo clientes. Na Europa, a “religião” significava guerra e opressão [...]; nos Estados Unidos ela acabou sendo uma fonte de liberdade (MICKLETHWAIT; WOOLDRIDGE, 2009, p. 9. Tradução nossa.).

Os Estados Unidos, portanto, são uma exceção no processo moderno de secularização. Mesmo após a revolução norte-americana, claramente influenciada pelo iluminismo, religião e modernidade nunca se tornaram mutuamente excludentes, mas, ao contrário, a liberdade de crença foi colocada ao lado de outros valores modernos da democracia, como a racionalidade e o liberalismo. Essa convivência entre religião e avanços modernos, principalmente no país política e economicamente mais influente do mundo, favoreceu o reavivamento da fé em outras partes do mundo.

Conforme Micklethwait e Wooldridge a causa do reflorecimento da religião está na forma como as religiões, especialmente a religião cristã, souberam utilizar os elementos da modernidade ao seu favor. Os elementos que possivelmente poderiam destruir a religião, como os mercados, a tecnologia, a racionalidade instrumental, estão, hoje, tornando-a cada vez mais forte. O rápido crescimento global das “franquias religiosas” americanas comprovam isso. Deus tornou-se o melhor objeto de exportação norte-americano. As religiões estão se espalhando no estilo organizacional das mega empresas. Hoje elas estão sendo denominadas de “igrejas-empresas”.

Portanto, valendo-se da lógica mercadológico-empresarial estadunidense, a religião está trazendo Deus de volta.

Em quase todos os lugares que você olhar, dos subúrbios de Dallas às favelas de São Paulo, para as ruas secundárias de Bradford, você pode ver que a religião retornou à vida pública [...]

A religião tem ressurgido como uma força no coração da secularização [...] há sinais de que as mesmas forças que estão reavivando a religião nos Estados Unidos – a busca pela comunidade em um mundo cada vez mais atomizado, o desejo de contrabalançar escolhas com um senso moral – têm certamente feito progresso na Europa. Em todo o continente o afrouxamento dos laços entre a Igreja e o Estado está abrindo o mercado religioso (MICKLETHWAIT; WOOLDRIDGE, 2009, p. 14-15. Tradução nossa.).

O retorno da religião, o renascimento global da fé, está, portanto, diretamente atrelado aos avanços modernos, à mundialização dos mercados e à expansão da lógica empresarial. Esses são os fenômenos sócio-históricos ligados ao retorno do fenômeno religioso. Para os autores que tratam dessa questão, efetivamente, a religião não está desaparecendo, mas se reavivando cada dia que passa.

2.2.2 A perspectiva filosófica.

Apresentada a perspectiva sócio-histórica do reencantamento religioso, nos voltamos agora para a perspectiva filosófica do fenômeno em pauta. Para realizar essa análise

filosófica nos valeremos de dois pensadores contemporâneos que se debruçam sobre o tema, a saber, Luc Ferry e Gianni Vattimo.

2.2.2.1 Luc Ferry e a tese da transcendência na imanência.

Posto que há um fortalecimento do religioso na contemporaneidade, é fundamental que seja explicitado como esse processo se desenrola, ou seja, é preciso pensar o estatuto do religioso no âmago da sociedade secularizada como se pretende a nossa. Essa é a tarefa a que se põe Luc Ferry.

Suas ideias são expostas a partir de um debate travado com Marcel Gauchet, para quem a sociedade atual é marcada por uma separação radical entre o homem e Deus, uma continuação do processo de desencantamento iniciado na modernidade, caracterizando o humanismo contemporâneo como um humanismo do homem sem Deus, pois este tende a se enfraquecer cada vez mais, abrindo espaço para que o homem busque o “absoluto terrestre”, o qual advém de experiências profanas do religioso, quer dizer, o homem busca o sentido de sua existência nas condições concretas de sua vida. Afirma Gauchet que:

Muitos jovens sonhadores, que se querem modernos até o último fio de cabelo e que se julgam libertos dessas velharias que mal se podem imaginar, são místicos sem sabê-lo, em busca de uma experiência espiritual. Festa, transe, vertigem, estados alterados de consciência obtidos pela música ou por substâncias adequadas: o que sempre está em causa é o acesso a uma outra ordem de realidade. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 12).

Pondo-se em oposição à tese de Marcel Gauchet, Luc Ferry nos mostra que é necessário pensar o estatuto do religioso hoje, tendo em vista que o que se observa é um fortalecimento do religioso, uma busca do sagrado. Para tanto, é preciso, antes de mais nada, considerar o cruzamento de um duplo processo, qual seja, a *humanização do divino* e a *divinização do humano*.

A humanização do divino significa a tradução dos conteúdos das religiões para uma linguagem humana, laica, isto é, numa linguagem compatível com os anseios dos indivíduos concretos. É o homem sendo colocado como valor central. Essa humanização do divino, por sua vez, desencadeia o processo de divinização do humano, que significa o ressurgimento da transcendência nas relações entre os próprios homens (transcendência horizontal), ou seja, é uma espécie de transcendência na imanência. Desse modo, assevera Ferry que “é esse duplo processo que faria do humanismo contemporâneo um *humanismo do homem-Deus*. No coração desse humanismo [...] o religioso não estaria destinado a se

enfraquecer, mas, ao contrário, a encontrar sua forma mais autêntica” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 9).

Portanto, o pensamento de Luc Ferry assevera o homem hodierno tem um anseio pelo religioso e que homem e Deus estão em vias de aproximação, o que contraria a tese de Gauchet. No entanto, para defender sua posição, Luc Ferry parte para uma definição precisa do que se pode entender pelo termo “religioso”. Para tanto, mais uma vez ele lança mão do debate com as ideias de Gauchet, para quem a ideia de religioso possui três grandes características:

- 1) O religioso se apresenta como *heteronomia*, ou seja, ele é um princípio exterior e superior à humanidade. Deus, o sagrado, dita, organiza, põe as normas, que regulam as ações dos homens em sociedade. Nesse sentido, a heteronomia apresenta-se como uma negação da autonomia humana.

[...] os seres humanos se recusam a atribuir a si mesmos a organização social, a história, a elaboração das leis – e que, recusando-se a perceber a si mesmos como matrizes da organização social, da lei e do político, eles extra-põem essa fonte numa transcendência, numa exterioridade, numa superioridade e, em suma, numa dependência radicais (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 19).

- 2) O religioso está diretamente ligado à organização política e à produção da lei. Nesse sentido, ele pertence ao *passado*, a um tempo terminado, é algo ultrapassado. De modo mais preciso, dizer que o religioso pertence ao passado significa dizer que ele não é mais o discurso estruturante do espaço público, mas tornou-se um discurso entre outros.

Mas o religioso pertence ao passado em um sentido muito mais profundo e muito mais estrutural: não é simplesmente que saímos da *ingenuidade* religiosa; é o fato de que o religioso, entendido nesse sentido, pertence a formas de organização política *tradicionais*, nas quais a lei é pensada como herança de uma tradição que, ela mesma, se enraíza num passado imemorial e finalmente divino. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 20).

- 3) O religioso não é uma disposição natural do ser humano, não se configura como algo essencial, mas, ao contrário, é histórico, tem um começo e um fim. “[...] a religião não aparece mais como uma disposição metafísica, essencial à humanidade, mas como um momento histórico, ligado a uma organização social e política particular”. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 22).

Luc Ferry nos apresenta uma definição diversa do religioso que irá desembocar na ideia da transcendência. Em primeiro lugar ele afirma que Gauchet tem razão em sua

definição e que as características do religioso por ele apresentadas são procedentes. No entanto, existe, segundo Ferry, uma ideia muito mais profunda de religioso que também precisa ser considerada. É a definição do religioso que se situa no plano filosófico-metafísico e que também é procedente. É a ideia que diz respeito à relação entre o finito e o infinito, entre o relativo e o absoluto e que supera as meras definições histórica e política.

Na definição filosófico-metafísica, o religioso deve ser entendido como uma relação da finitude com o Absoluto. Na ideia de Ferry, o religioso pode ser descoberto a partir das experiências autônomas dos indivíduos, das suas experiências vividas nas quais o religioso aparece como horizonte. Tal ideia supera a definição do religioso como heteronomia. Da mesma forma como supera a ótica do religioso como pertencente ao passado, tendo em vista que “como horizonte de certas experiências vividas pelos indivíduos, ele pode perfeitamente tomar a dimensão do presente ou mesmo do futuro”. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 27).

Ferry expõe que essa dimensão filosófico-metafísica do religioso, ou seja, a transcendência, não significa apenas um invólucro conceitual, teórico, mas é uma dimensão legítima e incontornável da existência humana no âmago da sociedade laica, portanto, que o religioso é uma dimensão fortemente presente em nossos dias. Ele apresenta dois indícios, a saber: 1) a ideia de transcendência e 2) a noção de sacrifício.

A ideia de transcendência exposta por Ferry é a de uma transcendência como parte das experiências vividas dos indivíduos, é a “transcendência na imanência”, portanto, não como heteronomia, como externa à consciência humana. Para explicar melhor sua ideia Ferry se vale da filosofia kantiana. Segundo ele, a teoria de Kant sobre a verdade é a primeira figura da ideia de transcendência imanente. Para Kant, a verdade se funda no domínio das representações, não é algo que ocorre na relação correspondencial entre pensamento e objeto, mas numa ligação entre as representações subjetivas que temos dos objetos, na associação entre essas representações. Nesse sentido, a verdade funda-se na imanência da subjetividade, mas que vai além das particularidades individuais, adquirindo um caráter objetivo, universal.

Além do campo epistemológico, a figura da transcendência imanente também se apresenta no campo da moral. Aqui, mais uma vez, Luc Ferry se vale do pensamento de Kant, para quem a ação moral não deve se pautar na heteronomia, nos princípios externos ao sujeito, mas na própria autonomia da subjetividade pensante que, racionalmente, dá a si seus próprios princípios de ação. Nesse sentido, a moral assenta-se sobre princípios humanos. Diante disso, Ferry expõe:

[...] é essa reviravolta que me parece fundamental para compreender a situação do religioso hoje em dia. O religioso se reintroduz no final do percurso como o horizonte das práticas humanas; é esse o sentido dos famosos postulados da razão prática, a ideia de que a moral não é fundada na religião, de que se ela o fosse seria um desastre – é, portanto, o fim do teológico-ético –, mas que, ao mesmo tempo, no horizonte de nossas ações morais não pode deixar de existir uma problemática religiosa, aquela aberta pelos famosos postulados da razão prática. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 31).

O que fica patente é que a dimensão do religioso, fundada na autonomia do indivíduo, está na ordem da transcendência imanente, pois assim como a moral, o religioso faz o indivíduo tender a algo a partir da autonomia de suas experiências vividas.

Portanto, assim como o pensamento, a representação não precisa de um objeto externo para que ele seja verdadeiro, mas apenas da relação entre as representações; assim como a ação não necessita de princípios externos ao sujeito para ser considerada boa em si mesma e, por conseguinte, moral, o religioso não precisa fundar-se numa transcendência externa à consciência humana, em um outro plano de existência, para ser legítimo, para existir na sociedade. Ele pode assentar-se numa transcendência imanente.

O segundo indício apresentado por Luc Ferry para demonstrar que o religioso persiste e ganha cada vez mais força na sociedade contemporânea é a noção de sacrifício, noção essa tão cara às tradições religiosas e que, segundo o autor, é algo bastante presente hodiernamente. Diz Ferry:

[...] a noção de sacrifício de modo algum desapareceu da problemática moral de nossos contemporâneos. Penso que, ao contrário, ela está presente, mas que simplesmente os motivos do sacrifício se humanizaram. [...] hoje na Europa não nos sacrificamos mais por entidades religiosas; mas, por outro lado, penso que inúmeros indivíduos estariam prontos a arriscar suas vidas para defender certo número de valores, ou, simplesmente, para defender seus próximos (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 32-33).

A ideia de Ferry é chamar a atenção para um valor que é de uma extrema conotação religiosa e assevera “que a partir do momento em que se estabeleceram valores superiores à vida material, biológica, entre-se na esfera do religioso”. (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 33).

Desse modo, a permanência de um princípio superior à vida material, do valor do sacrifício, no seio de uma sociedade laica, secularizada, materialista, é, para Luc Ferry, indício de que o sentimento religioso é pertinente e está sendo retomado de modo cada vez mais forte hoje.

A divinização do humano e a humanização do divino é a forma do reencantamento do mundo exposta por Luc Ferry e que, para ele, é o modo que o homem contemporâneo encontrou de superar os limites das morais laicas que se demonstraram, ao longo da história, incapazes de dar respostas, sentido, às questões existenciais da condição humana, como o envelhecimento, a morte, o tédio, a banalização da vida etc.

2.2.2.2 Vattimo: dissolução do pensamento metafísico e retorno da religião

Vattimo constata que há um ressurgimento do interesse pelo religioso na contemporaneidade e tal ressurgimento ocorre numa esfera global. De uma maneira geral, durante muito tempo, os conteúdos religiosos, em nossa cultura secularizada, foram relegados ao esquecimento, considerados como um conjunto de ideias infantis das quais a humanidade precisava se libertar. No entanto, Vattimo frisa que todos nós ocidentais somos marcados por traços religiosos, especialmente cristãos, e que a secularização, com a qual pretendemos nos afastar desses traços, nada mais é do que a consequência “de uma experiência religiosa autêntica” (VATTIMO, 1998, p. 9), pois a secularização significa que estávamos ligados a um núcleo sagrado do qual pretendemos nos afastar.

Ante tal constatação, Vattimo questiona-se como se dá o regresso do religioso no mundo contemporâneo. Em primeiro lugar, ele expõe que o retorno da religião deve estar diretamente ligado à história mundana dos homens, ou seja, à sua vida concreta, real, vida esta que lhe traz diversos dilemas como o envelhecimento, a morte, a proposição de projetos de vida que podem ou não ser realizados.

[...] as ocasiões históricas que suscitam o problema da fé têm um traço em comum com a fisiologia do envelhecimento: tanto num caso como no outro o problema de Deus põe-se em conexão com o encontro de um limite, com o infligir de uma derrota. Acreditávamos poder realizar a justiça sobre a terra, verificamos que não é possível e recorremos à esperança em Deus. A morte pesa sobre nós como eventualidade ineludível, fugimos ao desespero dirigindo-nos a Deus e à sua promessa de acolhimento no reino eterno. (VATTIMO, 1998, p. 12-13).

Esta é uma primeira condição fática que faz o homem voltar a Deus, à religião. É o deparar-se com um limite físico. Além deste, nos deparamos ainda com nossos limites intelectuais para resolver os inúmeros problemas que a vida moderna nos põs. Temos ainda as “questões que dizem respeito à biotécnica, sobretudo da manipulação genética às questões ecológicas e, ainda, a todos os problemas ligados à explosão da violência nas novas condições

de existência da sociedade massificada” (VATTIMO, 1998, p. 13). Além desses limites, Vattimo ainda expõe como motivo os constantes riscos globais que assolam a humanidade e põe em risco a sua existência.

O retorno do religioso é antes de mais nada motivado pela premência de riscos globais que nos parecem inéditos, sem precedentes na história da humanidade, e começou logo depois da Segunda Guerra Mundial com o medo da guerra nuclear, e hoje, que este risco parece menos iminente por causa das novas condições das relações internacionais, difunde-se o medo da proliferação descontrolada desse mesmo tipo de arma e, de uma forma mais geral, a ansiedade diante das ameaças que pesam sobre a ecologia planetária e os receios ligados às novas possibilidades de manipulação genética (VATTIMO, 2000, p. 92).

Contudo, Vattimo questiona essa busca de um Deus que serve apenas como refúgio consolador para os limites humanos. Essa atitude nos faz compreender Deus como algo oposto à racionalidade, como um ser que só se manifesta na ausência de qualquer razão. Isso é típico de uma forma primitiva de conceber a transcendência. Certamente que as condições ameaçadoras com as quais o homem contemporâneo se depara fazem-no voltar-se para Deus na busca de uma segurança, um amparo, e o próprio Vattimo reconhece isso quando diz que a questão do retorno do religioso deve estar ligada à história concreta dos indivíduos. Porém, ele também reconhece que esta não é a única condição que nos faz retornar à religião. Existe outra razão, de cunho filosófico.

Não obstante ao cenário da renovada atualidade da religião na cultura comum, Vattimo ressalta que o ressurgimento do interesse pelo religioso não se limita, de um ponto de vista sociológico, a explicações externas. Do ponto de vista do pensamento crítico/filosófico, ao contrário, o retorno vem pensado distante de cada pretensão fundacionalista e, sobretudo, leva em consideração o plano das transformações no mundo do pensamento, das teorias muito distantes da postura que concebe a religião apenas como reação aos efeitos da sociedade de massa (MAIA, 2015, p. 300-301).

A explicação filosófica está ligada às profundas transformações que ocorreram no âmbito do pensamento ocidental. O interesse filosófico pelo fenômeno religioso pode ser explicado devido ao enfraquecimento de alguns paradigmas de pensamento que se consideravam definitivos, mas que se mostraram condicionados por fatores sociais, políticos, ideológicos etc. Essa perspectiva se insere no quadro do pensamento pós-moderno, ou seja, no cenário da dissolução das formas de pensar universalistas, fundacionalistas, que tinham pretensões totalizantes. Segundo Vattimo, o mundo do pensamento passou por transformações essenciais, o que afetou, diretamente, a forma de se pensar a religião.

A verdade é que o “fim da modernidade”, ou, em todo o caso, a sua crise trouxe também consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que julgavam ter liquidado a religião: o cientificismo positivista, o historicismo hegeliano e depois o marxismo. Hoje já não existem razões filosóficas plausíveis e fortes para ser-se ateu ou para recusar a religião (VATTIMO, 1998, p. 17).

Em termos filosóficos, as considerações de Vattimo sobre o retorno do religioso só pode ser devidamente compreendida com base nas influências de Nietzsche e Heidegger. Assevera Vattimo: “Seja como for, é daqui que parte meu discurso, que se inspira nas ideias de Nietzsche e de Heidegger sobre o *niilismo* como ponto de chegada da modernidade, e sobre a conseqüente tarefa, para o pensamento, de tomar consciência do fim da metafísica”. (VATTIMO, 1998, p. 18).

Num primeiro momento, a perspectiva vattimiana do retorno do religioso assenta-se na ideia da “morte de Deus”, anunciada por Nietzsche, que representou, para o pensamento ocidental, a morte do Deus metafísico, o fim dos fundamentos absolutos, das verdades inquebrantáveis. Este anúncio inaugurou a era no *niilismo*.

A ideia de *niilismo* tem um papel central no pensamento de Vattimo sobre a religião. Mediante essa ideia, o filósofo italiano retoma formas de pensar que foram preteridas pela modernidade por serem consideradas racionalmente infundadas, como o caso do pensamento religioso, considerado pelos modernos como um pensamento mítico, ilusório, irracional, que em nada poderia contribuir para o progresso e emancipação da humanidade. No entanto, com o enfraquecimento da racionalidade moderna a partir no *niilismo*, o discurso religioso pôde retomar seu espaço na sociedade contemporânea, marcadamente pluralista. Desse modo, Gianni Vattimo concebe a possibilidade de um retorno do religioso, de uma volta ao discurso sobre Deus, porém, um Deus visto sob o prisma hermenêutico, ou seja, um Deus “que não existe como realidade objetiva fora do anúncio da salvação que, de formas historicamente mutáveis e predisposta a uma contínua reinterpretação por parte da comunidade dos crentes, nos foi feito pela Sagrada Escritura e pela tradição viva da Igreja”. (VATTIMO, 2004, p. 14-15).

Portanto, o *niilismo* inaugurado por Nietzsche, que efetuou “uma verdadeira dissolução da modernidade mediante a radicalização das próprias tendências que a constituem” (VATTIMO, 1996, p. 171) foi o ponto de partida para o retorno do fenômeno religioso, porém, um religioso sem a marca das estruturas metafísicas, pois, do contrário, seria um retorno ao fundamentalismo da metafísica moderna, o retorno de um Deus absolutizado, rígido, intolerante e violento. Nas palavras de Vattimo:

O anúncio de Nietzsche, segundo o qual “Deus morreu”, não é uma afirmação de ateísmo, como se ele estivesse dizendo: Deus não existe. Uma tese do gênero, a não existência de Deus, não poderia ser professada por Nietzsche, pois do contrário a pretensa verdade absoluta que esta encerraria ainda valeria para ele como um princípio metafísico, ou uma “estrutura” verdadeira do real que teria a mesma função de Deus da metafísica tradicional. (VATTIMO, 2004, p. 9).

A segunda influência de Vattimo ao pensar o retorno do religioso é Heidegger. Este, fazendo uma espécie de “história do ser”, entendeu este ser não como uma realidade objetiva, mas como evento, como acontecimento. O ser, portanto, em Heidegger, não é mais uma estrutura objetiva que a mente deveria espelhar, adequando-se a ela em suas escolhas práticas, mas um acontecimento que deve ser interpretado no próprio evento.

O grande mérito de Heidegger em superar a metafísica objetivista é evitar que a realidade em geral e o homem, em particular, tornem-se instrumentos, meros objetos da sociedade produtivista.

[...] a metafísica da objetividade pode ser resumida num pensamento que identifica a verdade do ser com a calculabilidade, mensurabilidade e, em definitivo, manipulabilidade do objeto da ciência-técnica. Ora, nesta concepção do ser como objeto mensurável e manipulável escondem-se as bases daquilo a que Adorno chamará o mundo da “organização total”, no qual também o sujeito humano tenderá fatalmente a tornar-se puro material, parte da engrenagem geral da produção e do consumo. (VATTIMO, 1998, p. 20).

É nesse sentido que Heidegger, e Vattimo, seguindo a sua esteira, irão pensar o ser numa perspectiva distinta da metafísica. A partir daí, pode haver uma aproximação do pensamento filosófico, bem como da cultura secularizada, da religião.

Além dos limites físico e intelectual e dos riscos globais que ameaçam a humanidade, que impõem ao homem uma sensação de impotência ante a realidade, e dos fatores filosóficos, Vattimo apresenta, ainda, uma outra ideia que explica o retorno da religião hoje. Essa ideia está diretamente ligada à questão da secularização.

O processo de secularização iniciado na modernidade não representa, para Vattimo, uma ameaça às religiões, mas significa, ao contrário do que comumente se imagina, a sua plena realização, na medida em que os conteúdos das religiões encontram espaço para se concretizarem, ou seja, passam a fazer sentido para o homem comum, no seu cotidiano, isso devido ao abandono dos pressupostos metafísicos. Nesse sentido, a secularização não representa um acontecimento antireligioso.

À luz da *kénosis*, secularização tem sentido de enfraquecimento do ser, de uma destituição de fundamentos absolutos. Se, contudo, a secularização é o modo pelo qual se atua o enfraquecimento de Deus, ou seja, *kénosis* de Deus, que é o cerne da história da salvação, ela não deverá ser mais pensada como fenômeno de abandono da religião, e sim como atuação, ainda que paradoxal, de sua íntima vocação (VATTIMO, 2004, p. 35).

Vattimo expõe, portanto, a realização da religião como parte do processo de secularização, que pode ser representada pela ideia de *Kénosis*, que é a ideia do esvaziamento, ou seja, do Deus que se despoja da sua condição divina e assume a condição humana na encarnação de Cristo. É esse despojamento, esvaziamento, o ponto fulcral da história da salvação; sem ele, a promessa cristã não teria se realizado. Portanto, o esvaziamento de Deus, ou em um pensamento paralelo, o enfraquecimento da religião como expressão do Deus absoluto, representa a própria realização da religião, agora como um espaço, um discurso, entre outros. Essa ideia marca a época pós-moderna. Nas palavras de Vattimo:

A secularização, iniciada na encarnação, continua em processo na pós-modernidade e tem como possibilidade, além de devolver à religião seu lugar central na sociedade pós-metafísica, educar o ser humano para a superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social (VATTIMO, 1998, p. 41).

Diferenciando-se do pensamento moderno, que buscava resgatar a dignidade do homem, a sua supremacia, mediante a superação da religião e do seu discurso teológico, podemos ver que a filosofia de Vattimo tem como tarefa central, como problema fundamental, a defesa do humano mediante um resgate da figura de Deus, através de um retorno à religião, porém uma religião e um Deus não mais absolutizados, opressores. Essa é a experiência religiosa pós-moderna defendida pelo filósofo italiano, na qual o homem busca o sagrado motivado pela caridade, e não pelo medo, pela superstição.

Do que expusemos neste capítulo, fica claro que, mesmo após um longo processo de desencantamento do mundo, que marcou social, política e intelectualmente a modernidade, o mundo contemporâneo está caracterizado por uma renovada experiência de fé, por novas experiências religiosas. Há um questionamento das instituições, mas não da fé.

Apresentamos alguns fatores sócio-históricos e filosóficos que explicam o retorno do fenômeno religioso na contemporaneidade. No entanto, nos parece que as teorias que procuram explicar esse retorno carecem de uma articulação das suas proposituras com as exigências objetivas da situacionalidade históricas das contradições do sistema sócio-político vigente. Nossa proposta de pesquisa é confrontar o retorno da religião, o reencantamento do mundo, com as condições estruturais que ordenam a sociedade atual, nos valendo da

perspectiva marxiana. Desse modo, no capítulo seguinte nos deteremos sobre o pensamento de Marx acerca da religião, apresentando seus aspectos principais. Com isso, pretendemos preparar nossa abordagem, que se fará no 3º capítulo, sobre os elementos materiais, efetivos, que fomentam o reencantamento religioso do mundo.

3. A RELIGIÃO EM MARX

Tendo visto, no primeiro capítulo, como diversos pensadores (historiadores, sociólogos e filósofos) compreendem o fenômeno do retorno da religião na contemporaneidade, passamos, neste capítulo, antes de apresentarmos nossos argumentos, a partir de Marx, para explicar esse retorno (ou se se pode falar de um retorno da religião em Marx ou de uma permanência do espírito religioso na sociedade civil e no Estado), a uma exposição do pensamento de Marx sobre a religião, como forma de preparar nossa argumentação e a compreensão do leitor para o capítulo posterior.

O debate em torno da religião era latente no contexto intelectual no qual Marx viveu, contexto esse agitado ainda por fortes discussões sobre a realidade política e social alemã, onde a religião era fortemente presente. Foi nessa conjuntura que as considerações críticas de Marx sobre o fenômeno religioso tiveram seu mote. Todos os seus companheiros da esquerda hegeliana já haviam abordado, alguns até de maneira exaustiva, o problema religioso, como se pode ver, por exemplo, nas obras de Bruno Bauer e Ludwig Feuerbach.

Marx, no entanto, considera que seus companheiros neohegelianos não conseguiram transpor a crítica da religião para o campo da prática, ou seja, permaneceram presos à teologia, às abstrações, ao idealismo. É nesse sentido que Marx afirma que:

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

Quanto à filosofia de Bauer, ela é caracterizada por Marx como genuinamente teológica, mesmo quando trata de questões prático-políticas. Quando analisa o problema da emancipação política dos judeus com relação ao Estado prussiano cristão, consoante Marx, Bauer não consegue superar a visão puramente teológica, restringindo sua crítica à teologia cristã e à teologia judaica. Não percebe Bauer que, no caso do Estado prussiano, a oposição entre judeus e cristãos é uma oposição estritamente religiosa, pois não existe na Alemanha um Estado verdadeiramente político. Ao pôr em discussão a emancipação política dos judeus ante o Estado cristão, a crítica que Bauer 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” (MARX, 2010, p. 37). Conforme expõe Marx, nas nações onde o Estado atingiu a plena liberdade política, como na França e nos Estados da América do Norte, é que a questão da relação entre religião e Estado

assume um caráter secular. “Justamente no ponto em que a questão deixa de ser teológica, a crítica de Bauer deixa de ser crítica” (MARX, 2010, p. 37).

Bauer, portanto, em suas considerações sobre a questão judaica, transforma a luta dos judeus pela emancipação em um problema religioso, pois restringe a discussão à polaridade dar e receber a emancipação. O judeu, como judeu, é mais capacitado de receber a emancipação do que o Estado cristão, como cristão, de conceder-lhe essa emancipação? Ou vice-versa? Bauer não consegue romper com essa polaridade religiosa:

Já que, na conclusão da questão judaica, Bauer havia compreendido o judaísmo apenas como a crítica religiosa tosca ao cristianismo, tendo, portanto, extraído dele uma importância “apenas” religiosa, era de se esperar que também a emancipação dos judeus fosse transformar-se em um ato teológico-filosófico (MARX, 2010, p. 55).

Na obra *A Sagrada Família* (1844), Marx e Engels apresentam como Bauer desenvolve concepções abstratas e nebulosas, distorcendo a realidade e resumindo-a em conceitos que não correspondem às questões reais, históricas, dos indivíduos. A existência histórica do homem, na perspectiva baueriana, não passa de um processo de elevação da verdade à autoconsciência. Sendo assim, tanto a verdade quanto a história aparecem no pensamento de Bauer como sujeitos metafísicos, entes autônomos, e o homem apenas serve-lhes de suporte. As verdades demonstradas *de antemão* pela história, conforme o pensamento *Crítico* de Bauer, aparecem, ambas (as verdades e a História), como seres etéreos, separados dos homens reais, da vida material. Quer dizer:

Porque a verdade, assim como a história, é um sujeito etéreo, separado da massa material; ela não se dirige aos homens empíricos, mas sim ao “*mais íntimo da alma*”; não toca, para chegar a ser “*experimentada de verdade*”, ao *corpo grosseiro* do homem, alojado por exemplo nas profundidades de um porão na Inglaterra ou nas alturas de um sótão na França, mas “percorre”, “de cabo a rabo”, os canais idealistas de seus intestinos. É verdade que a Crítica absoluta estende até “a massa” o testemunho de que, até aqui, foi tocada a seu modo, quer dizer, de um modo artificial, pelas verdades que a História teve a magnanimidade de pôr sobre o tapete. (MARX, 2003, p. 98. Grifos do autor).

Nesse ínterim, Bauer não considera o homem real e os atos empíricos desse homem, mas apenas o espírito e seus atos espirituais. Ao falar do homem, ele o faz considerando-o como um ser da autoconsciência, sendo esta o que determina a sua essência. É nesse sentido que, no prólogo de *A Sagrada Família*, Marx afirma que o pior inimigo do humanismo real é o idealismo especulativo, pois, em vez de considerar o homem individual e verdadeiro (entenda-se concreto, efetivo), concede primazia à autoconsciência ou ao espírito.

É esse espiritualismo especulativo que Marx combate em Bauer.

A crítica marxiana à filosofia da autoconsciência de Bruno Bauer, portanto, pode ser sintetizada nas seguintes palavras: Bauer realiza abstrações, divagações, carentes de sentido e conteúdo reais e desconsidera os homens concretos, bem como o conjunto de suas relações sociais efetivas. Isso significa dizer que Bauer não abandonou o campo especulativo de Hegel, mas permaneceu a movimentar-se nele, a usar suas categorias, seus conceitos, suas articulações lógicas. O homem surge apenas como ser autoconsciente. Eis, nas palavras de Marx, a consequência antropológica da filosofia de Bauer:

Conseqüentemente, por um lado, em vez de homens reais e suas consciências reais de suas relações sociais, que aparentemente os confrontam como algo independente, ele tem a mera fraseologia abstrata: *a autoconsciência*, assim como, em vez da produção real, ele tem *a atividade dessa autoconsciência, tomada independente*; por outro lado, em vez da natureza real e das relações sociais realmente existentes, ele tem o resumo filosófico de todas as categoriais filosóficas ou os nomes dessas relações na fraseologia: *a substância*, pois Bruno, juntamente com todos os filósofos e ideólogos, erroneamente considera os pensamentos, as ideias – a independente expressão intelectual do mundo existente – como a base desse mundo existente. (MARX, 2003, p. 100-101. Grifos do autor).

Quanto à Ludwig Feuerbach, Marx reconhece suas conquistas teóricas no tocante à crítica religiosa, utilizando seu arcabouço conceitual para elaborar sua crítica política e econômica. Porém, Marx também vai criticar os limites da filosofia feuerbachiana.

Feuerbach havia desvendado a verdadeira essência da religião, desmistificando e humanizando o ser de Deus, despojando-o do seu caráter sobre-humano. Na verdade, Deus é o próprio homem que se alienou de si e elevou sua essência ao universal. Por isso que em Deus o homem encontra apenas o seu reflexo. Com essa idéia, Feuerbach inverte uma das máximas religiosas: o homem não foi criado à imagem e semelhança de Deus, mas, ao contrário, Deus foi criado à imagem e semelhança do homem. Do mesmo modo, a religião não faz o homem, mas é este quem a constitui, porquanto a religião é a mera expressão efetiva da alienação da genericidade (autoconsciência) humana. A religião revela a universalidade humana, porém, uma universalidade abstrata, hipostasiada, contraposta à existência real do homem. Este, em seu estranhamento, almeja as “coisas do céu” como se buscasse a sua verdadeira vida.

Feuerbach, no entanto, possui sérias lacunas em sua teoria, que Marx exporá em *A Ideologia Alemã* (1845-46) e nas *Teses sobre Feuerbach* (1846). Na Tese I, e tal ideia é retomada na Tese V, Marx expõe os limites do materialismo em geral e, especificamente, o de Feuerbach. Ele pretende indicar que esse materialismo não passa de uma contemplação do

mundo, dos objetos, do homem, que ele não desenvolve o lado ativo destes. A mesma ideia é exposta em *A Ideologia Alemã* nos seguintes termos:

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas ‘puros’ a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também ‘objeto sensível’; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como ‘objeto sensível’ e não como ‘atividade sensível’ – pois se detém ainda no plano da teoria –, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração ‘o homem’ (MARX, 2007a, p. 32).

Desse modo, o materialismo desemboca numa abstração tal qual, ou mesmo maior, a do idealismo. É a isso que Marx se refere quando afirma que o defeito de todo o materialismo, inclusive o de Feuerbach, foi ter apreendido o objeto [*Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível, sob a forma de *objeto* [*Objekt*], quer dizer, na forma da contemplação. Para Marx, a atitude correta seria apreender o objeto, a realidade, como *atividade humana sensível*, isto é, como *prática*. Assim, a realidade assume seu caráter subjetivo, visto, por seu turno, pelo idealismo, embora este não reconhecesse a atividade real sensível, mas apenas a atividade do espírito (Cf. MARX, 2007b, p. 533).

Marx volta-se, na Tese VI, para a análise da crítica feuerbachiana da religião. Primeiro, ele observa que Feuerbach, ao regatar o homem e atribuir-lhe os predicados de Deus, faz desse mesmo homem um indivíduo isolado ou, no mais, um ser genérico apenas reunido com os demais de modo natural. Para Marx, ao contrário, “a essência humana não é uma abstração intrínseca ao indivíduo isolado. Em sua realidade, ela é o conjunto das relações sociais.” (MARX, 2007b, p. 533). Como Feuerbach não considera o homem no conjunto das suas relações sociais, mas apenas o indivíduo isolado, o ser genérico abstrato (e não o ser genérico-social), ele abstrai do curso da história, ou seja, ele não percebe que a alienação religiosa, que tira do homem sua essência e a põe em um ser sobre-humano é um produto social (Tese VII). É a forma determinada da sociedade que faz o homem estranhar-se em Deus. É nesse sentido que ele critica Feuerbach ao afirmar na Tese IV:

Feuerbach parte do fato da auto-alienação [*Selbstentfremdung*] religiosa, da duplicação do mundo [*Welt*] num mundo religioso e num mundo mundano [*weltliche*]. Seu trabalho consiste em dissolver o mundo religioso em seu fundamento mundano. Mas que o fundamento humano se destaque de si mesmo e construa para si um reino autônomo nas nuvens pode ser esclarecido apenas a partir do auto-esfacelamento e do contradizer-a-si-mesmo desse fundamento mundano. Ele mesmo, portanto, tem de ser tanto compreendido em sua contradição quanto revolucionado na prática. Assim, por exemplo, depois que a terrena família é revelada como o mistério da

sagrada família, é a primeira que tem, então, de ser teórica e praticamente eliminada. (MARX, 2007b, p. 534).

Como bem salienta Marx na citação acima, Feuerbach evidenciou a existência de um mundo sagrado e outro profano e procurou neste o fundamento daquele. Porém, apresentada essa duplicação, Feuerbach parece encerrar aí a sua tarefa teórica. Ele não esclareceu as condições, as determinações, desse mundo profano, tarefa que, para Marx, é primordial. Feuerbach devolve ao mundo a sua primazia, ao homem, a sua dignidade. Todavia, não explica a causa da duplicação.

O fato da reduplicação nem por isso é explicado. Eu sei como ele se opera, mas ignoro porque o mundo é desdobrado. Dissipo a ilusão sem conhecer sua proveniência; denuncio os efeitos do ópio sem me perguntar o que leva “o povo” a consumi-lo. É por isso que a inversão materialista tem pernas curtas. Seu próprio método de substituição do de cima pelo de baixo, do predicado pelo sujeito ou de Deus pelo homem é ilusório. Ele se reduz a uma troca entre “essências” [...], mas não chega a deixar o terreno da *consciência*, não consegue quebrar o círculo da especulação (LABICA, 1990, p. 99-100).

A crítica religiosa realizada por Feuerbach, apesar de suas limitações, põe em questão o resgate do homem real, sensível, restituindo-lhe todos os seus atributos outrora alienados em Deus. Este é o *aspecto positivo* da crítica religiosa, do qual a análise marxiana partirá, dando continuidade ao resgate do homem, na busca das condições materiais que possibilitem uma real efetivação das potencialidades humanas na sua existência concreta.

Os neohegelianos de esquerda almejavam a libertação da Alemanha do sistema feudal de forte influência religiosa e a conseqüente instauração de um Estado laico, secular, que pudesse realizar a emancipação política dos cidadãos. Será a partir desse contexto teórico e político que Marx tecerá suas considerações sobre a religião. No entanto, como vimos, Marx não aceitou passivamente a crítica religiosa dos neohegelianos. Seus contemporâneos haviam enveredado por abstrações teóricas, por quimeras teológicas, e por isso foram incapazes de encontrar uma solução verdadeiramente emancipatória para a questão religiosa. Desse modo, ao analisar a religião, Marx não se debruçou sobre seus elementos internos, seus dogmas, suas crenças, mas procurou identificar as causas sociais da religião. Ele transformou as questões abstratas, teológicas, que envolviam o debate religioso no ambiente da esquerda hegeliana, em uma questão secular, para atingir o verdadeiro sentido do fenômeno religioso. Será sob esse viés que suas considerações serão desenvolvidas. Ele terá como ponto de partida a crítica da religião, pois no contexto intelectual no qual se encontrava, entendia que “a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2005, p. 145). Esse pressuposto, no entanto, tem

mais um caráter metodológico do que propriamente uma aceitação e tematização do seu objeto. Marx se vale do cabedal teórico-metodológico da crítica da religião desenvolvida por Feuerbach para “estabelecer a *verdade deste mundo*” (MARX, 2005, p. 146. Grifos do autor). Isso porque:

A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana [auto-estranhamento] nas suas formas não sagradas, agora que ela foi desmascarada na sua forma sagrada. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, e a crítica da teologia em crítica da política. (MARX, 2005, p. 146).

E, de fato, Marx tomará como sua tarefa desvelar a verdade do mundo profano, da política, da economia etc. Essa tarefa ele a desempenhará em todas as suas obras, da juventude à maturidade, nas quais o debate acerca da religião tem como pano de fundo a problemática sócio-política. Marx entende que a questão religiosa não se resolve em si mesma, mas tem seu termo no embate teórico-prático com as estruturas materiais da sociedade burguesa. Assim, Marx pretende que, por um lado, o homem se volte para a sua vida real, que a enfrente e, por outro lado, que aquilo que o homem almeja e cria através do imaginário religioso se efetive em sua vida real, isto é, que o homem real realize na sua vida concreta o homem fantástico, ilusório, da religião.

Para uma compreensão mais didática do modo como Marx apreende o fenômeno religioso e como ele o analisa sempre atrelado às questões sociais, políticas e econômicas, apresentaremos, a seguir, alguns aspectos acerca da religião, por nós mapeados, que são expostos por Marx em suas obras. Identificamos quatro aspectos, os quais se entrelaçam para formar uma concepção coesa sobre o fenômeno religioso. Os apresentaremos aqui separadamente apenas para uma compreensão sistemática do tema. São eles: 1) as condições materiais de existência como condicionante do fenômeno religioso; 2) a religião como uma consciência invertida do mundo, como expressão da miséria real e como protesto contra essa miséria; 3) a religião como “ópio do povo”; 4) a superação da religião, que se apresenta como felicidade ilusória, como condição da felicidade real dos homens, ou a relação da religião com a emancipação humana.

3.1 Religião e condições materiais de existência.

Como pôde ser visto no início deste capítulo, o diferencial de Marx, ao abordar a religião, em comparação com seus contemporâneos alemães, foi tematizar o fenômeno

religioso tendo como pano de fundo as questões sociais e políticas. Para ele, a religião é um fato social oriundo das condições concretas da sociedade, “por exemplo, das contradições da realidade do capital, e não é enfrentando diretamente a religião que a desvelaremos, como fê-lo Feuerbach, mas desvelando as suas raízes sociais, as contradições do real, que revelaremos o seu segredo” (CHAGAS, online). Ou seja, Marx entende que a religião só pode ser adequadamente compreendida em seus fundamentos se analisada a partir das relações sociais concretas que a engendram.

O modo como Marx aplica seu procedimento de análise da questão religiosa faz de sua abordagem uma inovação a essa questão em seu tempo. Marx entendeu que as abordagens em torno da problemática religiosa careciam de uma análise mais efetiva, que estivesse fundada nas condições materiais de existência. A religião, para Marx, é um modo de consciência social, embora seja uma consciência invertida do mundo. É ideológica, no sentido de que representa as ideias, os anseios, as teorias, de um determinado momento histórico. E assim como outras formas sociais de consciência, a religião também está condicionada pelo conjunto das relações materiais de produção e que, por sua vez, influencia o modo como os homens se relacionam socialmente.

É de se notar que, desde esta etapa do desenvolvimento de seu pensamento (em 1843-1844), Marx, embora retomando traços essenciais da crítica da religião elaborada por Hegel e Feuerbach, inaugura uma forma original, muito mais profunda, de crítica: a que não se situa apenas ao nível das ideias, mas lhes busca a fonte na estrutura e no desenvolvimento real das sociedades, sobretudo nas relações de produção, o que constitui o caráter específico de uma crítica materialista (GARAUDY, 1962, p. 113).

Este é o primeiro aspecto que nos permite compreender sistematicamente a religião em Marx, que pode ser sintetizado na seguinte ideia: o fenômeno religioso só pode ser compreendido a partir da realidade social humana, ele não pode ser analisado em si mesmo, mas apenas em sua inserção nas condições materiais de existência humana. Tal ideia está claramente expressa na seguinte assertiva de Marx no sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1843):

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 ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas *o homem* não é um ser abstrato, acorrido fora do mundo. O homem é *o mundo do homem*, o estado, a sociedade. Esse estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. (MARX, 2005, p. 151. Grifos do autor).

As raízes da religião, destarte, estão no mundo profano, nas condições materiais de existência dos homens. Entender a religião requer um entendimento prévio do homem concreto e sua vida real. Nesse sentido, nos questionamos: em que consistem as condições materiais de existência?

Marx irá apresentá-la ao longo de suas obras no debate que travará com a filosofia alemã e com a economia política clássica. Num primeiro momento, ao se defrontar com a filosofia alemã, notadamente com a filosofia de Hegel e dos neohegelianos, essas condições materiais identificam-se com as condições políticas, com as limitações do Estado burguês. Em *Sobre a Questão Judaica* (1843), por exemplo, Marx afirma, ao observar as sociedades modernas politicamente emancipadas, nas quais o Estado atingiu sua “perfeição” política e que na sociedade civil a religião está vivamente presente, que a existência da religião na sociedade civil é causada pela insuficiência do Estado burguês, pelas contradições da sua constituição política e jurídica⁴. Tendo em vista que a presença da religião representa a existência de um defeito, tal defeito deve ser buscado na realidade mundana da política democrático-burguesa. Diz Marx:

Como, porém, a existência da religião é a existência de uma carência, a fonte dessa carência só pode ser procurada na *essência* do próprio Estado. Para nós, a religião não é mais a *razão*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana. Em consequência, explicamos o envolvimento religioso dos cidadãos livres a partir do seu envolvimento secular. Não afirmamos que eles devam primeiro suprimir as limitações religiosas para depois suprimir suas limitações seculares. Afirmamos, isto sim, que eles suprimem sua limitação religiosa no momento em que suprimem suas barreiras seculares. Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões mundanas. Tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstições, passamos agora a dissolver a superstição em história (MARX, 2010, p. 38. Grifos do autor).

No entanto, Marx percebe que a situação política e jurídica não podiam ser compreendidas dissociadas da questão do modo de produção social, do ordenamento da sociedade civil moderna. Esta (a sociedade civil) é “a forma de intercâmbio, condicionada pelas forças de produção existentes em todos os estágios históricos precedentes e que, por seu turno, as condiciona...” (MARX, 2007a, p. 39). Marx define como equivocada qualquer forma de análise histórica, social, política, que descuida das relações reais que se travam na sociedade civil. Diz ele: “Aqui já se mostra que essa sociedade civil é o verdadeiro foco e

⁴ Retomaremos essa temática no terceiro capítulo, onde apresentaremos detidamente em que consiste essa insuficiência estatal. No momento, nos interessa entender como, para Marx, as condições materiais, que na obra em questão, identificam-se com as condições políticas, condicionam a existência social da religião.

cenário de toda a história, e quão absurda é a concepção histórica anterior que descuidava das relações reais, limitando-se às pomposas ações dos príncipes e dos Estados” (MARX, 2007a, p. 39).

A sociedade civil, portanto, se constitui como o conjunto do intercâmbio material entre os indivíduos. Esse intercâmbio é o que constitui a base da política, do Estado e demais produções teóricas dos homens (Cf. MARX, 2007a, p. 74). Por isso Marx considera conveniente passar ao estudo das condições da produção material da vida dos homens. Assim, ele se debruça sobre o estudo da Economia Política Clássica, pois observou que esta era a condição para que ele compreendesse a anatomia da sociedade civil burguesa, *locus* da produção material. No prefácio à *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1858), Marx, ao relatar o percurso dos seus estudos político-econômicos, afirma:

Minhas investigações me conduziram ao seguinte resultado: as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de “sociedade civil”. Cheguei também à conclusão de que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política (MARX, 2008a, p. 45).

Desse modo, a ideia acerca das condições materiais de existência ganha uma nova dimensão, se amplia, não se restringe mais apenas ao campo político, mas adentra o mundo da produção capitalista.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) é a obra na qual, pela primeira vez, Marx se defronta com o pensamento econômico. Nessa obra, as condições materiais de existência coincidem com a realidade do trabalho humano desempenhado no processo capitalista de produção. Marx, portanto, amplia seu raio de investigação.

Ainda nos *Manuscritos*, Marx salienta que as condições efetivas, que são constituídas pelo trabalho humano, são determinantes na formação do pensamento, das crenças, dos hábitos, bem como das instituições sociais e da ação humana no mundo. Nas palavras do filósofo, “a solução dos enigmas teóricos é uma tarefa da práxis e está praticamente mediada, assim como a verdadeira práxis é a condição de uma teoria efetiva e positiva...” (MARX, 2004, p. 145).

É em *A Ideologia Alemã* (1845-46), contudo, que essas condições efetivas, coincidentes com a esfera da produção humana, ganham um caráter mais destacado. Esta é a obra na qual Marx, juntamente com Engels, desenvolvem uma concepção materialista da realidade, materialismo este que deve ser compreendido como o condicionamento causado

pelas condições da produção da vida material pelos homens sobre a vida consciente, cognitiva, espiritual. A ideia de Marx é que só se pode falar de uma consciência humana, de uma vida consciente, de uma dimensão espiritual, na medida em que forem postas, se efetivarem, as relações históricas, reais, da relação dos homens com a natureza e entre si, relações fundadas na satisfação das necessidades e mediada pelo ato laborativo. Como diz Marx:

Somente agora, depois de já termos examinado quatro momentos, quatro aspectos das relações históricas originárias, descobrimos que o homem tem também “consciência”. Mas esta também não é, desde o início, consciência pura. O “espírito” sofre, desde o início, a maldição de estar “contaminado” pela matéria [...] Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens (MARX, 2007a, p. 35).

O desenvolvimento das condições da vida material (natural e social) faz acompanhar junto a si um desenvolvimento da consciência, a tal ponto que essa consciência parece adquirir autonomia. No entanto, na perspectiva marxiana, essa consciência em nenhum momento deixa de estar atrelada à vida material. Desse modo, devemos procurar entender como ocorre essa falsa aparência de autonomia da consciência. Nesse âmbito, a investigação de Marx envereda pela senda da divisão social do trabalho na tentativa de entender essa “autonomia”.

No estágio em que a sociedade atinge um certo grau de desenvolvimento das suas forças produtivas, gerando a divisão social do trabalho, o que permite a certos indivíduos dedicarem-se à vida contemplativa, é que a consciência passa a idealizar ser outra coisa diversa da consciência que se forja na práxis existente na vida material dos homens. Ela passa a “representar algo realmente sem representar algo real – a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras” (MARX, 2007a, p. 35-36). No entanto, voltamos a frisar, que a condição de possibilidade de uma vida consciente será sempre a existência material dos indivíduos. Até mesmo seu aparente “distanciamento” da realidade não passa de um reflexo da contradição entre as relações sociais existentes e as forças de produção existentes. Esse distanciamento da consciência com relação à realidade material acaba por criar seres, entidades, um poder objetivo situado acima dos homens, que foge ao seu controle. Assim são criados os seres Absolutos, os deuses, as abstrações, especialmente no âmbito da filosofia e da religião. Essas entidades objetivas, conforme Marx, aparecem aos indivíduos

[...] não como o seu próprio poder unificado, mas sim como uma potência estranha, situada fora deles, sobre a qual não sabem de onde veio nem para onde vai, uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo contrário, percorre agora uma sequência particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirige esse querer e esse agir (MARX, 2007a, p. 38).

As criações espirituais dos homens, portanto, estão assentadas na vida material imediata, isto é, no processo real de produção, na produção material da vida imediata. A partir dessa produção, da vida material que ela engendra, das relações sociais que ela estabelece, é que pode ser explicada a religião, bem como o conjunto das produções teóricas dos homens, a filosofia, a arte, a moral etc. É na história real que elas têm o seu nascedouro. Trata-se, desse modo,

[...] não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que as formas e todos os produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectro”, “visões” etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provêm essa enganações idealistas... (MARX, 2007a, p. 43).

O que podemos inferir a partir dessas considerações de Marx em *A Ideologia Alemã* é que a religião, a vida espiritual do homem, em geral, não possui uma história própria (Cf. MARX, 2007a, p. 76). Essa ideia é corroborada pelo filósofo em outras obras, como *A Sagrada Família* (1844), *A Miséria da Filosofia* (1847) e na *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1859). A respeito desta última, é bastante conhecido o trecho no qual Marx afirma que determinadas formas sociais de consciência estão diretamente atreladas às condições da produção social. Nas palavras de Marx: “A totalidade dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política [e podemos dizer, religiosa] e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (MARX, 2008a, p. 45).

Fica claro, por conseguinte, que, em Marx, a crítica da religião é um momento da crítica social, política e econômica, em suma, da crítica ao mundo profano que produz a religião. Esse mundo é determinado pela produção material, que, por sua vez, condiciona as diversas dimensões da vida humana. Desse modo, temos uma chave de leitura para uma primeira aproximação do fenômeno religioso em Marx, a saber, a relação entre as condições materiais de existência, a realidade social, e a dimensão espiritual do homem. As ideias e as práticas religiosas estão fundamentadas na vida material, no solo da história real dos homens, elas não são autônomas, independentes dos homens reais que as produzem. “O elemento

central desse novo método de análise dos fatos religiosos é considerá-los – em conjunto com o direito, a moral, a metafísica, a política – como uma das múltiplas formas de ideologia, condicionadas pela produção material e pelas relações sociais correspondentes” (SOUSA, 2013, p. 118).

3.2 A religião como consciência invertida, como expressão da miséria real e como protesto.

Um segundo aspecto marcante para compreendermos as considerações de Marx sobre a religião é a ideia, que está diretamente atrelada à questão das condições materiais como fundamento da religião, segundo a qual a religião é uma *consciência invertida do mundo*.

Como expusemos acima, a consciência humana está diretamente entrelaçada com a atividade material humana, bem como com o conjunto das relações sociais que os homens estabelecem entre si a partir dessa atividade. A atividade material à qual Marx se refere é o trabalho, responsável por desencadear o processo de vida real dos homens. Assim, podemos afirmar, de forma sintética, que a consciência humana se forja no trabalho. Tendo em vista que a religião é uma consciência invertida do mundo isso decorre do fato de a atividade material humana e as relações dela decorrentes encontram-se invertidas, ou seja, elas (a atividade e as relações) estão configuradas de tal forma que criam uma situação generalizada, universal, de estranhamento. Tal fato revela o caráter ideológico da religião, no sentido que Marx expõe em *A Ideologia Alemã*:

A produção de ideias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta de seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos,, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência [*Bewusstsein*] não pode jamais ser outra coisa do que o ser consciente [*bewusste Sein*], e o ser dos homens é o seu processo de vida real. *Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de **cabeça para baixo** como numa câmara escura, este fenômeno resulta do seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico* (MARX, 2007a, p. 93-94. Grifos nossos).

Queremos chamar a atenção para a ideia antes posta na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* e agora retomada por Marx em *A Ideologia Alemã*. A consciência invertida, as relações de “cabeça para baixo”, são um processo ideológico que apresenta a realidade de modo distorcido aos indivíduos. No caso da religião, na perspectiva marxiana da *consciência invertida*, ela representa a realidade de modo ideológico, ou seja, de uma maneira escamoteada, não real. Quando a religião diz ao homem que ele deve suportar sua condição de sofrimento, de miséria, ela, na verdade, não está olhando para a vida real dos indivíduos, não está preocupada com seu sofrimento real, mas, ao contrário, cria uma especulação teológica em torno da condição de vida dos homens ao afirmar que o sofrimento terreno é a garantia da felicidade eterna por meio da purgação dos pecados. Contudo, de modo não intencional, a religião está, ao mesmo tempo, emitindo um juízo de valor sobre a realidade social humana, ela está revelando uma condição na qual os homens são, cotidianamente, explorados, sacrificados, o que demonstra que a vida humana está deficiente. No entanto, voltamos a frisar, a consciência religiosa inverte a relação das coisas. Enquanto o homem deveria lutar para superar sua condição degradante de vida, a religião o aconselha suportar e até mesmo sacrificar-se em nome de uma vida melhor. É uma verdadeira inversão da prática humana. É, sem sombra de dúvidas, uma consciência invertida que reflete o mundo invertido (o homem é dominado pelo processo de produção, quando ele o deveria dominar) e que inverte a prática humana. “Pregando a resignação – que, para Marx, consiste na contradição da moral religiosa, em face às tendências do indivíduo natural – a religião, segundo ele, não pode ser senão a expressão, no plano de ideal transcendente, das contradições do real” (HECKTHEUER, 1993, p. 73).

A religião, portanto, é uma expressão distorcida da realidade que cria no homem a falsa concepção de que a vida no mundo do aquém, a vida secular, “profana”, não é a sua verdadeira vida, que neste mundo os indivíduos devem viver em função da vida celestial, da eternidade. Os sofrimentos humanos, suas dores, sua miséria, são apenas estágios necessários para que o homem possa alcançar a vida eterna junto com Deus. Desse modo, a consciência religiosa acaba por criar no homem um sentimento “de conformação social com esse mundo, corroborando para a ‘perpetuação’ de uma dada sociedade” (CHAGAS, online). É nesse sentido que Marx assevera que “a religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d’honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação”. (MARX, 2005, p. 151. Grifos do autor).

Enquanto *teoria geral do mundo, resumo enciclopédico*, a religião revela as contradições e insuficiências seculares. O religioso que busca em Deus a paz, a satisfação, o bem, revela uma realidade social violenta, injusta e má. Por isso que a religião é a *lógica em forma popular* da sociedade. Enquanto *sanção moral*, a religião justifica os valores sociais que, em geral, encobrem as relações injustas e desiguais. Ela, por um lado, ameniza, conforta os homens de seus sofrimentos, por outro, justifica esses sofrimentos. É nesse sentido que ela é a *base geral de consolação e justificação*. Em suma, a religião constitui-se como reflexo da genericidade humana não efetivada na vida concreta. Sendo assim, para Marx, a luta contra a religião é uma luta indireta contra as contradições da sociedade civil burguesa; a crítica à religião é uma crítica indireta ao modo de vida do homem na modernidade.

A religião, como consciência invertida, foca o homem abstrato, o homem descolado de sua vida concreta. “Marx irá considerar a religião sob este aspecto, isto é, como imagem de um mundo invertido, em que no lugar do homem real se colocou a essência abstrata do homem” (HECKTHEUER, 1993, p. 73). A religião, assim, altera a percepção do homem com relação à realidade, fazendo este ver no mundo efetivo a ação da divindade nas instâncias do seu existir, tirando de si o papel de criador e doador de sentido da realidade. Há uma verdadeira inversão entre o divino e o humano⁵. Nesse sentido, assevera Marx, a religião move-se em uma constante contradição: por um lado, ela pretende exaltar o homem, colocá-lo como o ápice da criação divina, como o único ser criado à imagem e semelhança de Deus, mas que, por outro lado, esse mesmo homem só adquire sua dignidade, sua magnitude, na relação a Deus, ou seja, a referência do valor humano é um ser sobre-humano. Desse modo, o homem religioso, o teólogo, “que interpreta constantemente as noções religiosas a partir de um ponto de vista humano e justamente através disso atenta sem cessar contra sua premissa fundamental, o caráter sobre-humano da religião” (MARX, 2003, p. 44).

Ao ser uma forma invertida de consciência, a religião traz em si todo um estado, toda uma condição de existência humana. E como consequência da consciência invertida, a religião figura como um reflexo, embora distorcido, da vida real dos homens e, indiretamente, como grito contra essa vida miserável. Ela, portanto, surge como “a expressão da miséria real” dos indivíduos e, ao mesmo tempo, como um “*protesto* contra a miséria real” (MARX, 2005, p. 151. Grifos do autor).

⁵ Aqui fica evidente como a teoria do mundo invertido, exposta na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel influencia o pensamento de Marx. Para Hegel, a imagem do mundo invertido permite à consciência adquirir um caráter de autonomia, de liberdade. No entanto, Marx não se dá por satisfeito com essas considerações de Hegel e assume a proposta de Feuerbach da inversão entre sujeito e predicado, onde Deus deixa de ser o criador e torna-se a criatura, enquanto o homem, de criatura, torna-se criador.

A representação religiosa é a um só tempo, e indissociavelmente, a expressão de uma carência – a tradução negativa da miséria real – e um processo de defesa – decididamente passivo e votado ao fracasso, já que reforçando a alienação [estranhamento], mas também (re)ativo enquanto manifestação da conscientização confusa de tal carência. Ainda que levando a uma resposta inadequada, ela não deixa de ser uma tentativa de resposta que pressupõe, para tanto, a exigência obscura de escape do estado atual (ASSOUN, 1979, p. 28).

Como expressão da miséria real dos homens, a religião emerge como uma visão de mundo que explica, mas que, ao mesmo tempo, justifica, legitima, a ordem social existente. “Ela é, então, de modo mais ou menos constante, utilizada como arma de dominação que permite ensinar às massas que a ordem estabelecida é querida por Deus e que convém entregar-se a ele, resignando-se a essa ordem como súdito obediente e submisso” (GARAUDY, 1962, p. 106).

Já como protesto contra a miséria real dos homens, conforme Marx, o discurso religioso nos permite apreender as lacunas, as contradições, os males, presentes na vida humana, que são fruto da insuficiência secular. Além disso, esse protesto é feito de forma indireta, não intencional, fruto das aspirações dos indivíduos por um mundo melhor. “Quando o camponês faminto e oprimido brada a seu deus, pedindo com clamor por justiça, grita contra a injustiça, a crueldade e a falta de humanidade deste mundo” (WOODS, online).

Esse protesto, porém, figura-se como algo 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...” (CHAGAS, online).

3.3 A religião como “ópio do povo”.

Elencamos como o terceiro aspecto da religião no pensamento de Marx o que, talvez, seja a ideia mais polêmica em torno desse assunto. No texto *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, Marx afirma que a religião “é o ópio do povo”. Tal afirmação sempre gerou inúmeras polêmicas e ao longo de toda a tradição marxista foi a ideia que sintetizou, simploriamente, o pensamento de Marx sobre a religião. Contudo, tal expressão não foi criada por Marx. Como observa Löwy:

A conhecida frase “a religião é o ópio do povo” é considerada como a quintessência da concepção marxista do fenômeno religioso pela maioria de seus partidários e oponentes. O quão acertado é este ponto de vista? Antes de qualquer coisa, as pessoas deveriam enfatizar que esta afirmação não é de

todo especificamente marxista. A mesma frase pode ser encontrada, em diversos contextos, nos escritos de Immanuel Kant, J. G. Herder, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess e Heinrich Heine. Por exemplo, em seu ensaio sobre Ludwig Börne (1840), Heine já a usava –de uma maneira positiva (embora irônica): “Bem-vinda seja uma religião que derrama no amargo cálice da sofredora espécie humana algumas doces, soníferas gotas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, esperança e crença”. Moses Hess, em seu ensaio publicado na Suíça em 1843, toma uma postura mais crítica (mas ainda ambígua): “A religião pode tornar suportável [...] a infeliz consciência de servidão [...] de igual forma o ópio é de boa ajuda em angustiosas doenças” (LÖWY, 2006, p.272).

De todo modo, mesmo não tendo sua origem no pensamento de Marx, a expressão “ópio do povo” é fundamental para compreendermos suas considerações sobre o fenômeno religioso. De um lado, Marx assumirá o mesmo sentido dado à expressão por Heine e Hess, conforme a citação acima. Para Marx, a religião será um suporte, um suspiro, um alento ao homem diante de uma realidade de sofrimentos. No entanto, Marx vai além desse mero caráter “utilitário” da religião e tecerá uma dura crítica à religião como ópio, pois observa nesse caráter algo danoso ao homem.

Embora a religião figure como um espaço no qual os indivíduos encontram um acalanto, num mundo social onde prevalece a lógica inumana do mercado, ela também manifesta-se como um elemento superestrutural de estranhamento. A religião é um artifício criado para que o homem suporte aquilo que ele não pode compreender, vencer, superar, seja na esfera natural ou social, fazendo com que ele projete uma vida no além que seja uma espécie de recompensa para os sofrimentos do aqui. No entanto, na medida em que o homem é condicionado a voltar-se para o além, sua vida terrena, social, é deixada de lado, passa a um segundo plano de importância, permanecendo sempre nas mesmas condições materiais. Nesse sentido, podemos entender a religião como ópio: por um lado ela entorpece, fazendo os indivíduos suportarem os sofrimentos, as mazelas da sua vida; por outro, esse entorpecimento paralisa, e o indivíduo deixa de viver sua vida real. Vive-se o eterno esperar pelas “promessas do céu” (OLIVEIRA, 2015, p. 204-205).

Portanto, a religião como ópio adquire uma dupla determinação, é consolo, alento, suporte, mas também um paralisante. Ela “não só transfere a utopia de uma vida feliz à esfera exterior da vida concreta, pior ainda, sua função enganadora pertence, como ilusão necessária, à própria sociedade moderna, que não poderia sobreviver sem esta esperança”. (FLICKINGER, 1985, p. 18).

Podemos compreender adequadamente essa dupla determinação ao lermos o trecho do texto marxiano no qual o pensador inclui a famosa assertiva. Segue o trecho: “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” (MARX, 2005, p. 151. Grifos do autor).

O sentido que Marx dá à expressão *ópio* traz uma conotação que, bem entendida, nos permite divisar um aspecto funcional da religião. Esta, na perspectiva marxiana, figura como instância necessária ao homem dentro de certas condições sociais estabelecidas, chegando mesmo a ter uma certa função social positiva. A religião permite ao homem suportar as agruras da sua vida material, além de permitir-lhe reconstruir, fantasticamente, ilusoriamente, a realidade tal como anseia, reestruturar seu mundo.

Com tal perspectiva, a ideologia religiosa resulta numa compensação (de modo imaginário, do estado de carência material: o imaginário serve para criar uma espécie de realidade que preenche as lacunas do real. A privação da essência humana que, nesse estado de alienação [estranhamento] e de desapossamento de si, afeta o homem, se recompensa com a apropriação de uma pseudo-realidade espiritual criada para isso... (ASSOUN, 1979, p. 27).

A religião como *ópio*, por conseguinte, é o que fornece ao homem meios de sobrevivência em um mundo degradado, inumano. Além disso, cria um mundo de sentido (mesmo que falso, precário, invertido) para que os indivíduos possam situar-se na realidade. “Com efeito, ela tem por função reconstruir fantasmaticamente a realidade lacunar, criar, na ausência do poder e do ser reais, um mundo fictício que lhes sirva de substituto e equivalente simbólico e que, sendo ‘fantasmático’, ocupa [...] o lugar de *órgão vicário*” (ASSOUN, 1979, p. 28). Assim, a religião situa novamente o homem no mundo, lhe dá sentido, faz-lhe compreender seus sofrimentos e sua exploração, embora atribua esses sofrimentos a uma vontade divina ou a uma incorreção humana, ou seja, dá uma explicação fantasiosa.

No entanto, o *ópio*, além de criar uma situação na qual o homem possa “retirar-se” da realidade opressora, de fazer-lhe suportar as agruras, ele também entorpece, paralisa, os indivíduos, leva-os à passividade. Temos, assim, o outro lado da condição do *ópio*, qual seja, o conformismo, a resignação, a legitimação, a justificação, do *status quo* das condições inumanas existentes. Desse modo, como dissemos acima e queremos frisar agora, a expressão “*ópio do povo*” adquire dois sentidos, a saber: Por um lado, denota o aspecto entorpecente, que faz o homem ter um alívio do seu sofrimento físico, material, bem como dos sofrimentos psíquicos que sua condição material lhe inflige. A vida dos indivíduos na sociedade burguesa é tão sofrida, dura, insuportável, muitas vezes carente de sentido, que é um conforto acreditar na ideia de um ser superior que olha por eles, que lhes guarda um local de paz, alívio, de uma felicidade eterna. “Às vezes, é a única forma de dar algum significado à própria existência” (WOODS, online). Por outro lado, revela seu caráter ideológico, de estranhamento, fazendo

com que os indivíduos não tenham consciência do seu papel determinante na organização das suas vidas materiais, restando apenas a esperança nas “promessas do céu”. O que muitas pessoas fazem, ante essas “promessas” é aceitarem passivamente sua condição de dor e sofrimento, gerando, desse modo, uma situação de resignação e justificação.

A *resignação* e a *justificação*, no seio da sociedade civil burguesa, são duas características que a religião apresenta e que são evidentemente prejudiciais ao homem, porque o põem numa condição de estranhamento cada vez mais aguda, como nos aponta Oliveira (2007, p. 52):

Por conseguinte, as formas da alienação [estranhamento] religiosa para Marx são a *resignação* e a *justificação*. A *resignação* é a primeira forma de alienação religiosa que prega as teorias das recompensas e dos castigos como complemento celeste de uma sociedade opressiva (ambas as teorias são, para Marx, remédios paliativos da sociedade burguesa que precisa justificar juridicamente o tratamento dado àqueles a quem esta sociedade oprime, mas, não bastando a teoria penal, oferecem-lhe a esperança da justiça total no outro mundo); e a *justificação* transcendente das injustiças sociais é a outra forma de alienação cristã que legitimou a escravidão e a servidão medieval.

Na contemporaneidade essas características da religião salientadas por Marx a tornam uma instituição legitimadora da situação política e social vigente, seja no plano ideológico, enquanto suspiro do oprimido e criadora da esperança no reino dos céus, seja no plano institucional, enquanto partícipe direta da administração estatal.

O que não se pode negar é que a religião desvia o homem da sua verdadeira liberdade, a liberdade efetiva no seio da sociedade civil, ao oferecer-lhe uma liberdade ilusória, um conforto contra as adversidades, a esperança de uma vida melhor, fosse essa vida num plano transcendente, após a morte, fosse essa vida no mundo material, porém não através de uma ação humana, mas proporcionada por uma ação divina causada por orações e sacrifícios. Assim, os indivíduos passam a suportar seus sofrimentos materiais e vê-los como um meio para se conquistar a felicidade celeste e que, portanto, tais sofrimentos são, na verdade, valiosos, basta que se acredite nas promessas de Deus.

A religião como ópio, portanto, é o consolo e a justificação de uma vida estranhada. No entanto, embora tenha um caráter “funcional”, embora figura como “necessária”, a religião não deixa de ser uma enganação e um paralisante, criando no homem uma inércia ante a realidade:

Se a religião é resignação, isto é, uma verdadeira e reconhecida divisão, é porque, no real existe uma divisão que faz com que a religião seja necessária. Por isso, pode ser dito que antes de o homem se alienar [estranhar] no falso mundo da religião, efetivamente já está alienado

[estranhado], ou seja, separado de si mesmo. O homem ainda tenta projetar esse ser separado, na busca de alcançar a liberdade de sua própria miséria, num mundo religioso. No entanto, essa busca não passa de uma alienação [estranhamento]. E para Marx, está aí a grande razão da inércia da religião. [...] A justificativa e o consolo, que encontramos no mundo fantástico da religião, constituem, também, algo mais profundo. Para ele, a divisão citada anteriormente, tem como suporte, uma ideologia, onde a religião traduz como representação uma justificativa enganadora da realidade arruinada (HECKTHEUER, 1993, p. 74).

O que podemos dizer a respeito do aspecto entorpecente da religião é que, enquanto vigorarem as condições estruturais da sociedade produtora de mercadorias, da sociedade burguesa, a religião figurará como uma ilusão necessária para compensar uma forma de vida insuportável, pois as condições de vida social e política do homem são “o núcleo terreno das nebulosas concepções das religiões” (GARAUDY, 1962, p. 115). Essas concepções dão ao homem um alento, uma compensação celestial.

3.4 Crítica da religião e emancipação.

A religião como ópio cria no homem uma ilusão ideológica, como vimos acima. A desmistificação dessa ilusão traz consigo um caráter emancipatório. A libertação dos indivíduos de uma vida ilusória, de uma felicidade fictícia, é o objetivo da crítica marxiana. A emancipação defendida por Marx é a “flor viva” que o homem colherá após a superação das cadeias que o aprisionam num mundo de sofrimentos, no qual subsistem as desigualdades, a exploração e a opressão. Desse modo, a questão da emancipação⁶ pode ser considerada a ideia fundante do pensamento crítico de Marx sobre a religião. Segundo Calvez (1962, p. 50), Marx

enfileira ao lado dos seus amigos do *Doktorklub*, cujas atitudes perfilha, no que se refere à filosofia hegeliana, na qual via uma filosofia da libertação e da absoluta consciência de si – uma consciência exigente, relativamente às condições existentes, e violentamente crítica, no que se refere às formas da vida política prussiana, que não deixava lugar por aí além à explosão da liberdade.

A problemática da emancipação (ou da liberdade humana) é, portanto, o eixo teórico que embasa o pensamento de Marx sobre a religião (bem como sobre a política, sobre a produção capitalista, etc.) e, nesse sentido, o apresentamos como o quarto aspecto determinante do pensamento de Marx sobre o fenômeno religioso. Garaudy (1962, p. 105) reforça tal ideia quando afirma:

⁶ Queremos esclarecer, no entanto, que abordaremos aqui o tema da emancipação apenas em sua relação com a religião e com as condições materiais que fundam a religião, porém, sem adentrarmos na discussão pormenorizada dessas condições, o que faremos no terceiro capítulo.

Sem dúvida, o ateísmo marxista é o herdeiro das batalhas pela libertação do homem e de seu pensamento travadas pelo ateísmo dos séculos XVIII e XIX. É também o herdeiro do humanismo de Fichte e de Hegel, que reintegrava ao homem os poderes tradicionalmente alienados [estranhados] em Deus; e é o herdeiro do humanismo de Feuerbach que se elevava contra uma religião que separa o homem do melhor dele mesmo, ao projetar em Deus suas esperanças e suas virtudes.

Embora herdeiro de teorias emancipatórias, o pensamento de Marx sobre a emancipação humana tem um caráter mais crítico, volta-se para a condição efetiva de possibilidade de concretização da emancipação. Seu pensamento condensa a crítica à realidade material da produção capitalista de mercadorias e o consequente estranhamento do trabalho humano nesse processo de produção e a prospecção de uma nova ordem social que valoriza o humano em detrimento da mera reprodução do capital, o que caracteriza a ordem social vigente. A filosofia emancipatória de Marx, portanto, “se faz em função da práxis e por isto mesmo ela é não apenas interpretação do mundo, mas sua crítica radical” (OLIVEIRA, 1997, p. 107). É a partir da tematização, da crítica ao mundo material, à produção capitalista, que se pode fazer teoria em função da emancipação do homem. A crítica que Marx tece tem por objetivo a construção de um mundo novo, como ele escreve em carta a Ruge, datada de 1844:

O que justamente contribui para a vantagem da nova tendência é que nós não queremos antecipar o mundo *dogmatically*, mas *tão-somente, por meio da antiga crítica, encontrar o mundo novo...* Se a construção do futuro e seu aperfeiçoamento para todos os tempos não é, propriamente, a nossa tarefa, a verdade é que sabemos muito bem o que temos a realizar no presente. É a crítica implacável a toda a ordem existente, implacável mesmo no sentido de uma crítica que não teme nem os resultados, nem os conflitos com os poderes existentes [...] (MARX apud CALVEZ, 1962, p. 61. Grifos do autor.).

A ordem existente sobre a qual Marx se refere é marcada pelo estranhamento humano. Por isso a necessidade de uma crítica implacável e uma superação da mesma. O estranhamento é a situação na qual o homem se perde de si mesmo, não se reconhece como ser autônomo, livre, auto-constituído de si. Esse estranhamento se engendra, inicialmente, na esfera do trabalho e, posteriormente, se alastra para os diversos campos da existência humana. No caso da religião, o estranhamento se caracteriza pela perda das determinações essenciais do homem, que são postas em um ser supra-terreno. O homem não se reconhece como a origem desse ser, mas, ao contrário, rebaixa-se a ele, perde-se nesse ser, na ilusão de um mundo transcendente. A religião, assim, figura como uma das formas sociais mais severas do

estranhamento, pois aprisiona o espírito humano e põe os indivíduos mais facilmente sob a sujeição das demais formas de estranhamento.

Essa realidade do estranhamento cria no homem grilhões. Marx, por sua vez, sente a necessidade de desvelar as condições que aprisionam o homem em uma realidade ilusória, fantasiosa, e, ao mesmo tempo, abrir caminhos para superá-la. Portanto, Marx preocupa-se com a liberdade do homem, mas, com uma liberdade concreta, possível de ser efetivada na vida real dos indivíduos. Em suma, Marx quer que o homem conquiste sua real autonomia. Por isso ele afirma na *Introdução*:

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovido de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. 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 de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo (MARX, 2005, p. 151).

A preocupação com a emancipação humana faz Marx criticar, juntamente com a realidade social, a religião, pois entende que ela representa uma ilusão que prende o homem em um mundo fantasioso, onde sua liberdade é ficcional. A crítica marxiana da religião, no bojo de sua reflexão sobre a emancipação, tem por finalidade resgatar o homem e fazer com que ele “gire em torno de si mesmo” enquanto ser efetivamente autônomo, concretamente livre. Assim, ao tratar da relação entre religião e emancipação, Marx pretende romper com o ciclo que encarcera o homem. Por um lado, o mundo material, a realidade concreta da sociedade civil, aprisiona o seu corpo ao colocá-lo em uma situação de sujeição à lógica da produção e do mercado. Por outro lado, e em decorrência dessa sujeição material, existe o aprisionamento do espírito, cuja religião é uma das fomentadoras, ao fazer os indivíduos conformarem-se com a realidade social degradante. Diante de tal situação, Marx proclama a necessidade de se realizar a emancipação humana.

A tematização marxiana da questão da emancipação é exposta pelo filósofo, inicialmente, em *Sobre a Questão Judaica* e na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução*, no embate teórico que trava com a filosofia alemã. Posteriormente, a problemática da emancipação ganha um novo alcance no debate com a Economia Política Clássica, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e em *A Ideologia Alemã*.

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx discute o processo moderno de emancipação política, ou seja, o processo pelo qual o Estado moderno democrático-burguês se consolidou. Porém, ele vai além e analisa se tal processo permite, de fato, uma efetivação dos direitos

humanos fundamentais, se tal emancipação foi capaz de realizar a essência genérica humana.

Ao tratar de uma problemática religiosa num debate travado com o neohegeliano Bruno Bauer, Marx realiza uma minuciosa análise da natureza da sociedade civil burguesa, a partir de uma discussão acerca da diferença entre emancipação política e emancipação humana. A primeira, consoante Marx, ocorrida na modernidade, possui graves limites, na medida em que garante a igualdade de direito para todos os indivíduos, porém apenas no âmbito do direito formal, porque abstrai das condições concretas de vida desses mesmos indivíduos na sociedade, onde impera o espírito do egoísmo, a relação fragmentária entre os homens. Esse espírito social burguês pode ser sintetizado na afirmação hobbesiana da *bellum omnium contra omnes*. A emancipação humana, ao contrário, é a realização da verdadeira liberdade, o retorno do homem a si, a efetivação da sua genericidade, é a revolução não apenas das estruturas políticas, mas sociais.

Bruno Bauer defendia que o que impedia a emancipação política dos alemães, fossem eles judeus, cristãos ou que professassem qualquer credo, era a religião. Conforme Bauer, a principal oposição entre o judeu e o cristão é a oposição religiosa. Nesse sentido, abolindo-se a religião efetivar-se-á a emancipação política. Porém, “enquanto o Estado for cristão e o judeu judaico, ambos serão igualmente incapazes tanto de conceder quanto de receber a emancipação.” (MARX, 2010, p. 34). Portanto, Bauer concebe a emancipação política como abolição da religião do seio do Estado. Nesta perspectiva, a análise de Bauer envereda pelo caminho da contradição entre Estado e religião. A emancipação política, que na concepção de Bauer seria a verdadeira emancipação humana, ocorreria quando o homem pusesse a sua condição de ser religioso atrás da sua condição de cidadão, para viver uma condição humana universal. Daí podemos inferir a idéia fundamental de liberdade para Bauer: ser livre é fruir dos direitos inalienáveis do homem que são garantidos pelo Estado. Se alguém quiser cumprir seus preceitos religiosos, que o faça como objeto absolutamente privado.

Para Marx, todavia, as formulações de Bauer são unilaterais, pois ele submete à crítica apenas o Estado religioso, dando à questão judaica um caráter idealista e teológico. Ele não percebeu que a religião, seja judaica ou cristã, é uma mera projeção das relações sociais. Neste sentido, Marx formula um questionamento que nos faz refletir sobre os limites da emancipação política. Para ele,

De modo algum bastava analisar as questões: quem deve emancipar? Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela deveria perguntar: *de que tipo de emancipação se trata?* Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida? (MARX, 2010, p. 36. Grifos do autor.).

A religião não se opõe à emancipação política, pensa Marx. Vejamos o exemplo dos Estados Unidos da América do Norte, que atingiram plenamente sua emancipação política, porém, continua a imperar em seus cidadãos um forte espírito religioso. Antes, a religião demonstra a insuficiência da emancipação política e do Estado que dela resultou, o qual é apenas um reflexo imaginário da sociedade, pois seus ideais políticos de liberdade individual e igualdade de direitos não se cumpriram. O homem moderno busca, na religião, a satisfação de suas carências, porque a sociedade não pode supri-las.

Nesse sentido, a emancipação política não constitui a plena emancipação do homem, por quanto continua a imperar na sociedade civil o espírito religioso da separação e os homens continuam subjugados, sem a efetivação de seus direitos. Tal emancipação, portanto, não efetiva a liberdade humana. O Estado torna-se a instância mediadora da existência particular dos indivíduos à sua existência genérica, enquanto membro de uma sociedade igualitária, porém apenas no plano ideal. Nesse sentido, ele assume o mesmo papel da religião. Ambos, Estado e religião, figuram ao homem como mediadores. A religião medeia o homem com sua essência humana, com sua humanidade, posta fora de si ao criar a divindade. “A religião seria uma dessas mediações, uma forma particular que impede que os seres humanos se encontrem a si mesmos como sujeitos da história humana, deslocando o sentido da existência para algum tipo de providência extra-humana” (IASI, 2007, p. 50). O Estado, por sua vez, medeia o homem com a sua liberdade. No entanto, essa função mediadora tanto da religião quanto do Estado revela que o homem é um ser que se perdeu, que não se reconhece, que se sente fora de si, que não se entende como ser livre, autônomo. Desse modo, a vida genérica do homem, na modernidade, só aparece formalmente, nas leis abstratas do Estado democrático, assim como a verdadeira vida do homem, na religião, é a vida no “reino dos céus”. Desse modo, embora a emancipação política represente um avanço (a forma final da emancipação humana na sociedade moderna) por meio da transformação do Estado religioso em Estado político, ela permanece limitada, pois não consegue ultrapassar as contradições sociais, a exploração e as desigualdades humanas de forma geral, mas apenas as reconfiguram. Isso revela que a esfera política, como pretensa esfera da universalidade, distancia-se da vida concreta dos indivíduos, reduzindo-se à combinação de interesses privados.

Na *Introdução*, como expusemos acima, Marx mostra que a tarefa fundamental da filosofia, após desmistificado o mundo religioso, é explicitar a verdade deste mundo, isto é, o auto-estranhamento humano na vida social, no trabalho, na política e na economia. Superar as

formas burguesas de relação, nas quais as esferas sociais pressionam-se umas as outras, imperando a estreiteza do espírito e uma política da insignificância, que não possui valor algum para a vida dos indivíduos, é o intuito da filosofia marxiana.

Marx não pretende simplesmente negar um modo determinado de estranhamento, no caso o estranhamento religioso – e alcançar as mesmas conquistas políticas dos Estados modernos, pois isso seria uma mera reconfiguração do estado de estranhamento. O que Marx verdadeiramente pretende é revolucionar toda e qualquer forma estrutural de estranhamento nos campos da política, economia, entre outros. Em outros termos, o alvo da filosofia radical de Marx “é um *inimigo* que ela procura, não refutar, mas *destruir*.” (MARX, 2005, p. 147).

A filosofia não pode mais permanecer alheia à realidade, não pode constituir-se como fim em si mesma; deve ir além da crítica formal, teórica e tornar-se crítica radical, isto é, corresponder aos anseios dos homens em sua realidade fática, historicamente determinada⁷, para que, assim, o homem consiga se desvencilhar dos grilhões e atingir sua emancipação. Para tanto, é necessária a abolição dos fundamentos profanos que tornam a religião necessária, pois o estranhamento religioso não passa de uma manifestação derivada do estranhamento humano na vida produtiva, o que significa dizer que a raiz do estranhamento religioso situa-se fora da religião.

O caráter abstrato da Filosofia exige sua *negação*. Porém, tal negação não significa suprimi-la, mas, antes, sua realização, pois “é impossível abolir a filosofia sem a realizar.” (MARX, 2005, p. 150). De que modo ocorre a negação da Filosofia? Conforme Marx, mediante a sua apreensão pelos homens reais (massa), transformando-se em força material, capaz de modificar radicalmente as estruturas fundamentais da vida social (o poder material). Na medida em que essa negação ocorre, a Filosofia realiza-se, ou seja, os seus ideais de liberdade e igualdade terão as condições necessárias de se efetivarem. Com essa dialética, Marx lança as bases de sua teoria da emancipação.

Toda luta por uma transformação das estruturas sociais precisa de uma base material, de um fundamento por meio do qual ela possa realizar-se. Para Marx, esse

⁷ Essa idéia de Marx reflete o anseio do movimento Jovem Hegeliano, a saber, a transformação da realidade política. Contudo, enquanto os hegelianos permaneciam numa crítica filosófica, tomando a filosofia em si mesma como instrumento de transformação, Marx propunha uma *negação-realização* (*Aufhebung*) da filosofia, ou seja, que ela se tornasse uma força material ao ser apossada pelos homens, tornando-se para estes o norte de suas ações. Cf. ROSALVO, Schütz. *Religião e capitalismo: uma reflexão partir de Feuerbach e Marx*. Porto Alegre: EDIPURS. 2001. p. 52-53. : “a problemática da relação entre filosofia e ação aqui levantada vai ao encontro da questão central dos jovens hegelianos, no sentido de que todos eles buscavam a transformação da realidade, e da crença de que a filosofia seria o instrumento adequado para este fim. No entanto, como a simples crítica da realidade não conseguia transformar a realidade, Marx propõe, então, uma outra relação a ser estabelecida entre filosofia e realidade, não apenas enquanto crítica, mas que a filosofia para mudar a realidade teria que se realizar”.

fundamento é o próprio homem, que sofre diretamente as contradições da moderna sociedade. Esse homem, porém, não é o indivíduo isolado, mas o ser social, pertencente à classe que arca com as conseqüências imediatas da sociedade burguesa, com as deficiências “civilizadas” do mundo político moderno. Essa classe é o proletariado. Justamente por sofrer diretamente os limites da emancipação política, o proletariado tem o papel fundamental no processo da emancipação humana. Tal segmento social é a classe revolucionária por excelência; em primeiro lugar, porque sua existência é exterior em relação à sociedade; em segundo lugar, porque seus sofrimentos são universais e por último porque sua condição miserável é radical. (MARX, 2005, p. 156).

Essa relação entre a teoria (filosofia) e o poder material dos homens (proletariado) lança uma reflexão mais profunda sobre o processo de emancipação. Para que a emancipação humana se efetive, é necessário um duplo movimento que ocorre simultaneamente. Primeiro, a superação das condições materiais que impedem o homem de ser verdadeiramente livre e, ao mesmo tempo, a instauração de uma nova consciência social, capaz de romper com a visão de mundo burguesa, pois as justificativas ideológicas fomentadas por essa visão de mundo é o elemento facilitador da dominação política e econômica. Esse elemento ideológico é, quase sempre, utilizado pela religião para moldar a consciência humana a um conformismo que naturaliza as relações sociais, “por desvincular os elementos componentes da visão de mundo de seu contexto e de sua história” (IASI, 2007, p. 25). Nesse sentido, podemos dizer que a religião reproduz e reforça as relações sociais de produção e as formas políticas delas derivadas, “dando a base necessária para que a ideologia frutifique e garanta a reprodução daquelas” (IASI, 2007, p. 26).

A crítica filosófica, assume, assim, além de seu papel de transformadora das condições materiais de existência, o papel de construção de uma consciência humana emancipada. O embate, portanto, para que o homem efetive sua verdadeira emancipação é prático e teórico. Todavia,

Isso não deve levar à compreensão de que a transformação revolucionária se dá materialmente e só depois é que o universo das ideias vai se transformando automaticamente. Essas esferas combinam-se, ainda que preservada a determinação material, de forma que a luta das ideias e a capacidade de uma classe revolucionária apresentar suas concepções e valores, como os valores do conjunto da sociedade, antecipam-se e preparam o terreno para transformações revolucionárias (IASI, 2007, p. 42).

A emancipação política libertou o homem da servidão religiosa, do mesmo modo que o florescimento do capitalismo libertou o servo do senhor. Entretanto, a liberdade

individual não significa a liberdade social. O homem moderno continua servo de um poder exterior, o poder do capital e de sua política econômica. A condição para a real emancipação humana é a total dissolução da moderna servidão, das condições miseráveis de vida. Seu imperativo categórico é derrubar as condições nas quais

[...] o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível – condições que dificilmente se exprimirão melhor do que na exclamação de um francês, quando da proposta de um imposto sobre cães: “pobres cães! Já querem vos tratar como homens!” (MARX, 2005, p.151).

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx sintetiza seu ideal de emancipação humana. Para ultrapassar a emancipação política e atingir a verdadeira emancipação humana, na qual o homem real e individual possa desenvolver e efetivar na comunidade política todas as suas potencialidades, tendo em si o cidadão abstrato e como homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e em suas relações individuais, se tiver tornado um ser genérico, eliminando toda forma de exploração social, será necessária uma revolução nas estruturas da sociabilidade moderna. Enquanto não forem superadas as condições materiais da modernidade, do capitalismo em geral, a propriedade privada, o trabalho estranhado etc., o princípio do egoísmo, a fragmentação humana continuará prevalecendo na sociedade.

O caráter crítico do pensamento de Marx sobre a religião se realiza, portanto, em sua crítica da política e das condições sociais modernas e consiste em trazer à tona a concepção de que a liberdade, a igualdade, a genericidade humana não se constituem em meros ideais, mas devem ser realidades concretas, formas reais de vida dos homens, relações concretas entre eles, em revelar os limites do Estado democrático-burguês, rompendo com toda a tradição filosófico-política e religiosa que legitimava o Estado como instância ineliminável de regulação da vida social.

A crítica de Marx à religião tem, portanto, por finalidade última a afirmação da liberdade, da emancipação humana. Ao se libertar da religião, o homem cria uma consciência de si positiva. Marx pretende, por um lado, que o homem se volte para a sua vida real, que a enfrente, e, por outro lado, que aquilo que o homem almeja e cria através do imaginário religioso se efetive na vida real. Seria o fim da “pré-história” humana, caracterizada pela sujeição dos indivíduos a algo fora deles, que se lhes defronta como um poder hostil, mas que são, por seu turno, obras suas. Nesse sentido, a emancipação humana representa o fim dessa “pré-história” do homem através da superação das mediações que se põem entre o homem e mundo concreto. “Para que a humanidade, reconhecendo a história como sua própria obra,

possa decidir dirigi-la para outro caminho, diferente do beco sem saída para o qual a sociedade capitalista mundial levou a espécie”. (IASI, 2007, p. 59).

3.5 Um pensamento sistemático sobre a religião.

A abordagem de Marx sobre a religião está circunscrita a um contexto histórico determinado, o do capitalismo moderno e o modo como ele molda a vida social do homem. O método de Marx para considerar o conteúdo humano mistificado sob a forma religiosa é “estudar, ao mesmo tempo, e em cada caso histórico particular, a partir de quais relações sociais se forma o *reflexo* fantástico e se engendra o *protesto*, o momento *ativo* da exigência de superação dessas relações” (GARAUDY, 1962, p. 112. Grifos do autor). Assim, a crítica de Marx à religião só pode ser adequadamente compreendida no bojo da crítica sócio-política e econômica da sociedade burguesa. E essa ideia perpassa o pensamento de Marx desde os seus primeiros escritos, que embora abordem questões de cunho político, a estas estão atreladas as suas considerações mais contundentes sobre o fenômeno religioso.

Apresentamos nesse capítulo quatro momentos que julgamos fundamentais para compreender o pensamento de Marx sobre a religião. Porém, como dissemos no início do capítulo, esses momentos não estão dissociados, mas se entrelaçam e formam uma concepção sistemática, coesa, sobre a religião na filosofia marxiana, a saber: a existência da religião se funda nas condições materiais de existência dos homens, que coincide com a produção e reprodução da sua vida efetiva mediante o trabalho, que se realiza no âmbito do modo de produção capitalista. Como tem seu fundamento nessas condições materiais, a religião figura como um reflexo dessas condições e como protesto contra elas. Sua consciência é invertida, pois o mundo real que a sustenta está invertido. Ao estar inserida no mundo, a religião assume um duplo papel funcional, é um alívio para os sofrimentos humanos, mas, simultaneamente, é um entorpecente, um paralisante diante desses sofrimentos. Assim, ela adquire um caráter ideológico, que se expressa na ideia do “ópio do povo”. Enfim, a crítica de Marx às condições inumanas que criam a necessidade da religião nos indivíduos desemboca na ideia da necessidade de uma emancipação humana universal, primeiramente das condições materiais que estranham os indivíduos e, em seguida e como consequência, da necessidade da religião.

4. PARA UMA COMPREENSÃO DO RETORNO DO RELIGIOSO A PARTIR DA TEORIA MARXIANA DO ESTRANHAMENTO

Apresentamos no primeiro capítulo deste trabalho algumas teorias, tanto de um ponto de vista sócio-histórico quanto de um ponto de vista filosófico, que procuram explicar o retorno do fenômeno religioso na contemporaneidade. Elas são teorias bastante discutidas e disseminadas entre os meios intelectuais. Seus argumentos são razoáveis, bem fundamentados, e levam em consideração os aspectos determinantes que se forjaram nas últimas décadas e que se constituem como os elementos formadores do modo de vida dos homens hodiernos. Não há dúvidas de que os avanços técnico-científicos, as catástrofes globais que ameaçam a vida no planeta, a disseminação da racionalidade instrumental, mercantil, que tudo transforma em objeto passível de ser negociado, traçam o modo como os indivíduos se situam, se compreendem hoje, embora tais elementos não sejam completamente uniformes em todas as situações e lugares.

No entanto, nos parece que as teorias expostas não captam, profundamente, o cerne do problema em questão, pois suas explicações, seus argumentos, seus fundamentos teóricos, carecem de uma visão mais efetiva do homem, ou seja, ver o indivíduo, aquele que traz em si e vivencia o sentimento religioso, aquele que realiza o movimento do fenômeno do retorno, no seio das suas condições concretas, efetivas, materiais, de existência. E quando falamos de condições materiais estamos nos referindo, conforme expusemos no segundo capítulo, das condições de produção da vida material e das condições políticas.

Os fatores apresentados na perspectiva sócio-histórica tomam o aparente como sendo o determinante, ou seja, tratam de aspectos que, em si, não podem explicar essencialmente o retorno da religião, mas carecem, eles mesmos, de uma melhor fundamentação, precisam também ser explicados com base em outros elementos estruturais. Eles aparecem, nas argumentações, como que pressupostos. Por sua vez, as teorias expostas na perspectiva filosófica, parecem se mover estritamente no âmbito do universo filosófico-teológico, tanto em vista dos conceitos adotados, como os de transcendência (Ferry), *Kenosis* (Vattimo), entre outros, quanto em vista da estrutura argumentativa. O homem parece surgir como um ser religioso por natureza, sempre em busca de uma dimensão sagrada. Manter-se no universo filosófico-teológico no intuito de explicar o fenômeno do reavivamento da religião é fechar-se numa abordagem eminentemente abstrata.

Se pretendemos entender que fatores são realmente determinantes para o reencantamento religioso do mundo em nossos dias, devemos considerar, antes de mais nada,

que elementos *estruturam a ordem social vigente*, qual a sua natureza e características, que venham a condicionar a busca humana pelo sagrado, pelo sentido último da existência, pelo Absoluto, pela transcendência, por Deus. Isso porque, a existência humana, no seu caráter individual e social, está submetida a uma ordem social que a engloba, a envolve, nas suas diversas dimensões e aspectos. Essa é a ordem do capital, o elemento estrutural no qual se deve buscar a compreensão do problema por nós posto neste trabalho, “pois a estrutura conceitual geral de explicação tinha de ser totalmente inteligível sobre a base das práticas em curso da reprodução societal nas quais os seres humanos particulares estavam constantemente envolvidos em sua vida cotidiana” (MÈSZÁROS, 2011, p. 12). Assim, podemos chegar a uma investigação livre de qualquer tipo de mistificação e especulação.

Nossa perspectiva, portanto, é a de uma leitura das condições políticas e sócio-econômicas, enfim, da vida material dos indivíduos, como ponto de partida para compreender como o fenômeno religioso se constitui, se fortalece, e, dentro de uma determinada circunstância, torna-se, até mesmo, algo necessário ao ser humano, gerando, desse modo, a atenuação e o refluxo da secularização. Para tanto, neste capítulo, analisaremos, na esteira do pensamento de Marx, o modo como ocorre a produção e reprodução material da sociedade, regulada pelo capital, e como as relações de produção aí estabelecidas moldam as relações político-sociais dos indivíduos na sociedade democrático-burguesa, para, desse modo, desvelar o processo do estranhamento da vida humana, a nossa base de compreensão do fenômeno do retorno do religioso. Assim, este capítulo será uma continuidade aprofundada do anterior, onde afirmamos que a religião, na perspectiva marxiana, só pode ser entendida com base nas condições materiais de existência dos homens e que tais condições são identificadas pelo filósofo como o universo da produção capitalista e das relações políticas. Nesse sentido, assim como Marx, pretendemos conhecer os “segredos” que movem a sociedade em seus aspectos mais concretos e materiais. Contra o que a religião protesta? Em relação ao que ela se constitui como um suspiro, um grito? Em que circunstância a religião se torna um ópio? Porque os indivíduos precisam lutar por liberdade, por sua emancipação? Essas questões adquirem sentido e podem ser respondidas com base na compreensão do universo da produção e reprodução do capital. Essa produção e reprodução, em seus meandros e em suas conseqüências para o homem, serão expostas em seguida.

4.1 Alienação e estranhamento em Marx.

Dentre os diversos conceitos trabalhados por Marx em seus escritos, os de *alienação* e *estranhamento* possuem, no tocante à existência social humana, uma centralidade analítica. Eles têm um caráter efetivamente universal, pois abrangem um aspecto da vida social que diretamente afeta todos os homens, na medida em que estes só se determinam no conjunto das relações sociais. Como estas relações estão marcadas pela lógica da produção de mercadorias, ou seja, pela reprodução do capital, que subjuga todos os seres humanos, os conceitos de alienação e estranhamento, intimamente imbricados no sistema da produção capitalista, constituem uma teoria sobre o homem e a sociedade e, nesse sentido, tornam-se atuais para compreendermos as condições da existência humana contemporaneamente. Mas o que cada um deles significa, exatamente, no pensamento de Marx? Para os compreendermos, é necessária uma observação de cunho terminológico.

Adotamos a distinção entre alienação e estranhamento nos escritos de Marx. Entendemos estranhamento como o correlato lingüístico para o termo alemão *Entfremdung*, apreendido como perda-de-si do homem no mundo que lhe figura como hostil. Assim, diferenciamos os momentos nos quais Marx se refere à alienação, que, por sua vez, é o correlato lingüístico para o termo alemão *Entäusserung*, entendido como objetivação. Essa distinção é seguida por diversos intérpretes e comentadores do pensamento de Marx hoje. Chagas (1994, p. 24) esclarece essa distinção:

A realização do trabalho constitui simultaneamente a sua objetivação. A objetivação é uma ‘conditio sine qua non’ da universalidade do trabalho (Arbeit), que traz necessariamente o momento da alienação; esta incorre, pois, no momento positivo em que o produtor, através de seu trabalho, entra em conexão com o produto de seu trabalho e com os outros homens. [...] Na produção capitalista o homem é pura força de trabalho, qualitativamente indiferenciável do restante dos meios de produção: já não é identificável pela forma de seu trabalho. O produto do trabalho separa-se do trabalhador, converte-se em objeto alheio, torna-se estranho a ele. No âmbito da propriedade privada produz-se o fenômeno geral do estranhamento, pelo qual as forças e os produtos se subtraem ao controle e ao poder dos indivíduos, transformam-se em forças contrapostas aos homens. [...] [Portanto], todo processo de objetivação traz intrínseco o momento da alienação, porém, nem toda alienação é um estranhamento; somente uma dada forma particular da sociabilidade, cuja base é a propriedade privada dos meios de produção, o processo de objetivação traz consigo o momento do estranhamento, onde a objetivação surge como ‘perda do objeto’, a atividade produtiva torna-se atividade que desrealiza e desumaniza o homem.

Na mesma linha de pensamento, Ranieri (2000, p. 29) assevera:

Falamos aqui em alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*) pelo fato de cada um destes conceitos poder ocupar lugares distintos na teoria de Marx. De maneira geral, o conceito de alienação é tratado pela biografia que se ocupa do tema de forma a remetê-lo, quase invariavelmente, à negatividade de um estado que teria uma necessária contrapartida positiva, de emancipação, cujo alcance dependeria da supressão do estágio alienado, que é compreendido como aglutinador tanto de *Entäusserung* quanto de *Entfremdung*. Rigorosamente estes dois conceitos pertenceriam à esfera única da caracterização da desigualdade social, posto que responsáveis pela determinação tanto material quanto espiritual da vida do homem sob o capitalismo. Pensamos que, na reflexão levada a efeito por Marx, este pressuposto não necessariamente é verdadeiro, pois os referidos conceitos podem aparecer com conteúdos potencialmente distintos, na medida em que são distintos também etimologicamente: *Entäusserung* tem o significado de *remissão para fora, extrusão, passagem de um estado a outro qualitativamente diferente, despojamento, realização de uma ação de transferência*. Nesse sentido, *Entäusserung* carrega o significado de *exteriorização*, um dos momentos da *objetivação* do homem que se realiza através do trabalho num produto de sua criação. Por outro lado, *Entfremdung* tem o significado de real objeção social à realização humana, na medida em que historicamente veio a determinar o conteúdo das exteriorizações por meio tanto da apropriação do trabalho quanto da determinação desta apropriação pelo surgimento da propriedade privada.

Essa distinção entre *Entäusserung* e *Entfremdung*, contudo, não é exclusiva do pensamento de Marx. Já na filosofia de Hegel tal distinção é posta. Como diz Paulo Meneses (2006, p. 49), “essa dicotomia é um jogo de conceitos próprio da *Fenomenologia*” (Grifos do autor.).

Na *Fenomenologia do Espírito* (1807) o termo *Entfremdung* traz a ideia de algo que se torna estranho a si mesmo, tem o sentido de uma perda. Já o termo *Entäusserung* “conota a ideia de uma vinda-para-fora, um sair de si, e também uma objetivação, um ‘fazer-se ser’ ou ‘ser-aí’...” (MENESES, 2006, p. 49). Tais ideias estão presentes, por exemplo, na *Dialética do Senhor e do Servo*. Nessa figura lógico-conceitual, o estranhamento ocorre quando o servo põe sua essência no senhor, abdicando de si mesmo. Assim, o senhor se reconhece como a consciência essencial possuidora da verdade e independente em si mesma, enquanto o servo surge como a consciência inessencial, desprovida de verdade e completamente dependente. Poderíamos denominá-la de “consciência estranhada”. Desse modo, o senhor se vê como a verdade do servo e assim nega o outro. Portanto, temos duas consciências-de-si, onde ambas são opostas uma a outra, uma que reconhece e outra que é reconhecida. (HEGEL, 2002, p. 144). Por isso Hegel afirma que o processo de constituição, de duplicação da consciência-de-si em sua unidade parte da desigualdade. Nessa desigualdade, há a exclusão do outro, pois “a consciência-de-si é ser-para-si simples, igual a si mesma mediante o excluir *de si* todo o *outro*.” (HEGEL, 2002, p.144).

Contudo, a inessencialidade da consciência servil torna-se essencial na relação com o mundo, com o objeto, mediante o trabalho. Nesse sentido, o ato de trabalhar, ou seja, de exteriorizar-se, de alienar-se, faz com que o homem, o sujeito, se transforme, cultive sua consciência. Tem, desse modo, o ato de alienar-se, um aspecto positivo.

Ainda na *Dialética do Senhor e do Servo*, Hegel mostra que o senhor só é um ser-para-si mediante o Outro, o servo, por meio de quem se relaciona mediatamente com o mundo, com o objeto do seu desejo, pois é o servo quem trabalha esse objeto. Inverte-se, desse modo, a relação dependência-independência. O senhor introduziu o servo entre si e o objeto do seu desejo. Assim, o senhor torna-se dependente do objeto, da coisa no gozo desta, “enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha.” (HEGEL, 2002, p.148).

A verdade da consciência independente é por conseguinte a *consciência escrava*. Sem dúvida, esta aparece de início *fora* de si, e não como a verdade da consciência-de-si. Mas, como a dominação mostrava ser em sua essência o inverso do que pretendia ser, assim também a escravidão, ao realizar-se cabalmente, vai tornar-se, de fato, o contrário do que é imediatamente; entrará em si como consciência *recalcada* sobre si mesma e se converterá em verdadeira *independência*. (HEGEL, 2002, p. 149).

Tal citação da *Fenomenologia do Espírito* reflete a inversão da relação essencial-inessencial no contexto da consciência-de-si. O senhor relaciona-se com o mundo de um modo negativo, ou seja, o mundo surge-lhe apenas como objeto de gozo. O servo é quem mediatiza a relação do senhor com o objeto de seu desejo. Nesse sentido, o senhor não é verdade e independência em si, mas essas determinações pertencem ao servo, pois este é quem está numa relação direta com o mundo, construindo-o e efetivando a si mesmo nele. Ao trabalhar o real, o servo imprime neste a sua marca e se reconhece enquanto livre na realidade por ele produzida.⁸

Contrariamente ao senhor, o servo não é dependente do objeto, pois o trabalho é, consoante Hegel, desejo refreado, é um dissipar contido do objeto. Na verdade, o trabalho forma, enquanto o gozo apenas destrói. Por isso que o ser-para-si da consciência trabalhadora, que no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer, chega à compreensão

⁸ “A consciência escrava, que, para o senhor e para si mesma, é inessencial, é, na verdade, em si, essencial e verdadeira, pois ela é a responsável pela elaboração da realidade a sua volta, de todo o mundo sensível exterior a ela; ela, trabalhando, dá forma ao mundo e, formando o mundo, forma-se a si mesma”. Cf. MAGALHÃES, Evandro de Lima. O trabalho na fenomenologia do espírito. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; NICOLAU, Marcos Fábio A. e OLIVEIRA, Renato Almeida de. (Orgs.). *Reflexões sobre a fenomenologia do espírito de Hegel*. Fortaleza: Edições UFC, 2008. p. 107.

de si mesma como ser independente. (HEGEL, 2002, p. 150). “Assim, parece suficiente caracterizar a *Entfremdung* [...] que, por uma lado, constitui um esvaziamento ou perda de essência em benefício de um ser-aí outro, alheio (*fremd*), em que o sujeito ‘não se reconhece’, e que antes se lhe opõe como algo adverso” (MENESES, 2006, p. 58).

Bem diversa da *Entfremdung*, ponto por ponto, é a *Entäusserung*. Em lugar de um desessenciamento, temos aqui um “fazer-se ‘ser’”; em vez de um esvaziamento, empobrecimento, temos ‘uma força’ que faz o que é puramente interior exteriorizar-se, objetivar-se. E sobretudo, nessa objetivação, o sujeito se reconhece e retorna para si mesmo, conhecendo-se melhor do que antes se conhecia, num enriquecimento tanto no plano do conhecimento quanto no da realidade (MENESES, 2006, p. 58).

Existe, portanto, uma diferença fundamental entre os conceitos de alienação e estranhamento já na obra hegeliana e que é assumida por Marx. Na filosofia marxiana, a alienação é um momento necessário no processo de objetivação, ou seja, toda produção, todo trabalho implica, ineliminavelmente, um ato de alienação, o que significa dizer “pôr fora”, exteriorizar o que está imediatamente ligado ao sujeito (seu pensamento, seus desejos, sentimentos, sua imaginação e criatividade). É o tornar o objeto um outro de si, o que não é o mesmo que ser estranho. Já no estranhamento, o objeto assume um poder antagônico ante ao homem, torna-se-lhe hostil, nega-o (tal como a consciência do senhor nega, exclui, o servo).

Podemos observar, contudo, que os conceitos em questão estão entrelaçados, na medida em que o primeiro representa a posição (o ato de pôr) do homem no mundo, sua autocriação, enquanto o segundo implica a perda desse mundo e uma quebra na consciência que o homem tem de si mesmo. Desse modo, a questão da alienação e do estranhamento como trabalhados por Marx torna-se fundamental para os propósitos da nossa pesquisa, tendo em vista que são conceitos que diretamente dizem respeito à situação do homem no mundo. Por um lado, esse homem é visto como o “criador”, o formador, desse mundo, o que rompe com a ideia judaico-cristã da criação divina e da Providência, reforçando a concepção moderna da autonomia, da autodeterminação, humana; por outro lado, no processo que desemboca no estranhamento, o homem não se reconhece como esse ser criador, não se vê como sujeito (aquilo que subjaz, que sustenta, que dá fundamento), na medida em que os produtos, os resultados da sua atividade são-lhes estranhos, estão apartados dele. Por conseguinte, o mundo lhe figura como hostil, como algo que o afronta, gerando, assim, uma situação de incompreensão e um sentimento de desamparo, levando os indivíduos a buscarem em elementos vários, dentre eles a religião, um meio para se adequarem, se conformarem, com esse mundo hostil, pois o estranhamento faz os indivíduos perderem-se numa realidade

vazia de qualquer significação humanamente autoreferencial, operando, assim, um esmagamento ou um sufocamento do espírito humano. Por seu turno, no ato da alienação ou exteriorização, fora das amarras da produção mercantil, é estabelecida a unidade entre o sujeito e o objeto por ele produzido, entre o homem e o seu mundo, entre a interioridade e a exterioridade. Para que isso ocorra, todavia, é necessária a realização da emancipação humana.

Portanto, a alienação e o estranhamento dizem respeito às condições materiais e espirituais da existência humana sob a lógica do capital. Por isso é fundamental aqui a sua análise, haja vista, ser, no nosso entendimento, essas condições que condicionam o retorno do religioso contemporaneamente.

Nas obras marxianas, a questão da alienação e do estranhamento é abordada a partir da consideração das problemáticas do *trabalho* e da *política*. Suas raízes fincam-se, portanto, na teoria econômica e social de Marx. Analisaremos as categorias trabalho e política, bem como a alienação e o estranhamento nelas imbricados, a seguir.

4.2 Trabalho, alienação e estranhamento humano.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) é a obra na qual, pela primeira vez, Marx abordar o problema da alienação e do estranhamento de maneira sistemática. É nesta obra também onde Marx começa a constituir sua crítica da economia política clássica, abordando os temas do trabalho, da propriedade privada, do lucro, entre outros, temas esses tão caros aos economistas. Interessa-nos aqui a análise que Marx faz da categoria trabalho. No entanto, como poderemos observar na exposição que se fará a seguir, a temática do trabalho humano ocupará um universo das obras de Marx bem mais amplo do que os *Manuscritos*. Obras como *A Ideologia Alemã* (1845-46), entre várias outras, trazem valiosas reflexões de Marx sobre o trabalho.

Nos *Manuscritos* de 1844, Marx apresenta o trabalho, por um lado, como auto-gênese humana, mediante a relação recíproca entre o homem e a natureza, que faz daquele não apenas um ser natural, objetivo, mas um ser natural humano, um ser para si próprio, um ser universal, genérico. Desse modo, afirma-se que o trabalho distingue o homem do animal. Tal distinção é explicitamente exposta em *A Ideologia Alemã*, quando Marx assevera que a distinção entre os homens e os animais só começa a existir quando aqueles iniciam a produção dos seus meios de vida. Por outro lado, Marx também apresenta o trabalho como elemento de subordinação ao capital, como trabalho estranhado, de sacrifício e mortificação do homem,

cuja expressão máxima se revela na perda dos objetos trabalhados e no próprio ato da produção, no qual o homem se sente fora de si, subtraído. Há, assim, uma dupla determinação do trabalho em Marx, um momento positivo, de efetivação do homem, e um momento negativo, de estranhamento, de perda-de-si do trabalhador. O estranhamento do trabalho se origina quando a riqueza material é expropriada dos seus verdadeiros produtores, os trabalhadores, e a ela é atribuído um caráter de mercadoria. É nesse sentido que Astrada (1968, p. 47-48) afirma que o estranhamento “é uma categoria histórica, fenômeno social em que se refletem [...] relações operantes como poderes estranhos que, em lugar de serem dominados pelo homem, o dominam e sufocam sua humanidade essencial”.

4.2.1 A alienação do trabalho como objetivação e auto-criação humana.

Marx reconhece e apreende criticamente as contribuições de Hegel e dos economistas clássicos, especialmente Adam Smith e David Ricardo, no tocante à positividade do trabalho. Com base nessa concepção positiva, Marx afirma que o trabalho é uma dimensão ineliminável da vida humana, isto é, uma determinação ontológica, pois, por meio dele, o homem cria, livre e conscientemente, a realidade, bem como dá um salto da mera existência orgânica à sociabilidade. É também pelo trabalho que a subjetividade se constitui e desenvolve-se constantemente, num processo de auto-criação do homem, o qual possui a capacidade potencial de realizar-se como ser livre e universal, ao efetivar-se, no curso histórico mediante sua atividade laborativa. Isso quer dizer que o homem está em um constante processo de auto-construção, tanto em sua dimensão subjetiva quanto intersubjetiva, possibilitada por sua atividade essencial, o trabalho. É por meio dessa atividade, a qual Marx define como vital, que o homem objetiva o seu espírito no mundo e materializa em objetos suas inquietações, idéias e sentimentos, resultando daí os bens materiais necessários à existência, bem como toda a riqueza social, que é “o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho.” (MARX, 2004, p. 80. Grifos do autor.).

Antes de tudo, para compreendermos como ocorre o processo de objetivação humana mediante o trabalho é necessário entendermos o que Marx denomina de *objetividade humana*. Para ele, o homem é um ser de carências, desejos, necessidades, as quais o movem em direção à sua auto-realização, que é atingida mediante o trabalho, possibilitando-lhe, além da satisfação das necessidades, um desenvolvimento individual e social.

Em Marx, a determinação objetiva do homem se expressa:

- 1) nas *forças naturais, objetivas, forças vitais*: tais forças são as pulsões, as possibilidades e capacidades que o homem possui para superar qualquer determinidade;
- 2) no sofrimento, na dependência, na limitação diante da realidade. Isso porque os objetos do seu desejo, os objetos essenciais que confirmam sua existência lhes são exteriores.

Nesse sentido, Marx (2004, p. 127) afirma:

Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, objetivo, sensível significa que ele tem *objetos efetivos, sensíveis* como objeto de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou que ele pode somente *manifestar* (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). É idêntico: *ser* (*Sein*) objetivo, natural, sensível e ao mesmo tempo ter fora de si objeto, natureza, sentido, ou ser objeto mesmo, natureza, sentido para um terceiro.

Ser objetivo, portanto, é possuir fora de si os objetos essenciais da existência, e por serem exteriores, são objetos do desejo. Nesse sentido, o homem faz parte da essência da natureza e como tal é um ser natural. Ao contrário, todo ser que não possui um objeto fora de si, do qual dependa sua existência, não é um ser objetivo e, consoante Marx, um ser não-objetivo é um não-ser, pois, sendo assim, tal ser seria um *ser único*, vivendo isolado e solitário. Mas não existe tal ser, porque a partir do momento que algo existe, ele existe somente enquanto ser-para-outro, ou seja, existe como outra efetividade que não o objeto exterior. Marx explica:

Um ser que não é objeto de outro ser, supõe, pois, que não existe *nenhum* ser objetivo. Tão logo eu tenho um objeto, este objeto tem a mim como objeto. Mas um ser *não objetivo* é um ser não efetivo, não sensível, apenas pensado, isto é, apenas imaginado, um ser da abstração. (MARX, 2004, p. 128).

Marx, contudo, introduz no seu conceito de objetividade humana um elemento novo. O homem é um ser objetivo, porém é um ser *objetivo humano*, ou seja, ele não é um mero contemplador do mundo, um mero *ser-aí* natural, mas age sobre este mundo, modifica-o, constrói novas realidades, produz cultura, engendra relações, cria a realidade sócio-histórica. Quer dizer que

o homem não é apenas um ser natural, mas um ser natural *humano*, isto é, ser existente para si mesmo (*für sich selbst seiendes Wesen*), por isso, *ser*

genérico, que, enquanto tal, tem de atuar e confirmar-se tanto em seu ser quanto em seu saber. Conseqüentemente, nem os objetos *humanos* são objetos naturais assim como estes se oferecem imediatamente, nem o *sentido humano*, tal como é imediata e objetivamente, é sensibilidade *humana*, objetividade humana. A natureza não está, nem objetiva nem subjetivamente, imediatamente disponível ao ser *humano* de modo adequado. (MARX, 2004, p.128).

Dois elementos dessa passagem requerem algumas considerações e revelam a centralidade do trabalho na existência objetiva humana. O primeiro é o fato de o homem “ter de atuar e confirmar-se.” Esse fato revela o caráter processual de sua existência, o seu *fazer-se* essencial. Pelo trabalho, o homem vai além da mera naturalidade do seu existir; ele transforma o mundo físico que o circunda e transforma-se, criando sempre um novo homem, distinto do que era antes. Isso revela a sua abertura fundamental ao novo, ao diferente, à sua autogênese. O segundo é o fato de a natureza não estar disponível de modo adequado ao homem. Para satisfazer suas carências, ele tem que modificá-la e adequá-la às suas necessidades imediatas, o que ocorre por meio do trabalho. É no ato do trabalho, portanto, que o homem *humaniza* a natureza e cria uma realidade para si, sua própria história.

Com base na ideia de que o homem é um ser objetivo humano, Marx admite que o trabalho humano é distinto da atividade produtiva dos demais seres vivos porque ele envolve consciência, volição e um determinado comportamento próprio de seu gênero. Nesta perspectiva, ao trabalhar, o homem não realiza uma mera atividade animal, instintiva, para satisfazer suas necessidades imediatas. Certamente que, como ser objetivo, natural, biológico, essas necessidades irão interferir e estimular sua atividade produtiva. Contudo, tal atividade não se restringe a essa determinação. O homem também produz racionalmente, isto é, pensa, planeja e imprime sentido a tudo o que faz. “A essência do trabalho consiste precisamente em ir além dessa fixação dos seres vivos na competição biológica com seu mundo ambiente. O momento essencialmente separatório é a constituição não pela fabricação de produtos, mas pelo papel da consciência” (LUKÁCS, 1978, p. 4). Desse modo, para Marx, a atividade vital consciente é uma característica da espécie humana. É essa capacidade que diferencia a atividade produtiva humana da mera atividade animal. Enquanto este produz sob o domínio da carência física, o homem produz universalmente, embora seja com base na sua condição objetiva que produza. Por isso, Marx afirma:

É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateral[mente], enquanto o homem produz universal[mente]; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem

produz mesmo livre da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela; [...] O animal forma apenas segundo a medida e a carência da espécie à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza. (MARX, 2004, p. 85).

O homem, embora sendo um ser objetivo, não é um ser submetido ao joguete das forças naturais. Esse foi o erro do pensamento religioso e do materialismo contemplativo, o que resultou num falseamento da realidade humana. Em *A Ideologia Alemã*, Marx afirma que a produção da vida material humana não ocorre numa relação imediata entre homem e natureza, mas “o modo pelo qual os homens produzem seus meios de vida depende, antes de tudo, da própria constituição dos meios de vida já encontrados e que eles têm de reproduzir.” (MARX, 2007a, p. 87). Essa produção da vida por meio do trabalho não deve ser compreendida como uma mera reprodução da existência física dos homens. Ela é, antes, um determinado modo de vida dos indivíduos, o ato de exteriorização de sua vida, ou seja, a vida dos homens em cada época histórica coincide com a sua produção; os homens são aquilo que eles fazem de si mesmos pelo trabalho. “Tal como os indivíduos exteriorizam sua vida, assim são eles.” (MARX, 2007a, p. 87). Desse modo, “quando se fala do trabalho, está-se tratando, imediatamente, do próprio homem.” (MARX, 2004, p. 89). Portanto, a existência humana não está exclusiva e totalmente determinada pelas condições materiais dadas. Seguramente, a objetividade tem certa influência sobre a subjetividade humana. Porém, como Marx nos alerta, a objetividade é produto da atividade humana. Nesse sentido, os homens podem romper com a determinidade do mundo no qual estão inseridos e produzir uma nova realidade, bem como uma nova subjetividade. Isso é o que Lukács denomina de “gênese ontológica da liberdade”:

Assim, em certo sentido, se poderia ver o germen ontológico da liberdade, da liberdade que tanta importância teve e ainda tem na polêmica filosófica em torno do homem e da sociedade. Para evitar que surjam equívocos, ocorre, todavia, concretizar com maior clareza o caráter de tal gênese ontológica da liberdade, que compara pela primeira vez como fato real na alternativa dentro do processo produtivo. Se realmente o trabalho no seu aspecto originário – quer dizer, enquanto produtor de valor de uso – como forma ‘eterna’, permanente na variação das formações sociais, da troca orgânica entre homem (sociedade) e natureza, aparece claramente como a intenção que determina o caráter da alternativa, apesar de pôr em marcha as necessidades sociais, é posto na direção da transformação dos objetos naturais. (LUKÁCS, 1981, p. 49).

Marx apresenta três elementos da existência humana que reforçam a positividade do trabalho:

1º) Os homens necessitam das condições básicas de vida para poderem fazer a história. Eles precisam de comida, bebida, moradia, vestimenta etc. Todos esses elementos garantem a existência física dos indivíduos. Contudo, já nesse momento, os homens exercem sua atividade essencial para adquirirem os meios elementares de vida. Por isso Marx afirma que “o primeiro ato histórico é, pois, a produção dos meios para a satisfação dessas necessidades, a produção da própria vida material;” (MARX, 2007a, p. 32-33).

2º) Na medida em que satisfazem suas necessidades imediatas mediante o trabalho, os homens criam novas necessidades. Essas novas necessidades não são propriamente naturais, mas necessidades produzidas historicamente, necessidades refinadas. Evidentemente que, para a satisfação dessas novas necessidades, o trabalho terá um papel fundamental;

3º) Tendo satisfeito suas necessidades, os homens passam a se reproduzir, ou seja, começam a criar outros homens na relação entre homem e mulher. Daí surge a primeira forma de comunidade, a família. Em seguida, com o desenvolvimento desta, surgem formas de relações mais amplas. Conclui-se, dessa concepção, que o trabalho contribui para o surgimento das relações sociais.

A produção da vida, tanto da própria, no trabalho, quanto da alheia, na procriação, aparece desde já como uma relação dupla – de um lado, como relação natural, de outro como relação social - , social no sentido de que por ela se entende a cooperação de vários indivíduos, sejam quais forem as condições, o modo e a finalidade. Segue-se daí que um determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social. (MARX, 2007a, p. 34).

O caráter social do trabalho se reflete, em Marx, mais especificamente nos *Manuscritos* de 44, na determinação *genérica do homem*. Além de ser objetivo, o homem é também um ser genérico. Marx usa o termo objetividade genérica (*Gattungsgegenständlichkeit*) para expressar a universalidade humana objetivada na realidade efetiva, ou seja, que o espírito humano, sua consciência, encontra-se nos objetos do mundo por ele trabalhados. Quer dizer: o homem não é apenas um mero elemento da natureza, ele agora é um ser para-si e para-os-outros, tendo em vista que os objetos trabalhados são usufruídos pelos demais indivíduos, criando, assim, um conjunto de relações sociais.

O conceito de essência genérica surgiu com Fichte e D. Strauss, os quais

concebiam a humanidade como gênero. Esse conceito, posteriormente foi usado por Feuerbach em sua crítica à religião. Para estes pensadores, a essência genérica ainda aparecia como uma abstração. Somente com Moses Hess este conceito foi aplicado à sociedade. Hess afirmou que o ser genérico do homem consiste em uma *cooperação produtiva*. Foi a partir dessa concepção de Hesse que Marx concebeu a essência genérica do homem como o conjunto das relações sociais, da produção social (Cf. KOBLEARNICZ, 1975, p. 134). Genericidade, portanto, significa sociabilidade humana, ou seja, o homem em seu processo de humanidade, em seu vir-a-ser para si e para o outro mediante a efetivação dos objetos por ele produzidos. Diz Marx:

sou ativo *socialmente* porque [o sou] enquanto *homem*. Não apenas o material da minha atividade – como a própria língua na qual o pensador é ativo – me é dado como produto social, a minha *própria* existência é atividade social; por isso, o que faço a partir de mim, faço a partir de mim para a sociedade, e com a consciência de mim como um ser social. (MARX, 2004, p. 107).

Em Marx, o homem como ser genérico é o homem imerso no conjunto das relações sociais e, ao mesmo tempo, é o homem do trabalho, que cria as condições materiais dessas relações. Assim, o fato que revela a genericidade consciente do homem é a elaboração de um mundo objetivo, pois essa objetividade estará a serviço do gênero, dos demais indivíduos. Ao relacionar-se com essa realidade criada, o indivíduo está, indiretamente, a relacionar-se consigo e com o seu gênero como sua própria essência, um ser coletivo construído pelo próprio homem. “Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica ativa.” (MARX, 2004, p. 85). Neste aspecto, o homem faz do gênero, em termos práticos, o seu objeto.

O homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também – e isto é somente uma outra expressão da mesma coisa – quando se relaciona consigo mesmo como [com] o gênero vivo, presente, quando se relaciona consigo mesmo como [com] um ser *universal*, [e] por isso livre. (MARX, 2004, p. 84).

Portanto, o homem é um ser social. Seja uma atividade coletiva, seja uma atividade individual, o trabalho revela a essência social do homem, pois a imediata manifestação de sua sociabilidade está no conteúdo da sua atividade e nessa sociabilidade o

homem apropria-se da sua essência efetiva, porém, não como mera fruição imediata, como posse, mas como totalidade humana, de maneira multiforme, como real existência humana para-si.

a apropriação *sensível* da essência e da vida humanas, do ser humano objetivo, da *obra* humana para e pelo homem, não pode ser apreendida apenas no sentido da *fruição imediata*, unilateral, não somente no sentido da *posse*, no sentido do *ter*. O homem se apropria da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral, portanto como um homem total. Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade humana, seu comportamento para com o objeto é o *acionamento da efetividade humana* [...] (MARX, 2004, p. 108).

O trabalho, em Marx, tem, como pudemos observar na exposição supra, um aspecto positivo na medida em que é a atividade vital do homem, ou seja, a atividade laborativa, o ato humano de objetivação, de exteriorização, é a obra de produção e reprodução da vida humana a nível objetivo e subjetivo. O trabalho, por conseguinte, apresenta-se como o momento fundante da existência propriamente humana, a existência do ser social, é o motor do processo de humanização do homem.

4.2.2 O estranhamento do trabalho como perda-de-si do homem.

No bojo de sua reflexão sobre o trabalho como auto-construção humana, Marx também o analisa na sua condição particular, isto é, o trabalho determinado pelas contradições da propriedade privada capitalista, como atividade que se restringe à reprodução do capital. No modo de produção burguês, o trabalho perde a sua condição fundamental de ser atividade vital humana e torna-se uma atividade *estranhada* (*entfremdete*), que conduz o homem à perda de sua essência na medida em que se objetiva nos produtos do trabalho. Assim, o trabalho aparece em sua forma *negativa*, qual seja, como momento constitutivo do capitalismo, no qual o homem trabalha não para se realizar, para efetivar-se como ser livre e criativo, mas para satisfazer os interesses do capital e as suas necessidades imediatas (comer, beber, agasalhar-se etc.). No entanto, é preciso destacar que

[...] Marx não critica a objetivação do trabalhador mediante seu trabalho, isto seria absurdo; o que ele critica é que o produto do trabalho, no sistema capitalista, aparece ao produtor como algo estranho, como um poder dominador. Em uma palavra, o que ele critica é que o trabalho do trabalhador no sistema capitalista não significa riqueza e bem-estar para o produtor, mas miséria e submissão. A realização do trabalho é, ao mesmo tempo, desrealização do trabalhador. O humano e o inumano se produzem simultaneamente, porém, o que precisa ser suprimido não é o humano, o ato da objetivação no trabalho, mas as condições inumanas nas quais se realiza o trabalho (VASQUEZ, 1967, p. 47).

Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* Marx examina as condições do trabalho humano no âmbito do sistema capitalista de produção, expondo sua teoria do estranhamento, a partir da qual ele arremata que, no modo capitalista de produção, o trabalhador torna-se uma mercadoria miserável e que essa miséria aumenta na mesma proporção da grandeza de sua produção. Esse é o aspecto negativo do trabalho observado por Marx na sociedade moderna e ele consegue desvelar tal fato porque concebe “a interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência etc., de todo esse estranhamento com o sistema do *dinheiro*.” (MARX, 2004, p. 80). Por negligenciarem essa relação, os economistas clássicos não perceberam que existe uma interconexão fundamental entre as situações políticas, sociais e econômicas e o sistema da propriedade privada, o que os impediram de observar as contradições no seio da sociedade moderna.

Marx parte de um fato concreto, determinado, de uma situação econômica efetiva, qual seja, a miséria real do trabalhador em sua existência individual e coletiva, para daí desvelar a verdade recôndita do sistema produtor de mercadorias, no qual “o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria.” (MARX, 2004, p. 80). A consequência imediata dessa situação é que há uma superavaliação do mundo das coisas em detrimento de uma valorização do ser humano. Esse é o *processo de estranhamento* humano no trabalho apresentado por Marx.

Marx explicita quatro determinações do trabalho estranhado. A primeira dessas determinações observadas por ele é que os *produtos* da atividade humana adquirem autonomia ante seu produtor, isto é, o objeto que o trabalhador produz surge diante dele como um ser estranho, hostil, como um poder independente. A efetivação ou objetivação humana no trabalho, por conseguinte, desemboca numa desrealização do trabalhador, ou seja, numa perda dos objetos, do mundo material e, portanto, numa servidão total ao mundo das coisas. Em suma, o homem cai numa existência estranhada.

A efetivação do trabalho tanto aparece como desefetivação que o trabalhador é desefetivado até morrer de fome. A objetivação tanto aparece como perda do objeto que o trabalhador é despojado dos objetos mais necessários não somente à vida, mas também dos objetos do trabalho. [...] A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital. (MARX, 2004, p. 80-81).

Nesta perspectiva, o trabalho humano, que deveria criar um mundo de bem-estar para os indivíduos, cria, na verdade, sob os ditames do capitalismo, uma realidade de sofrimento e miséria. Quanto mais o trabalhador põe de si nos objetos que cria, no mundo, mais este se torna estranho; e quanto mais trabalha, mais poderoso torna-se este mundo estranhado frente a ele. Para o trabalhador, só resta a pobreza, material e espiritual. Cada vez mais sua condição humana pertence menos a si. Por conseguinte, o homem se satisfaz exclusivamente em suas funções animais (comer, beber e procriar); embora essas práticas sejam genuinamente humanas, são meras práticas instintivas, tanto mais se desvinculadas do restante da existência e tornadas finalidades últimas da vida.

O estranhamento humano no produto do trabalho é, na verdade, um reflexo, uma consequência, de uma forma anterior de estranhamento, na própria *produção*. Na verdade, o produto do trabalho é uma síntese do ato da produção. “No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo.” (MARX, 2004, p. 82). A segunda determinação do trabalho estranhado, portanto, é que o trabalho torna-se uma atividade de mortificação, de auto-sacrifício do homem. Desse modo, a atividade vital deixa de figurar como realização do ser humano e surge como o trabalho de um outro, para um outro, causando a perda de si do trabalhador, o seu auto-estranhamento.

[...] o trabalho é *externo* (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruina o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexista coerção

física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste. (MARX, 2004, p. 82-83).

A terceira determinação do trabalho estranhado diz respeito à essência genérica humana. Sob o jugo do trabalho estranhado, o homem perde sua consciência genérica, estranha-se de seu ser social. Desse modo, ele torna a sua vida genérica, a vida comunitária, social, em meio para uma vida egoísta; e isso na medida em que torna a vida produtiva, a sua atividade vital em meio para a mera satisfação de necessidades físico-biológicas.

[...] quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele. Conseqüentemente, quando arranca (*entreisst*) do homem o objeto de sua produção, o trabalho estranhado arranca-lhe sua *vida genérica*, sua efetiva objetividade genérica (*wirkliche Gattungsgegenständlichkeit*). (MARX, 2004, p. 85).

A consequência imediata do estranhamento humano no seu ser genérico é o estranhamento em relação ao outro homem. Esta é a quarta determinação do trabalho estranhado. O homem não é um ser isolado, uma subjetividade pura; ele é um ser de relações intersubjetivas. A concepção marxiana de intersubjetividade está estreitamente relacionada com a problemática referente ao trabalho, como expusemos acima. O homem cria uma cadeia de relações com os outros na medida em que produz sua existência material, isso em dois sentidos: primeiro que os produtos resultantes de sua atividade serão usufruídos pelos demais indivíduos, no sistema da satisfação das carências; segundo, que a realização do trabalho não parte de um “marco zero”, mas se utiliza dos objetos, ferramentas, conhecimento, historicamente produzidos pela humanidade. Nesse sentido, “o indivíduo só pode se tornar um homem se assimilar e incorporar à sua própria vida, à sua própria atividade, as forças, as formas de comportamento e idéias que foram criadas pelos indivíduos que o precederam e que vivem ao seu redor.” (MARKUS, 1974, p. 88). Cada indivíduo, portanto, abrange em si o conjunto das relações sociais, o que é o mesmo que dizer que ele constitui-se como homem nas relações que estabelece com os outros, que sua subjetividade compreende-se na intersubjetividade. Essa interação entre os indivíduos é o que chamamos de sociabilidade e se reflete na própria genericidade humana. Ela é resultante do trabalho: “o que é produto da relação do homem com o seu trabalho, produto de seu trabalho e consigo mesmo, vale como relação do homem com outro homem, com o trabalho e o objeto do trabalho de outro homem.” (MARX, 2004, p. 86). Nesse sentido, podemos concluir que a expressão máxima do trabalho estranhado, ou seja, a síntese das suas determinações anteriores está no

estranhamento do homem em relação ao outro homem, isto é, no estranhamento da essência genérica humana, na perda da sociabilidade autenticamente humana, pois “na relação do trabalho estranhado cada homem considera, portanto, o outro segundo o critério e a relação na qual ele mesmo se encontra como trabalhador.” (MARX, 2004, p.86).

Através do trabalho estranhado o homem engendra, portanto, não apenas sua relação com o objeto e o ato de produção enquanto homens que lhe são estranhos e inimigos; ele engendra também a relação na qual outros homens estão para a sua produção e o seu produto, e a relação na qual ele está para com estes outros homens. Assim como ele engendra a sua própria produção para a sua desefetivação (*Entwirklichung*), para o seu castigo, assim como engendra o seu próprio produto para a perda, um produto não pertencente a ele, ele gera também o domínio de quem não produz sobre a produção e sobre o produto. Tal como estranha de si a sua própria atividade, ele apropria para o estranho (*Fremde*) a atividade não própria deste. (MARX, 2004, p. 87). Desse modo, o trabalho, realizado sob a ordem do capital, figura como uma atividade desumanizadora.

4.3 A política como estranhamento do ser social humano.

Vimos neste trabalho como Marx foi um entusiasta do processo moderno de secularização (ver capítulo 1), especialmente no que diz respeito à separação entre a esfera política e a religiosa. Podemos considerar que, do seu ponto de vista, a presença da religião na esfera política, limita a ação e o caráter universal do Estado, sem, contudo, se contrapor à perfeição política desse mesmo Estado.

No que diz respeito ao estranhamento humano, destacadamente o estranhamento da determinação social do homem, ou seja, do seu ser genérico, originado na esfera do trabalho, rematamos, a partir do pensamento político de Marx, que o Estado moderno, com sua política democrática, corrobora esse estranhamento e, além disso, promove o que denominaremos de estranhamento político, que é o momento da cisão da existência social humana em uma vida pública, abstrata, onde os indivíduos figuram como cidadãos, e uma vida particular, concreta, onde cada ser humano baliza sua existência nos interesses privados. O estranhamento corre exatamente quando não há a efetivação da determinação genérica do homem, isto é, sua condição de ser social, de cidadão, na existência concreta. Desse modo, pretendo explicitar, a seguir, como o estranhamento da genericidade humana se reflete na política, mediante relações sociais estranhadas e como a abstração da dimensão social humana se reflete nas leis formais da democracia burguesa.

Antes, contudo, de nos debruçarmos sobre o estranhamento político, gostaríamos de frisar que, em Marx, a política não possui apenas um aspecto negativo. Numa concepção geral, a política compreendida por ele como uma unidade entre homem e sociedade, ou seja, o homem como partícipe dos processos político-sociais, inserido no conjunto das relações intersubjetivas. Nesse sentido, a atividade política do homem se contrapõe à política democrático-burguesa que se limita a uma atividade privada, restrita a um grupo particular, que formula leis abstratas, as quais não condizem com as reais condições dos homens concretos, sendo, isso, um reflexo do auto-estranhamento humano na sociedade civil, em virtude do modo como esses mesmos homens produzem e reproduzem as condições materiais de sua existência no sistema sócio-metabólico do capital. Pensar, portanto, a política na acepção marxiana, significa pensar, antes de tudo, o homem como membro de um corpo amplo, de um organismo complexo chamado sociedade, a qual é produto deste mesmo homem, da exteriorização das suas capacidades genéricas, que cria uma realidade concreta humanizada, tendo em vista que a atividade produtiva humana “implica necessariamente um laço social de cooperação, um laço material dos homens entre si, que é condicionado pelas necessidades e pelo modo de produção, e que é tão velho quanto os próprios homens” (LÖWY, 1978, p. 53-54). Ao constituir-se enquanto tal, por conseguinte, o homem já surge inserido em um contexto social determinado, o que significa dizer que ele passa a existir como ser social genérico.

As considerações de Marx acerca da política apareceram pela primeira vez em seus escritos jornalísticos do período da Gazeta Renana. A partir daí, Marx passa a se defrontar com questões materiais. Tais questões o fizeram romper com o pensamento filosófico-político vigente àquela época. Marx se questionava se a religião poderia ser considerada um elemento constitutivo do Estado e se a presença da religião no Estado não representaria uma contradição com respeito à autonomia política. Nos artigos da Gazeta Renana Marx entendia que o Estado, deveria assentar-se, exclusivamente, na razão, e suas leis, suas prerrogativas jurídicas, deveriam fundamentar-se no espírito racional.

Na realidade, tudo no comportamento desse Estado cristão e nos dos cidadãos desse Estado cristão, como na Prússia se tinha instalado, contradiz o ideal da autonomia política. Todas as máximas de ação prática, utilizadas em tal mundo político, se reduzem, quando muito, às regras exclusivas da razão ou da filosofia, que não precisam, para se exprimir, do apoio dos dogmas religiosos. Para Marx, o Estado cristão é impossível, a não ser como Estado simplesmente racional (CALVEZ, 1962, p. 81).

Marx mostra, nesses artigos, que há uma contradição entre as prerrogativas

políticas e jurídicas do Estado e o conteúdo religioso. Assim, o Estado deve ser exclusivamente de natureza racional, corresponder às exigências dos homens reais, pois a religião, por sua própria natureza, não é capaz de efetivamente responder a essas exigências.

Contudo, essa ideia da racionalidade do Estado, ou seja, da política secular enquanto perfeição da esfera estatal, será superada nos escritos posteriores, nos quais Marx considerará que a religião se sustenta nas insuficiências do Estado. Marx passa a considerar o Estado e o seu ordenamento político como uma esfera estranhada, desvinculada da vida social e voltada apenas para o jogo dos interesses privados.

Na *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* (1843) e nos textos dos Anais Franco-Alemães, quais sejam, *Sobre a Questão Judaica* (1843) e *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1843) Marx pondera acerca da separação entre Estado e sociedade civil, o primeiro representando a universalidade (formal) genérica do homem e a segunda sua individualidade egoísta.

Em 1843 Marx estuda a filosofia hegeliana do Estado em seus pormenores. Na obra *Princípios da Filosofia do Direito*, Hegel expõe suas idéias acerca da política e do direito. Ao analisá-los, Marx tece uma crítica a Hegel pelo fato deste ter partido de abstrações lógicas e não da própria realidade, do homem e do mundo reais.

Ao longo do ano de 1843, seu pensamento sofre uma metamorfose decisiva. Marx reconheceu a insuficiência da “crítica filosófica”, inclusive quando esta se aplica à realidade política. O trabalho como jornalista lhe revelou a dimensão sociológica dos problemas humanos. A necessária transformação do pensamento filosófico se manifesta através [da] “crítica social da abstração” (WACKENHEIM, 1973, p. 150).

Em Hegel, o Estado, enquanto expressão do Espírito absoluto no mundo objetivo, significa um retorno do Espírito a si mesmo, após ter se alienado no mundo natural. De um ponto de vista humano, ele representa o momento da efetivação da liberdade através das instituições jurídicas, sociais e políticas que constituem as condições da liberdade do Espírito, pois realizam, no Estado, a síntese dos direitos individuais e a razão universal. Marx, ao contrário, vê o Estado como uma realidade insuficiente para efetivar a liberdade humana. Tendo Hegel analisado, segundo Marx, apenas a ideia do Estado e não o Estado real, o considerou como a realidade absoluta da liberdade.

Marx inicia o seu texto pelo comentário ao § 261 dos *Princípios da Filosofia do Direito*, o qual é uma análise do Direito Público Interno. Para Hegel, o Estado é o fim imanente da família e da sociedade civil, quer dizer, é o lugar onde essas esferas privadas encontram sua realização. Por isso que no parágrafo anterior (§ 260) ele afirma que o Estado é

“a efetividade da liberdade concreta”, pois nele estão suprassumidos o direito particular da família e da sociedade na conexão entre a universalidade do Estado e a particularidade dos indivíduos. Essa identidade substancial entre ambos, Estado (fim universal) e família/sociedade (interesses particulares dos indivíduos), manifesta-se politicamente mediante um sistema de direitos e deveres. Nesse sentido, Hegel afirma que o Estado tem “sua força na unidade do seu último fim universal e dos interesses particulares do indivíduo; esta unidade exprime-se em terem aqueles domínios deveres para com o Estado na medida em que também têm direitos.” (HEGEL, 2003, p. 226).

Os indivíduos possuem em si dois extremos: a particularidade e a universalidade (§ 264). O primeiro faz deles uma individualidade extrema; o segundo os impele para o substancial, a esfera da universalidade. “Tais indivíduos só conseguem justificar esses dois aspectos quando agem como pessoas privadas e ao mesmo tempo como pessoas substanciais.” (HEGEL, 2003, p. 229). Mas como o indivíduo em sua particularidade pode trazer em si o universal e expressá-lo? Hegel explica que esse indivíduo alcança a universalidade em meio a sua particularidade mediante as instituições, que são o que há de virtualmente universal no âmbito dos seus interesses particulares, onde ele tem a essência da sua consciência de si, e nas corporações, onde a sua atividade é uma ocupação dirigida para o fim universal.

Marx refuta essa idéia hegeliana argumentando que a unidade dos interesses particulares das esferas da família e da sociedade civil com o interesse geral, ou seja, o Estado, cria uma “necessidade externa”. “Necessidade externa”, para Marx, significa “que ‘leis’ e ‘interesses’ da família e da sociedade civil devem ceder, em caso de colisão, às ‘leis’ e ‘interesses’ do Estado.” (MARX, 2005, p. 28). Tal ideia reforça que a existência das esferas privadas depende da existência do Estado, porque somente nele elas encontram sua realização. Por isso que, supostamente, a vontade e as leis do Estado lhes são necessárias, ou seja, são imprescindíveis.

Entretanto, Marx assevera que Hegel está apenas fazendo alusão à *relação essencial*, poderíamos dizer *relação lógica*, das esferas do direito privado com o Estado, e não de colisões ou relações fáticas. Afirmar que a família e a sociedade civil são subordinadas e dependentes do Estado, significa dizer que sua relação com este é *externa*, pois “‘subordinação’ e ‘dependência’ são relações *externas* que se restringem e se contrapõem à essência autônoma” (MARX, 2005, p. 28) das esferas privadas, isto é, a necessidade *externa* que a família e a sociedade civil têm do Estado contradiz a sua essência interna, a sua autonomia, a capacidade de autoregulação, o que as tornam dependentes de uma entidade que lhes é exterior.

Marx quer chamar a atenção para a *anterioridade* da família e da sociedade civil em relação ao Estado, “precisamente porque ‘sociedade civil e família’, em seu verdadeiro sentido, quer dizer, autônomo e pleno desenvolvimento, são pressupostas em relação ao Estado como ‘esferas’ particulares.” (MARX, 2005, p. 28). Por isso que subordinar e tornar dependentes do Estado as esferas privadas é um ato forçado que cria uma identidade aparente, que apenas é possível na expressão lógica “*necessidade externa*”, utilizada por Hegel.

Enquanto a Ideia e o Estado são infinitos, a família e a sociedade são a finitude dessa Ideia, da qual provém a sua existência. Desse modo, elas dependem de um elemento exterior que as determine e, por isso, não são autodeterminações. Porém, o Estado, na concepção marxiana, não pode existir sem se assentar em outras bases que não sejam a família (base natural) e a sociedade civil (base artificial), as quais são condições absolutamente necessárias de sua efetividade.

Para Hegel, são as instituições, nas quais os indivíduos realizam, em sua particularidade, o universal, que formam a Constituição do Estado. Esta seria, portanto, a razão realizada no particular. Isso quer dizer que o sujeito inserido nas instituições é a base segura do Estado. Hegel expõe que o desenvolvimento da idéia, em si mesma, possui dois momentos: o da *substancialidade subjetiva*, que para ele corresponde à disposição política dos indivíduos, e o da *substancialidade objetiva*, que corresponde ao Estado político e sua Constituição. Isso significa que os indivíduos têm a convicção de que o Estado é a realização universal dos seus fins particulares, mediante a concretização dos seus direitos e deveres na Constituição. O patriotismo é a certeza de que os interesses particulares dos indivíduos se unem aos interesses universais do Estado. “Daí provém, precisamente, que o Estado não seja para mim algo de alheio e que, neste estado de consciência, eu seja livre.” (§§ 267-268). (HEGEL, 2003, p. 230).

O que Marx anseia demonstrar, portanto, é que Hegel cai num misticismo ao antepor a Ideia à própria realidade e fazer dela, bem como do Conceito, abstrações autônomas em relação a qualquer conteúdo concreto. Tal formalismo político hegeliano está presente até mesmo nas expressões utilizadas nos *Princípios da Filosofia do Direito*: “realidade abstrata”, “substancialidade”, entre outras. E não apenas isso. Hegel transforma essas categorias lógico-metafísicas em sujeito, ou seja, no elemento central da política, do Estado; elas são a verdadeira realidade deste. Desse modo, o Estado, sua finalidade e seus poderes, são mistificados, “visto que são apresentados como ‘modos de existência’ da ‘Substância’ e aparecem como algo separado de sua existência real.” (MARX, 2005, p. 38). Nesse sentido, as determinações do Estado, na perspectiva hegeliana, não passam de determinações lógico-

metafísicas. Com isso, o verdadeiro interesse de Hegel não é com a filosofia do direito e com a política, mas com a lógica. Todo o seu trabalho filosófico não foi para efetivar o pensamento nas determinações políticas concretas, mas, ao contrário, foi para elevar essas determinações políticas ao pensamento abstrato. Por isso Marx afirma que “a lógica não serve à demonstração do Estado, mas o Estado serve à demonstração da lógica.” (MARX, 2005, p. 39) E conclui o seu comentário ao § 270 com as seguintes palavras:

A Substância deve “dividir-se nas distinções conceituais, que são, do mesmo modo, graças àquela substancialidade, determinações *estáveis* e reais”. Essa frase, o essencial, pertence à lógica e já se encontra pronta e acabada antes da filosofia do direito. Que essas distinções do Conceito sejam, aqui, distinções “de sua atividade (do Estado)” e que sejam “determinações estáveis”, “poderes” do Estado, tal parêntese pertence à filosofia do direito, à empiria política. Toda a filosofia do direito é, portanto, apenas um parêntese da lógica. O parêntese é, como por si mesmo se compreende, apenas *hors-d’oeuvre* do desenvolvimento propriamente dito. (MARX, 2005, p. 39).

Desse modo, Marx pretende ter demonstrado a total ausência de crítica na Filosofia do Direito de Hegel, pois este faz uma confusão absoluta entre o real e o ideal, entre o concreto e o abstrato. Hegel não considera os homens reais como indivíduos políticos, como seres que participam da politicidade do Estado, mas como individualidades puras subsumidas à vontade suprema do monarca. A pessoa, a família e a sociedade são concebidas apenas abstratamente.

É por isso que, para ele, também não é a pessoa real que se converte em Estado, mas é o Estado apenas que deve se converter em pessoa real. Em vez de o Estado ser produzido como a mais elevada realidade da pessoa, a mais elevada realidade social do homem, ocorre que *um único* homem empírico, uma pessoa empírica, é produzido como a mais alta realidade do Estado. Esta inversão do subjetivo no objetivo e do objetivo no subjetivo (que decorre do fato de Hegel querer escrever a biografia da Substância abstrata, da Idéia; que, portanto, a atividade humana etc. tenha que aparecer como atividade e resultado de uma outra coisa; que Hegel queira deixar agir como uma singularidade imaginária o ser do homem para si, em lugar de deixá-lo agir na sua existência *real, humana*) tem necessariamente como resultado que uma *existência empírica* é tomada de maneira *acrítica* como a verdade real da Ideia; pois não se trata de trazer a existência empírica à sua verdade mas, antes, de trazer a verdade a uma existência empírica, de tal modo que aquilo que se encontra mais próximo é desenvolvido como um momento *real* da idéia. (MARX, 2005, p. 58-59).

Hegel, portanto, não percebeu, e para Marx ele não poderia ter percebido devido à mistificação que realiza em seu pensamento político, que o espírito que domina o Estado moderno é o espírito burguês, o espírito da individualidade, o espírito da dependência, do interesse privado, que impede que o estado universalize os princípios dos direitos humanos. Na perspectiva de Marx, é preciso realizar uma crítica da realidade existente. Diferentemente de Hegel, que trouxe o real para o ideal, para Marx consiste em separar o ideal e o real e se debruçar sobre este, que é o mundo das relações humanas efetivas sobre as quais, e apenas com base nas quais, o ideal, o pensamento, pode se determinar.

A crítica de Marx à filosofia hegeliana do Estado possibilitou-o entender o estranhamento político do homem moderno, ou seja, a separação entre o indivíduo privado e o seu ser social, pois, em Hegel,

O Estado leva a cabo a subordinação dos interesses particulares ao interesse universal; por isso, é a realização da liberdade concreta. Hegel postula um Estado homogêneo, expressão do Saber absoluto. Porém, basta rechaçar esse postulado para voltarmos a encontrar a oposição [...] entre o particular e o universal. O particular designa a esfera da vida privada [...] Na sociedade burguesa, o universal coexiste com o particular, sob a forma da existência civil. O indivíduo privado e o cidadão, em vez de confundir-se, se opõem: a síntese aparece como uma ficção.

[...] esta é precisamente a orientação da crítica de Karl Marx. Ele vê na filosofia política de Hegel, uma solução puramente especulativa do conflito entre o particular e o universal. Na realidade, pensa Marx, a teoria hegeliana do Estado consagra uma dissociação dramática: por um lado, a existência privada do homem concreto, o trabalhador, artesão da história; por outro, a existência abstrata do homem político, cidadão de um Estado divinizado (WACKENHEIM, 1973, p. 151. Tradução nossa.)

Essa é, em síntese, a ideia do estranhamento político do homem, que aparece de modo escamoteado na obra hegeliana. Marx, ao comentá-la, toma para si a tarefa de desvelar esse estranhamento, e o faz na medida em que mostra que a realidade política é externa e hostil aos homens. Tal análise forneceu a Marx elementos conceituais para a crítica concreta do Estado burguês, a qual desenvolverá em seus escritos posteriores. Nesse sentido, podemos afirmar que a filosofia hegeliana do direito e do Estado é a expressão teórica da política democrático-burguesa que se instaurou na modernidade. Ela surge de modo prático no ordenamento do Estado de Direito e nas Constituições da emancipação política moderna.

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx discute o processo moderno de emancipação política, ou seja, o processo pelo qual o Estado moderno democrático-burguês se consolidou. Porém, ele vai além e analisa se tal processo permite, de fato, uma efetivação dos direitos humanos fundamentais, se tal emancipação foi capaz de realizar a essência genérica humana.

Para tanto, Marx realiza uma minuciosa análise da natureza da sociedade civil burguesa, a partir de uma discussão acerca da diferença entre emancipação política e emancipação humana. A primeira, consoante Marx, ocorrida na modernidade, possui graves limites, na medida em que garante a igualdade de direito para todos os indivíduos, porém apenas no âmbito do direito formal, porque abstrai das condições concretas de vida desses mesmos indivíduos na sociedade, onde impera o espírito do egoísmo. A emancipação humana, por sua vez, é a realização da verdadeira liberdade, o retorno do homem a si, a efetivação da sua genericidade, é a revolução não apenas das estruturas políticas, mas sociais.

Marx formula uma reflexão que nos faz pensar que a emancipação política moderna, a instauração do Estado secular, que se identifica com o Estado democrático-burguês, possui graves limites. Para Marx, é necessário questionar e conjecturar acerca da natureza, da essência, das condições efetivas, da emancipação que se almeja para os indivíduos (MARX, 2010, p. 36).

A modernidade realizou a separação entre Estado e religião, concretizando o ideal de um Estado laico, secular, cuja principal tarefa seria regular a sociabilidade humana e criar as condições de efetivação dos direitos humanos. No entanto, mesmo com a realização da emancipação política, o homem real, ser que vive concretamente na sociedade civil, permanece estranhado, distante dos seus direitos, sem realizar sua determinação social. É nesse cenário político, que confirma o estranhamento social humano em suas condições materiais, que o homem busca na religião satisfazer suas carências. Ou seja, é na insuficiência do Estado, bem como nas condições inumanas da produção da vida efetiva, que se encontra as raízes da religião. É nesse sentido que, mesmo tendo sido abolida da esfera pública, mesmo após todo o processo de secularização, a religião permanece viva. Por isso, pensa Marx, a religião não se opõe à emancipação política. Antes, a religião demonstra a insuficiência da emancipação política e do Estado que dela resultou, o qual é apenas um reflexo imaginário da sociedade, pois seus ideais políticos de liberdade individual e igualdade de direitos não se cumpriram. O homem moderno busca, na religião, a satisfação de suas carências, porque a sociedade não pode supri-las. Assim, é a natureza do próprio Estado a causa do fenômeno religioso (MARX, 2010, p. 38). Se o homem estranha sua consciência, seu espírito, na religião e se esta continua a existir vigorosamente na sociedade, é porque o estado não é verdadeiramente um Estado e, assim, não pode efetivar-se como instância realizadora da liberdade humana.

Nesse sentido, a emancipação política não constitui a plena emancipação do homem, por quanto continua a imperar na sociedade civil o espírito religioso da separação e os homens

continuam subjugados, sem a efetivação de seus direitos. Tal emancipação, portanto, não efetiva a liberdade humana, porque o homem continua a ter um mediador, o Estado. Este “é o mediador entre o homem e a liberdade do homem [...] é o mediador para o qual ele transfere toda a sua impiedade, toda a sua *desenvoltura humana*.” (MARX, 2010, p. 39). O Estado medeia a existência particular dos indivíduos à sua existência genérica, enquanto membro de uma sociedade igualitária, porém apenas no plano ideal. Em outros termos, a vida genérica do homem, na modernidade, só aparece formalmente, nas leis abstratas do Estado democrático. Isso revela que a esfera política, como pretensa esfera da universalidade, distancia-se da vida concreta dos indivíduos, reduzindo-se à combinação de interesses privados. Portanto, embora tenha se emancipado politicamente, o Estado moderno permanece religioso. Isto é, no Estado religioso pré-moderno, o homem não era considerado como cidadão e, assim, não tinha os seus direitos efetivados. Apenas os crentes, ou seja, os que comungavam da fé religiosa do Estado tinham certos direitos garantidos. O que significa dizer que, em tal Estado, não há um direito de base universal. O Estado secular, por sua vez, tem por base a ideia do homem enquanto ser universal, enquanto cidadão e está fundado na igualdade de direitos. Entretanto, do mesmo modo que o Estado religioso, os direitos não são realizados efetivamente, agora não mais devido aos privilégios dos que aderem a fé, mas devido à própria ordem secular.

Nesta perspectiva, é importante destacar aqui como as considerações de Marx lhe permitem superar o discurso moderno da secularização política, haja vista, na sua perspectiva, não ser suficiente criticar a religião ou a influência religiosa na política. É necessário criticar, antes, o Estado que traz a religião para dentro de si e que a mantém vigorosa na sociedade civil. Desse modo, Marx põe uma questão importante referente à existência da religião em geral, tanto na esfera pública quanto na esfera privada. É a deficiência estatal que torna a religião uma necessidade.

A deficiência do Estado moderno se reflete de maneira concreta na cisão do homem em *citoyen* e *bourgeois*. O primeiro é o membro abstrato da comunidade política, o cidadão, ser direitos, de liberdade; o segundo, o membro da sociedade civil, que está voltado apenas para si, para seus interesses particulares, a conservação da sua propriedade e da sua individualidade egoísta, dissociado dos interesses comuns da sociedade. O único interesse que faz um homem relacionar-se com outro no capitalismo é o interesse do lucro, da satisfação do seu próprio egoísmo. É com esse intuito que o burguês recorre às carências não-naturais, forja falsas necessidades. Cada produto novo surge como um novo meio de engano e exploração. Tudo isso, porém, é encoberto por um falso discurso da liberdade e igualdade. Na verdade, ser livre significa poder ter acesso ao máximo de mercadorias e todos têm as mesmas

oportunidades desse acesso; ser homem é sinônimo de ser consumidor, a posse medida pelo estranhamento dos sentidos, motivada pela lucratividade. Desse modo,

[...] não há eunuco que adule mais infamemente o seu déspota e procure exasperar por nenhum meio mais infame a sua embotada aptidão para o prazer (*Genussfähigkeit*), de forma a obter ilicitamente um favor, do que o eunuco da indústria, o produtor, para captar fraudulentamente para si centavos em prata, atrair para fora dos bolsos do vizinho cristãmente amado os pássaros de ouro (cada produto é uma isca com a qual se quer atrair para junto de si a essência do outro, o seu dinheiro; cada carência efetiva ou possível é uma fraqueza que apresentará a armadilha à mosca – exploração universal da essência humana comunitária). (MARX, 2004, p. 139-140).

O *citoyen*, portanto, é o homem genérico, universal, porém, que não existe efetivamente, ao passo que o *bourgeois* é o indivíduo, compreendido como ser privado, particular, aquele que existe efetivamente na sociedade civil. Temos, desse modo, uma dupla existência humana, não só distintas, mas opostas. Marx apresenta essa oposição nos seguintes termos:

O Estado político pleno constitui, por sua essência, a vida do gênero humano em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos dessa vida egoísta continuam subsistindo fora da esfera estatal na sociedade burguesa, só que como qualidades da sociedade burguesa. Onde o Estado político atingiu a sua verdadeira forma definitiva, o homem leva uma vida dupla não só mentalmente, 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 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 ele. (MARX, 2010, p. 40).

A vida genérica do homem no Estado democrático-burguês, portanto, é imaginária, dotada de uma universalidade irreal. Nesse sentido, a individualidade (característica do *bourgeois*) surge como a determinação essencial do homem e a sua existência se contrapõe à existência do *citoyen* do mesmo modo como a existência do ser religioso se contrapõe à existência do cidadão.

Nesta divisão e contradição que se reproduz em cada indivíduo [...] o cidadão é o servidor do burguês, do *homme* que a 'Declaração dos direitos do homem' tem em vista. Marx mostra que, mesmo durante a Revolução Francesa, na fundamentação teórica de todas as Constituições [...] é conservada esta relação, pela qual o cidadão é paradoxalmente diferenciado do 'homem' e subordinado a ele [...] Isto significa que a revolução política (burguesa), ainda que em seu período heróico aspire a ir além do seu restrito horizonte burguês, deve – enquanto perdurar o sistema capitalista – regressar às condições normais da sociedade burguesa, ou seja, à sua contraditoriedade, pela qual o homem é dividido e alienado de si mesmo. (LUKÁCS, 2007, p. 168).

Nesse sentido, até que ponto o espírito religioso foi abolido da sociedade com a emancipação política? “A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o mercador e o cidadão, entre o diarista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o *indivíduo vivo* e o *cidadão*.” (MARX, 2010, p. 41). Desse modo, se de um lado a Revolução Francesa, como expressão máxima do movimento emancipatório moderno, tenha despertado a consciência humana para a cidadania e lançado as bases para a constituição dos Estados modernos e dos Direitos Humanos, por outro ela consolidou o espírito do capitalismo, que trouxe consigo a dilaceração da determinação social do homem e o estranhamento em todas as esferas da sua vida. As desigualdades sociais são mascaradas pela significação política, mediante a extensão dos direitos a todos os cidadãos; contudo, o Estado mostra-se incapaz de superar os pressupostos materiais das desigualdades.

Marx sustenta, portanto, que a emancipação política manteve o espírito da religião e, sendo assim, “a contradição em que se encontra o adepto de uma religião em particular com sua cidadania é apenas uma *parte da contradição secular universal entre o Estado político e a sociedade burguesa*.” (MARX, 2010, p. 46). É nesse sentido que a emancipação política não é a verdadeira emancipação humana. Conclui-se que a natureza da emancipação política é contraditória e se o homem desejar emancipar-se humanamente, não deve se livrar primeiramente da religião, mas antes deve ultrapassar as estreitezas da emancipação política moderna, ou seja, os limites da política democrático-burguesa.

Portanto, é a insuficiência secular, isto é, a insuficiência da sociedade e do Estado moderno, que conduz o homem ao estranhamento de sua essência, na medida em que não são garantidas as condições materiais necessárias à satisfação de suas carências básicas.

4.4 Estranhamento e retorno do religioso.

Como foi possível observar, o problema humano do estranhamento se põe como questão primordial a ser discutida e Marx dá cabo a essa discussão em suas obras. É a forma mercantil, burguesa, de existência que caracteriza o estranhamento humano, tanto na consciência quanto no mundo material. No estranhamento os objetos se sobrepõem aos homens, tornando-se superiores a ele. Ou seja, a coisa inanimada, produto do trabalho humano, das relações humanas, constitui um poder objetivo. É o inumano determinando o humano, na medida em que o homem não consegue dominar o produto social do seu trabalho e das suas relações em geral.

Essa condição humana, em sua estrutura fundamental, não se manifesta aos indivíduos de modo imediato. Por isso que, a imediatez empírica pode nos levar, muitas vezes, a certas confusões, limitações teóricas, conceituais, ao analisarmos um determinado objeto ou fenômeno. No caso da nossa pesquisa, que analisa o fenômeno do retorno do religioso, observar tal retorno e fundamentá-lo na análise dos fatos sócio-históricos e filosóficos contemporâneos sem buscar, por sua vez, as causas estruturais desses mesmos fatos, pode nos levar a considerações equivocadas, como acreditar, por exemplo, que esse retorno nada mais representa do que uma mera coincidência histórica, como algo do qual não se pode fugir ou resistir. Sob esse ponto de vista, as condições parecem se naturalizar e os homens passam a se relacionar, a vivenciar a realidade fenomênica da religião com certa familiaridade, sem se questionarem sobre as causas, as condições, os elementos, que estão imbricados nessa realidade. O que ocorre é que o fenômeno religioso passa a povoar o cotidiano das pessoas, penetrando nas consciências dos indivíduos.

Ao contrário dessa abordagem, descemos às condições estruturais do mundo social, onde a religião encontra sua base de sustentação. Essa descida foi possível com a problematização do estranhamento humano no trabalho e na política. Com a teoria do estranhamento Marx sintetiza os aspectos econômicos (produção material, trabalho) e políticos que fazem do homem um ser fora de si, esvaziado, fragmentado, submisso. Desse modo, o estranhamento mostra-se como uma categoria histórica que reflete as relações ideológicas existentes, “relações operantes como poderes estranhos que, em lugar de serem dominados pelos homens, o dominam e sufocam em sua humanidade essencial” (ASTRADA, 1968, p. 47).

O estranhamento, por conseguinte, é o momento em que os produtos da ação humana se tornam alheios, isolados, hostis aos próprios homens, seus produtores, do mesmo modo em que a própria atividade figura-se estranha ao trabalhador, isolando-o, como conseqüência, da natureza a partir da qual produz, e dos demais homens, com quem se relaciona no ato da produção e usufruto dos produtos, por isso que o estranhamento aparece como uma insuficiência no reconhecimento de si mesmo, por parte do ser humano, e no reconhecimento do ser social. De uma maneira geral, na tradição marxista, ele refere-se “à não oportunidade do homem ter acesso aos produtos de sua atividade; ao fato destes produtos submeterem o próprio ser humano ao seu controle e à impossibilidade de, em função destes obstáculos, os homens se reconhecerem mutuamente enquanto produtores da história” (RANIERI, 2000, p. 5).

O estranhamento impede o homem de compreender o significado onto-genético de sua própria existência, isto é, a sua constituição como ato que depende exclusivamente de si, como auto-constituição. Isso abre espaço para a entrada do elemento místico, religioso, em sua consciência. Assim, nossa época, marcada pelo estranhamento, é a época da consciência mítico-religiosa, mesmo que o homem viva em um mundo secularizado, cientificizado, tecnificado. É a consciência própria do mundo humano fragmentado, dividido. Nesse sentido, o fenômeno religioso encontra o seu suporte, o essencial da sua força, no mundo social e político. É a ação dos homens, no modo próprio da existência social, que põe em causa o seu retorno.

O estranhamento sócio-político do homem gera, por sua vez, o estranhamento religioso, que se caracteriza pela mistificação da existência, fazendo das produções materiais e espirituais dos seres humanos, uma potência ideológica, uma força independente da vida social, que exerce domínio sobre os homens. O estranhamento religioso é, desse modo, a representação, a expressão, do impiedoso modo desumano ao qual a vida social se resume, a saber, a expropriação e exploração do trabalho e a sujeição política. Este, podemos dizer, é o aspecto exterior do estranhamento religioso, que se exprime numa espécie de legitimação da condição social do homem, na medida de uma naturalização das relações sociais postas. Contudo, a mistificação gerada pelo estranhamento religioso tem um aspecto interior, ela gera uma espécie de submissão espiritual, de um conformismo, uma aceitação, um sentimento de impotência, cuja atitude é a resignação e o voltar o olhar para o “céu” em clamor à Providência à favor dos que sofrem as agruras mundanas. “A religião não justifica somente a opressão; também oferece a compensação ideal” (VERRET, 1975, p. 77). Assim, o homem transfere para uma dimensão espiritual a condição de superação de sua opressão, substituindo a luta social, pela luta interior, a revolta, pela aceitação da “vontade divina”, pensando ser necessária uma transformação de si próprio ao invés de uma transformação das condições sócio-políticas. A condição humana do homem se converte numa condição mítico-religiosa, negando, assim, sua humanidade. É o que Marx, por exemplo, em *A Sagrada Família*, salienta quando analisa o fato da educação da personagem Chourineur e da conversão da personagem Flor de Maria, ambas do folhetim/romance *Les Mystères de Paris* (1842)⁹, de Eugène Sue.

⁹ Folhetim de autoria de Eugene Sue e publicado entre os anos de 1842 e 1844 nos jornais de Paris e que tinha um enorme público de leitores e admiradores. *Les Mystères de Paris* foi analisado por Marx em sua obra *A Sagrada Família* (1844) sob o ponto de vista da moral burguesa-cristã que dominava o ambiente social parisiense.

No caso de Chourineur, que, como relata Marx, era originalmente açougueiro e por diversas fatalidades transformou-se em um assassino, mas que foi posteriormente educado moralmente por Rodolfo, outra personagem do romance, que após uma briga conquista o respeito de Chourineur. Rodolfo reconhece, no entanto, que Chourineur tinha um coração e honra, sendo possível de ser moralmente educado. Com a educação dada por Rodolfo, Chourineur torna-se melhor, convertendo-se em um ente moral. Marx relata, ainda, que Rodolfo, satisfeito com a moralidade de Chourineur, “o envia à África, a fim de que sirva de exemplo vivo e saudável do que é “arrependimento” ao mundo infiel”. E continua Marx afirmando que a partir de então, Chourineur “já não representará mais sua própria natureza humana, mas sim um dogma cristão” (MARX, 2003, p. 188).

A educação moral de Chourineur parecia ter-lhe restituído a sua humanidade. No entanto, como frisa Marx, essa humanidade fora substituída pela submissão, pela devoção, cristã à divindade, na obra de Eugene Sue representada pelo Príncipe Rodolfo. Escreve Marx:

Chourineur aperfeiçoou sua cultura moral a tal ponto que sua atitude canina ante Rodolfo se reveste, conscientemente... de uma forma civilizada. Ele diz a Germain, depois de o ter salvado de um perigo mortal: Tenho um protetor que é para mim o mesmo que *Deus* é para os *sacerdotes*... a gente tem de se prostrar de joelhos diante dele. E em pensamentos ele se prostra de joelhos diante de seu Deus. O senhor Rodolfo [prossegue ele, dirigindo-se a Germain] vos protege. Eu digo *senhor*, mas deveria dizer *magnânimo senhor*. Em todo caso tenho o hábito de chamá-lo de *senhor* Rodolfo e ele permite que eu assim o faça...

Chourineur termina com dignidade sua carreira de puro *dévouement*, de buldoguismo moral, deixando-se esfaquear em defesa de seu magnânimo senhor ao fim. No preciso instante em que o Esqueleto ameaça o príncipe com seu punhal, Chourineur detém o braço do assassino. Esqueleto o atravessa de um só golpe. Chourineur, já moribundo, ainda diz a Rodolfo: Eu tinha razão em dizer que um pedaço de terra [um buldogue] como eu poderia ser útil, por vezes, a um grande e magnânimo senhor como vós. A essa manifestação canina, que resume em um epigrama toda a carreira vital de um Chourineur, ele acrescenta o bilhete posto em sua boca: Nós estamos quites, senhor Rodolfo. Vós dissesstes que eu tinha coração e honra (MARX, 2003, p. 188).

Fica claro como Marx observa que a moral cristã, o pensamento religioso, submete o homem à divindade (ou à ideia de divindade), fazendo-o dócio ante o mundo, um exemplo de comportamento correto, pois justifica, não questiona, as condições da sua vida material.

Quanto à conversão de Flor de Maria, prostituta que será levanda à “redenção” pela aceitação da vontade divina. Marx mostra que, na medida em que aceita a vida cristã,

Flor de Maria nega sua condição humana e se rende à consciência do pecado, ou seja, da inferioridade ante à divindade.

Quando Marx relata a vida de Flor de Maria, seguindo o roteiro de Eugene Sue, em uma taverna entre criminosos que a tomavam na condição de moça-dama e serva da patroa da taverna, ele destaca o caráter da nobreza e da beleza humana que aflorava dos atos da personagem. “Em toda sua terna delicadeza, Fleur de Marie não demora a dar provas de valor, energia, otimismo e caráter flexível, qualidades que apenas podem ser explicadas pelo desdobramento de sua natureza humana dentro de uma situação *desumanizada*” (MARX, 2003, p. 191).

Contudo, sua condição de vida degradante, desumanizada, será justificada pela presença do elemento religioso, quando na obra de Sue, Flor de Maria conhece o padre Laporte. Expõe Marx (2003, p. 194):

O padre Laporte não perde tempo e logo se coloca em uma postura sobrenatural. Suas primeiras palavras são as seguintes: A misericórdia de Deus é inesgotável, minha querida filha! Ele a demonstrou para contigo ao não te abandonar em meio a provações das mais dolorosas... O homem generoso que te salvou pôs em prática essas palavras da Escritura: [percebamos bem: as palavras da Escritura, não um objetivo humano!] o Senhor está sempre perto daqueles que o invocam; ele haverá de realizar os desejos daqueles que o invocam; ele haverá de escutar seus gritos e os salvará... o Senhor haverá de completar sua obra.

Ironicamente Marx salienta que o sermão do padre tinha um “teor maligno” para Flor de Maria, mas que a moça não havia compreendido tal teor. Maligno porque tirava da personagem o caráter humano do seu comportamento e do seu pensamento e dava um sentido religioso a tudo, até mesmo na admiração que Flor de Maria tinha pela natureza: “O padre já logrou transformar a alegria imediatamente ingênua de Marie, sugerida pelas belezas da natureza, em uma admiração religiosa. A natureza já se transformou, para ela, em objeto de devoção, em uma natureza cristianizada, rebaixada à criação” (MARX, 2003, p. 195).

Portanto, a influência que a religião passa a exercer sobre a personagem de Flor de Maria na obra *Les Mystères de Paris* expressa, na perspectiva marxiana, o estranhamento religioso, que separa o sagrado, o divino, do humano, sobrepondo aquele com relação a este. É a ideia que, por exemplo, Feuerbach tem da alienação religiosa (ver capítulo 1). Porém, é interessante frisar que esse estranhamento religioso, em Marx, não ocorre desvinculado do estranhamento sócio-político. A “conversão” da personagem fora motivada pelo incômodo que sua vida “pecaminosa”, inumana, causava em si. Porém, salienta Marx no seu comentário

à obra de Eugene Sue, o pensamento religioso mistifica a vida humana, impedindo os indivíduos de enxergarem como a religião ganha vigor com as agruras da vida humana:

Na indulgência que recebe, Marie não deve ver a atitude natural e evidente em si mesma, de um outro ser humano aparentado dela, mas sim uma caridade e uma condescendência derramadas do alto, sobre-humanas, sobrenaturais; ela deve ver na transigência humana a caridade divina. Deve elevar transcendentalmente todas as relações humanas e naturais a relações com Deus (MARX, 2003, p. 196).

A análise da conversão de Flor de Maria revela uma forte crítica de Marx ao pensamento religioso como forma de estranhamento humano e reflete como ele entende que a libertação humana deve ocorrer por um enfrentamento das condições materiais do estranhamento, e não por uma dádiva divina. No momento em que Flor de Maria se converte ao cristianismo, ela torna-se serva da consciência do pecado, estranha de si sua condição humana, o que, em Marx, terá como consequência uma agudização do seu estranhamento secular.

A partir desse momento, Maria se converte na serva da consciência do pecado. Enquanto na situação mais desditosa ela soube fazer de si uma individualidade humana amável e conservar seu ser humano, seu verdadeiro ser, em meio à humilhação extrema, agora a sujeira da sociedade com a qual entrou em contato exteriormente se converte em seu ser mais íntimo e considera o ato de atormentar-se a si mesma, em todas as horas e de uma maneira hipocondríaca, com essa sujeira, como um dever, como a missão de sua vida, que o próprio Deus traçou para ela, como o fim em si de sua existência (MARX, 2003, p. 197-198).

Podemos afirmar que, com o estranhamento religioso, ocorre uma espécie de *ciclo de estranhamentos*. Por um lado, o estranhamento religioso é forjado pelo estranhamento sócio-político; por outro lado, na medida em que o homem transfere para uma dimensão espiritual, religiosa, a condição da sua existência, aceitando a “vontade divina” como motor da sua vida, esse estranhamento religioso passa, por seu turno, a fomentar o estranhamento sócio-político. O ser humano, desse modo, encontra-se preso dentro desse ciclo fazendo com que a realidade figure para ele como algo cristalizado, intransponível, tendo apenas que se acomodar ala.

A análise que Marx empreende sobre o estranhamento lhe permite entrever como o mundo material exerce um domínio, quase místico (ou mesmo místico, em alguns casos) sobre os homens. Ao invés de dominar livremente o mundo, de exercer sua autonomia, o homem encontra-se submetido à realidade material e às leis abstratas. O estranhamento, nesse sentido, concretiza uma inversão de domínios. As representações, enquanto projeções do

mundo externo, portanto, como reflexo da realidade material humana, se convertem em formas ideológicas que dominam o seu criador, o homem. A religião é uma dessas formas ideológicas (ver capítulo 2), produto da ação humana no mundo estranhado. Por isso, é importante compreendermos e desvelar como ocorre o estranhamento da vida humana, como o fizemos acima a respeito do trabalho e da política, pois entendemos que o estranhamento humano ocorre, para Marx, como foi destacado, em duas vertentes: a social e a política. Essas duas formas de estranhamento podem ser consideradas como os determinantes histórico-genéticos das demais formas de estranhamento. Nesse sentido, descemos à estrutura básica da sociedade burguesa, revelamos o seu segredo “místico”, o qual é também o segredo do vigor e da persistência da religião em nossa sociedade, haja vista a fé religiosa nascer da impotência humana ante o mundo estranhado, do mesmo modo que a crença dos homens primitivos nos deuses nasceu da sua impotência frente ao mundo natural. Por isso afirmamos no início deste trabalho que o homem contemporâneo afluou um sentimento de medo, de desamparo, de incompreensão da sua situação no mundo, que fomentam seus sentimentos religiosos, sentimentos esses que, em uma espécie de contra senso, representam um desejo de superação do mundo estranhado, pois as religiões, na imagem de Deus, procuram dar ao homem a sensação de uma reconciliação consigo mesmo, tendo em vista que seu mundo material o dilacera.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A afirmação de Marx que “a religião é o grito da criatura oprimida” e a “alma de um mundo sem alma”, ganha corpo com a tematização do estranhamento. Quando Marx escreveu essas palavras, estava em meio a um embate teórico com a filosofia alemã, notadamente com o pensamento de Hegel e dos neohegelianos. Portanto, ainda não havia assimilado em sua teoria os elementos conceituais que o estudo da economia política lhe proporcionaria. A nossa exposição procurou unir as considerações de Marx sobre a religião nos escritos anteriores a 1844, período que antecede seus Manuscritos Econômico-Filosóficos, com seu pensamento sócio-político, como forma de constituir um pensamento sistemático, articulado, sobre o tema do retorno do religioso a partir do ponto de vista de Marx, sob o prisma da teoria do estranhamento. Sob esse prisma, as formulações de Marx sobre a religião ganha um conteúdo concreto, tendo em vista que a concepção de estranhamento encontra-se no centro de todas as considerações de Marx sobre a religião. Nesse sentido, uma adequada abordagem do tema da religião, de um ponto de vista marxiano, deve levar em consideração o estranhamento humano que se consolidou na sociedade moderna. Por isso que, tendo a ideia de estranhamento como ponto arqui-médico da nossa exposição, abordamos a religião no que tange ao seu reavivamento na contemporaneidade.

Na medida em que o homem se aliena, se objetiva, em formas exteriores mediante seu trabalho, ele cria uma realidade humanizada da qual pode se apropriar. Este é o curso normal do processo de autoconstituição humana. Todavia, entre o ato de se objetivar e o ato de se apropriar, algo se interpôs. Para Marx, o que se interpõe nesse processo genuinamente humano, é a ordem organizativa da produção material, ou seja, as condições nas quais o produtor encontra-se no conjunto das relações da produção mercantil burguesa. A compreensão, por parte de Marx, dessa interposição, leva-o a ter uma posição mais realista, mais efetiva, do “mundo do homem”, em comparação com Feuerbach, por exemplo, para quem esse “mundo do homem” se restringe à relação entre o Eu e o Tu que traz ao homem a sua consciência genérica. Contudo, essa consciência ainda carece de uma base concreta para além da objetividade natural. Essa base concreta Marx a encontra no âmbito da produção e reprodução material dos homens na história. O estranhamento humano deve ser analisado nesse âmbito, daí Marx se debruçar sobre o pensamento da Economia Política, pois nela ele encontra a base real de explicação da história humana e suas dimensões.

Qual a posição do homem como produtor do mundo material nas relações de produção mercantil? A resposta a essa questão conduziu Marx à formulação de sua teoria do

estranhamento. O mundo da produção, ou seja, do trabalho humano, na ordem social burguesa, reduz o trabalhador a uma mera mercadoria, a mais vil das mercadorias, que precisa ser consumida, apropriada, por um estranho como condição de sobrevivência daquele que é possuidor unicamente da sua força de trabalho. Nessa condição, quando mais riqueza produz, quanto mais de si põe nos objetos, mais pobre, mais submisso encontra-se o trabalhador. E o mundo por ele criado, a riqueza material, não lhe pertence. A realidade figura-lhe como uma realidade estranha, autônoma, a ele. Assim,

O que surge imediatamente é que diferentemente de Feuerbach, para quem o problema da alienação se identifica com o problema da consciência religiosa, Marx já não toma por centro da sua reflexão a consciência alienada [estranhada], mas o *trabalho* alienado [estranhado], de modo que o terreno para onde a crítica é levada já não é o da religião, mas o da economia política... (SÈVE, 1975, p. 18).

A problematização do estranhamento humano no trabalho permitiu a Marx compreender que sobre as condições do trabalho na sociedade burguesa se assentam as diversas formas de estranhamento, dentre elas, as formas das relações políticas, tendo em vista que no mundo efetivo, o estranhamento se manifesta na relação prática entre os homens. O mundo da sociedade civil, onde os indivíduos estranhados se relacionam, aparece como o mundo do conflito, da disputa generalizada, da desigualdade estrutural. O Estado que se erige dessa sociedade cumpre o papel de legitimador desse *status* social, essa situação generalizada de conflito entre interesses egoístas. Essa legitimação ele a faz na forma jurídica dos direitos humanos, os quais põem os indivíduos na esfera estatal onde se vêem como cidadãos, porém, uma cidadania apenas formal, enquanto na vida efetiva esses mesmos indivíduos se determinam como *bourgeois*.

O estranhamento político traz, nesse sentido, a mesma característica do estranhamento religioso, qual seja, a dualidade da existência humana, o desdobramento da vida humana em duas facetas, entre a sua vida entregue ao jogo das relações mercantis na sociedade civil e a sua vida ilusória como um cidadão abstrato no seio de uma comunidade fictícia. Assim, a laicização da vida do homem moderno não significou sua plena secularização. Como diz Marx, “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?” (MARX, 2010, p. 45). Não houve, portanto, uma total e completa abolição do *espírito religioso*. Ao contrário, o que se pode observar, na verdade, é uma realização desse espírito, na medida em que os padrões, as práticas, do modo de vida religioso, se efetivarem no cotidiano laico dos indivíduos. A emancipação do homem moderno significou, em última

análise, a sacralização da sua vida, isto é, “ele pode abstrair-se da religião, porque nele o fundo humano da religião se realizou de modo profano” (GARAUDY, 1962, p. 116).

O estranhamento, portanto, é a chave de leitura que permite a Marx pensar as duas dimensões fundamentais da vida humana: o trabalho e a política. E a religião? Esta caminha *pari passu* com as outras duas dimensões, ocupando as lacunas que o estranhamento de ambas cria. Desse modo, a ideia de estranhamento consente que Marx volte ao tema da religião, problematizando a perda de si do homem e a consequente inversão entre o humano e o divino, porém, com uma reflexão assentada em elementos concretos. Do que se remata que a religião, em última análise, não passa de um produto da relação entre os homens. Porém, ela só pode ser fruto dessas relações porque as mesmas são estranhadas e esse estranhamento constitui o seu processo de formação. Ou seja, a religião é o reflexo de um mundo absurdo. Esta é, em linhas gerais, a conclusão a que chegamos com o nosso trabalho de pesquisa. Todavia, essa conclusão, aparentemente óbvia, requereu de nós um árduo esforço de adentrar nos meandros do pensamento de Marx, organizar seus conceitos, suas categorias, de tal modo que o nosso objeto fosse se constituindo.

Ante um extenso percurso, desde a crítica moderna da religião, que instaura o universo da secularização, passando pela assimilação de Marx desse secularismo, desembocando nos autores contemporâneos que tratam do retorno do religioso, nossa pesquisa procurou manter, na primeira parte da nossa exposição, o elo entre os pólos secularização e religiosidade. A tensão entre esses dois pólos é o que dá ao nosso trabalho um caráter de atualidade, tendo em vista que a discussão hodierna em filosofia, sociologia e ciência da religião gira em torno de se saber se a nossa sociedade foi capaz de realizar as prospecções iluministas com relação ao fenômeno religioso ou se estamos retornando a um estágio pré-moderno de civilização.

Assumimos o arcabouço conceitual marxiana para nos pormos frente a esse debate. Nesse sentido, antes de adentrarmos na discussão acerca da secularização e do retorno do religioso, fez-se necessária a exposição do pensamento de Marx sobre a religião. Procuramos expô-lo o mais sistematicamente possível, mapeando, em sua obra, quatro determinações que definem a religião em seu pensamento. Porém, apenas a exposição do pensamento de Marx sobre a religião não foi necessária para nos defrontarmos com o problema posta em nossa pesquisa, porque a questão da religião não pode ser abordada na filosofia de Marx por ela mesma, mas apenas inserida em temáticas mais fundamentais, como é o caso do trabalho e da política. Nesse sentido, o argumento de Marx sobre a supressão da religião converte-se numa crítica da sociedade capitalista e da política democrático-burguesa.

Desvelando-se as contradições do ordenamento social e político, pôde-se descobrir o segredo recôndito do vigor religioso. Somente nesta perspectiva foi possível uma crítica concreta, eficaz da religião e, ao mesmo tempo, adquirir as condições teóricas para compreendermos o fenômeno do retorno do religioso na contemporaneidade, pois esse retorno é de natureza sócio-política, e não puramente religiosa. Foi ao nível da realidade concreta dos indivíduos que procuramos a explicação da tese posta no trabalho.

De um ponto de vista marxiano, portanto, as condições para se problematizar o reavivamento da religião hoje perpassa à questão da insuficiência da política moderna e das contradições do ordenamento social. Por isso foi necessária uma explanação acerca das formas seculares de estranhamento. Marx foi um entusiasta da secularização, mas, ao mesmo tempo, foi um crítico da sociedade secular. Na medida em que entendeu como importante a laicização das instituições políticas e sociais, bem como da consciência humana, apontou para a necessidade de uma superação dessas instituições e da consciência burguesa que marcou o homem moderno, as quais impedem uma verdadeira efetivação do projeto da autodeterminação humana. A sociedade contemporânea é, por tudo o que foi posto sobre o estranhamento humano, incapaz de satisfazer, de corresponder, às reais necessidades e expectativas humanas, necessidades e expectativas essas, muitas vezes, por ela mesma suscitadas. Tal condição conduz o homem hodierno a uma vida de incertezas, de desamparo, de angústias, de superficialidade. Nessas condições, a religião aparece-lhe como uma tentativa, ou pelo menos uma esperança, de satisfação de seus anseios. Não é de se admirar, portanto, que em nossos dias as ideias religiosas tenham ressurgido. Vivemos um tempo de agudização do estranhamento humano. O fenômeno religioso contemporâneo reflete a crescente insatisfação dos indivíduos com a ordem vigente, com a vida desumana que ela forja.

Porém, tendo visto que a religião representa o sintoma de uma insuficiência secular, uma sociedade que conserva em seu seio a religião, mesmo que na esfera privada dos indivíduos, conserva, assim, o estranhamento. A existência da religião na sociedade nada mais representa do que a evidência da dualidade contraditória, do esvaziamento, da perda de sentido, que caracteriza a vida do homem no mundo burguês. Contudo, é importante destacar, o sistema do capital convive em perfeita harmonia com a religião, especialmente com as de cunho intimista, como as que ganham destaque hoje (Nova Era, Renovação Carismática Católica, entre outras). E mais ainda, convive perfeitamente com aquelas formadas no seio do neopentecostalismo, que procuram se adequar à lógica mercadológica, empresarial, lucrativa, do sistema. Como romper com essa lógica? Como fazer o homem retornar a si? Como realizar

a verdadeira emancipação humana? Essas são questões fundamentais no contexto da problemática contemporânea sobre o fenômeno religioso. Não apenas porque a religião fomenta, legitima, justifica, em muitos aspectos, a lógica do sistema, mas porque a sua existência reflete um caráter desumano da sociedade. A relação entre trabalho, política e religião cria uma espécie de *ciclo de estranhamento*, no qual o estranhamento no trabalho e na política são as raízes da religião, porém esta, impregna a vida humana, legitimando, justificando, as formas profanas de estranhamento, fazendo com que os indivíduos tenham uma vida religiosa mesmo vivendo em um mundo secularizado. Nesse mundo, o homem foi corrompido, foi perdido de si mesmo, foi colocado sob condicionamentos desumanos, o que equivale a dizer que o ser humano está longe de viver em plena liberdade, igualdade, dignidade, enfim, como um verdadeiro ser genérico. O mundo por ele criado, produzido, surge-lhe não apenas como uma entidade exterior, mas como entidade que se põe diante dele como ameaça à sua existência, como opressão ou como simples ato de objetividade que se lhe opõe como ser hostil que cria as condições da desigualdade social. Portanto, o homem constitui-se, no ordenamento social capitalista, em um mero instrumento no processo de produção, e não como possuidor da riqueza por ele produzida, causando, assim, o estranhamento no ato da própria objetivação.

Por fim, os discursos contemporâneos que tentam compreender o fenômeno do retorno do religioso, seja numa perspectiva sócio-histórica, seja numa perspectiva filosófica, longe de abordarem o problema de um ponto de vista crítico, concreto, nos parecem que, em última instância, sentem-se confortáveis e até figuram como justificção para assegurar a sobrevivência da religião. Também nesses discursos, a religião encontra uma base de defesa, a alegação de um estatuto quase que ontológico. Não queremos, entretanto, asseverar que a religião deva deixar de existir. Estamos longe dessa pretensão, pois temos plena consciência que ela está enraizada nas diversas realidades culturais humanas. Contudo, o seu modo de existência hoje, suas preleções, suas crenças e dogmas, seus princípios e valores, ou seja, todo o conjunto de suas atuais determinações precisam ser postos em questão, se quisermos manter, de uma forma profícua, as conquistas da secularização, ou melhor, se pretendermos realizar, efetivamente e de modo radical, as promissões da era secular, pois a existência da religião, ou do espírito religioso, demonstra que o homem ainda não atingiu sua verdadeira existência.

6. REFERÊNCIAS

ARMSTRONG, Karen. **Uma história de Deus: quatro milênios de busca do judaísmo, cristianismo e islamismo.** Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ASSOUN, Paul-Laurent. **Marx e a repetição histórica.** Tradução de Wilson Sidney Lobato. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. (Coleção Perspectivas do Homem, 127).

ASTRADA, Carlos. **Trabalho e alienação na “Fenomenologia” e nos “Manuscritos”.** Tradução de Cid Silvera. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.

ATTALI, Jacques. **Karl Marx ou o espírito do mundo.** Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2007.

BAYLE, P. Dictionnaire historique et critique. Tradução de Marcelo de Sant’Anna A. Primo. In: **Revista Conatus**. v. 3, n. 5, Julho 2009, pp. 109-113.

_____. **Pensées diverses sur la comète.** Paris: Flammarion, 2007.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião.** Tradução de José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Sociologia e Religião, 2).

CALVEZ, Jean-Yves. **O pensamento de Karl Marx.** Tradução de Agostinho Veloso. 2 ed. v. 1. Porto: Livraria Tavares Martins. 1962. (Coleção Filosofia e Religião, 13).

CHAGAS, Eduardo Ferreira. **A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx.** Disponível em: <<http://marxismo21.org/marxismo-e-religiao/>>. Acesso em 17 Jun. 2016.

_____. Diferença entre alienação e estranhamento nos manuscritos econômico-filosóficos (1844) de Karl Marx. In: **Educação e Filosofia**. v. 8, n. 16. jul./dez. 1994. p. 23-33. Disponível em: <www.seer.ufu.br/index.php/EducaçãoFilosofia/article/viewFile/1023/928>. Acesso em 30 nov. 2016.

_____. **Natureza e liberdade em Feuerbach e Marx.** Campinas, SP: Editora Phi, 2016.

CHÂTELET, François. **História da filosofia: ideias, doutrinas.** Tradução de Guido de Almeida. v. 4. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. **Resumo selecionado do tratado das sensações.** Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984a. (Coleção Os Pensadores).

_____. **Tratado dos sistemas.** Tradução de Luiz Roberto Monzani. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984b. (Coleção Os Pensadores).

D'ALEMBERT, Jean Le Rond. Preliminary discourse. In. **The encyclopedia of Diderot and D'Alembert**. Translated by Richard N. Schwab and Walter E. Rex. v. 1. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2009, pp. I-XIV. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0001.083>>. Acesso em 8 Dez. 2016.

D'HOLBACH, B. Priest. In. **The encyclopedia of Diderot and D'Alembert**. Translated by Rebeca Ford. v. 13. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2005, pp. 340-341. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.446>>. Acesso em 8 Dez. 2016.

_____. Theocracy. In. **The encyclopedia of Diderot and D'Alembert**. Translated by Katrina Wheeler. v. 16. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2014, p. 426. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.507>>. Acesso em 8 Dez. 2016.

FEUERBACH, Ludwig. Necessidade de uma reforma da filosofia. In: _____. **Princípios da filosofia do futuro**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Preleções sobre a essência da religião**. Tradução de José da Silva Brandão. Campinas-SP: Papirus, 1989.

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. **Depois da Religião: O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?** Tradução de Nícia Adan Bonatti. Rio de Janeiro: DIFEL, 2008.

FLICKINGER, Hans Georg. **Marx: nas pistas da desmistificação filosófica do capitalismo**. Porto Alegre: L&PM, 1985.

FONTES, Virgínia. Introdução a Marx, o incontornável: de mortes e vidas. In. NÓVOA, Jorge (Org.). **Incontornável Marx**. Salvador: EDUFBA; São Paulo: UNESP, 2007.

GARAUDY, Roger. **Marxismo do século XX**. Tradução de Leandro Konder e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1962. (Coleção Ecumenismo e Humanismo, 9).

GEYMONAT, Ludovico. **Storia del pensiero filosofico e scientifico**. 3 ed. v. 3. Milano: Gazanti, 1975.

HABERMAS, Jürgen. **O discurso filosófico da modernidade: doze lições**. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2002. (Coleção Tópicos).

HECKTHEUER, Fábio Rycheki. **A religião em Feuerbach e Marx: perspectivas para uma releitura**. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1993. (Dissertação de Mestrado).

HEGEL, G.W.F. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. 7. ed. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

IASI, Mauro Luis. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”? In: KANT, Immanuel. **Textos seletos**. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2 ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1985. (Coleção Textos Clássicos do Pensamento Humano, 2).

KOBLERNICZ, Casimir N. Individuo y colectividad. In: KERNIG, C. D. **Marxismo y democracia**: enciclopedia de conceptos básicos. Tradución de Eloy Rodríguez Navarro. Tomo 3. Madrid: Ediciones Rioduero. 1975.

LABICA, Georges. **As “teses sobre Feuerbach” de Karl Marx**. Tradução de Arnaldo Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1990.

LECOMPTE, Denis. **Do ateísmo ao retorno da religião**: sempre Deus? Tradução de Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

JAUCOURT, Louis Chevalier de. Liberty. In: **The encyclopedia of Diderot and D’Alembert**. Translated by Thomas Zemanek. v. 9. Ann Arbor: Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2009, pp. 471-472. Disponível em: <<http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0001.246>>. Acesso em 8 Dez. 2016.

LÖWY, Michel. Marxismo e religião: ópio do povo? In: BORON, A; AMADEO, A; GONZÁLES, S. (Orgs.). **A teoria marxista hoje**: problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2006.

_____. **Método dialético e teoria política**. Tradução de Reginaldo Di Piero. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (Coleção Pensamento Crítico, 5).

LUKÁCS, Georg. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: **Temas de Ciências Humanas**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978.

_____. *O jovem Marx*: sua evolução filosófica de 1840 a 1844. In: _____. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

_____. *Per l’ontologia dell’essere sociale*. Traduzione di Alberto Scarponi. v. II. Roma: Riuniti, 1981.

MAFFESOLI, Michel. El reencantamiento del mundo. In: **Sociológica**. n. 48, 2002.

MAGALHÃES, Evandro de Lima. O trabalho na fenomenologia do espírito. In: CHAGAS, Eduardo Ferreira; NICOLAU, Marcos Fábio A. e OLIVEIRA, Renato Almeida de. (Orgs.). **Reflexões sobre a fenomenologia do espírito de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2008.

MAIA, A. G. B. O fenômeno do retorno da religião e a questão da secularização: uma leitura a partir da reflexão de Gianni Vattimo. In: MAIA, A. G. B.; OLIVEIRA, G. P. (Orgs.). **Filosofia, religião e secularização**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

MANDIANES, Manuel. Reencantamiento del mundo. In: **Sociedad y Utopía**. n. 8, 1996, pp. 137-148.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**. Tradução de Giasone Rebuá. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

MARKUS, Georgy. **Teoria do conhecimento no jovem Marx**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007a.

_____. **A sagrada família**. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução de Florestan Fernandes. 2 ed. São Paulo: Expressão Popular, 2008a.

_____. **Early writings**. Translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton. London: Penguin Classics. 1992.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **Marx Engels collected works (MECW)**. v. 3. Soviet Union: Progress Publishers; London: Lawrence & Wishart; New York: International Publishers. 1975. p. 133 – 145. Disponível em <<http://marxists.org/archive/marx/works.htm>> Acesso em: 2 jun. 2008b.

_____. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Sobre a religião**. Tradução de Raquel Silva. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 1976.

_____. Teses sobre Feuerbach. In: _____. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélío Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007b.

MCLELLAN, David. **Marx y los jóvenes hegelianos**. Traducción de Marcial Suarez. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

MENESES, Paulo. **Abordagens hegelianas**. Rio de Janeiro: Vieira & Lent, 2006.

MESLIER, Jean. **Superstition in all ages**. Translator by Anna Knoop. Project Gutenberg ebook, 2006.

MESLIN, Michel. **A experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa**. Tradução de Orlando dos Reis. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.

MÉSZÁROS, István. **Estrutura social e formas de consciência II: a dialética da estrutura e da história**. Tradução de Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2011.

MICKLETHWAIT, J; WOOLDRIDGE, A. **God is back**: how the global rise of faith is changing the world. London: Penguin Books, 2009.

MOREIRA, Alberto da Silva. O futuro da religião no mundo globalizado – painel de um debate. In: MOREIRA, Alberto da Silva; OLIVEIRA, Irene Dias de. (Orgs.). **O futuro da religião na sociedade global**: uma perspectiva multicultural. São Paulo: Paulinas, 2008.

MOURA, M. C. B. de. **Os mercadores, o templo e a filosofia**: Marx e a religiosidade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

MURDOCK, Graham. The re-enchantment of the world: religion and the transformations of modernity. In: HOOVER, Stewart. **Rethinking media, religion and culture**. London: Sage Publications, 2000.

NÓVOA, Jorge. **Incontornável Marx**. Salvador: EDUFBA; São Paulo: UNESP, 2007.

NUNES, Tiago Ribeiro. O retorno do religioso na contemporaneidade. In: **Psicol. USP**. São Paulo, v. 19, n. 4, p. 547-560, Dec. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-65642008000400011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 06 Abr. 2016.

OLIVEIRA, Avelino da Rosa. **Marx e a liberdade**. Porto Alegre: EDIPURS, 1997. (Coleção Filosofia, 62).

OLIVEIRA, Jorge Luís de. **Alienação, trabalho e emancipação humana em Marx**. Fortaleza: Edições UFC, 2007. (Coleção Diálogos Intempestivos , 47).

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A religião na sociedade urbana e pluralista**. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Temas de Atualidade).

_____. **Tópicos sobre dialética**. Porto Alegre: EDIPURS, 1997. (Coleção Filosofia, 51).

OLIVEIRA, Renato Almeida de. Homem, ciência e técnica: um mapa filosófico-antropológico da contemporaneidade. In: MAIA, A. G. B. (Org.). **Técnica e existência**: ensaios filosóficos. Sobral: Edições Universitárias – UVA; Editora Caminhar, 2012.

_____. Religião: grito do oprimido e ópio do povo – considerações sobre a religião no jovem Marx. In: MAIA, A. G. B.; OLIVEIRA, G. P. (Orgs.). **Filosofia, religião e secularização**. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

PATY, Michel. **D'Alembert**. Tradução de Flávia Nascimento. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2005. (Coleção Figuras do Saber).

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2005.

_____. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos CEBRAP**. São Paulo, n. 49, 1997, pp. 79-119.

PIVA, P. J. L. Ateísmo e comunismo: o lugar de Jean Meslier na filosofia política das luzes. In: **Cadernos de Ética e Filosofia Política**. São Paulo. n. 7. Fev. 2005, p. 99-107.

RANIERI, Jesus José. **Alienação e estranhamento em Marx**: dos Manuscritos Econômico-Filosóficos de 1844 à Ideologia Alemã. Campinas: UNICAMP, 2000. (Tese de doutorado).

RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. Reflexões antropológicas sobre a religião na modernidade: declínio ou reconfiguração do religioso? In: **Revista Interações**. v. 4, n. 5, pp. 99-110, 2009.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Religião e capitalismo**: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx. Porto Alegre: EDIPURS, 2001.

SÈVE, Lucien. **Análises marxistas da alienação**. Tradução de Madalena Cunha Matos. Lisboa: Editorial Estampa, 1975.

SILVEIRA, Paulo. Da alienação ao fetichismo – formas de subjetivação e de objetivação. In: SILVEIRA, Paulo; DORAY, Bernard (Orgs.). **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo: Vértice Editora, 1989. (Enciclopédia aberta da psique, 4).

SOUSA, Rui Braga. “Aqui é da terra que se sobre ao céu”: Marx, Engels e a religião. In: **Acta Scientiarum**. Maringá, v. 35. n. 1. Jan. – Jun., 2013. pp. 115-126. Disponível em: <<http://www.uem.br/acta>>. Acesso em: 14 jan. 2015.

TAYLOR, Charles. O que significa secularismo? In: ARAÚJO, L. B. L; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. (Orgs.). **Esfera pública e secularismo**: ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

_____. **Uma era secular**. Tradução de Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

THROWER, James. **Breve história do ateísmo ocidental**. Tradução de Ana Mafalda Tollo e Mariana Pardal Monteiro. Lisboa: Edições 70, 1971.

VASQUEZ, Eduardo. **En torno al concepto de alienacion en Marx y Heidegger**. Caracas: Ediciones de la Biblioteca, 1967.

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em acreditar**. Tradução de Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'água, 1998.

_____. **Depois da cristandade**. Tradução de Cynthia Marques. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **O fim da modernidade**: hermenêutica e niilismo na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996

_____. O vestígio do vestígio. In: VATTIMO, G.; DERRIDA, J. (Orgs.). **A religião**: o seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.

VERRET, Michel. **Os marxistas e a religião**: ensaio sobre o ateísmo moderno. Lisboa: Prelo, 1975.

VOLTAIRE. Life of Jean Meslier. In: MESLIER, Jean. **Superstition in all ages**. Translator by Anna Knoop. Project Gutenberg ebook, 2006.

WACKENHEIM, Charles. **La quiebra de la religión según Karl Marx**. Traducción de Francesc Gironella. Barcelona: Ediciones Península, 1973.

WHEEN, Francis. **Karl Marx**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2001.

WOODS, Alan. **O marxismo e a religião**. Disponível em: <<http://www.marxist.com/marxismo-religiao-socialismo.htm>>. Acesso em: 10 Mar. 2014.

WOOD, Allen W. **Karl Marx**: arguments of the philosophers. 2.ed. New York: Routledge, 2004.