



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

FELIPE AUGUSTO FERREIRA FEIJÃO

A CRÍTICA SOCIOPOLÍTICA DE MARX À RELIGIÃO

FORTALEZA

2024

FELIPE AUGUSTO FERREIRA FEIJÃO

A CRÍTICA SOCIOPOLÍTICA DE MARX À RELIGIÃO

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

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas.

FORTALEZA

2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas

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

F328c Feijão, Felipe Augusto Ferreira.

A crítica sociopolítica de Marx à religião / Felipe Augusto Ferreira Feijão. –2024.
97 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2024.

Orientação: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas .

1. Filosofia. 2. Política. 3. Religião. 4. Crítica. 5. Judeus . I. Título.

CDD 100

FELIPE AUGUSTO FERREIRA FEIJÃO

A CRÍTICA SOCIOPOLÍTICA DE MARX À RELIGIÃO

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

Aprovada em: 16/04/2024

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas (Orientador)

Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Antonio Francisco Lopes Dias

Universidade Estadual do Piauí (UESPI)

Prof. Dr. Ermínio de Sousa Nascimento

Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA)

Para todas as v\u00edtimas de guerras e conflitos religiosos e pol\u00edticos.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, por tudo.

Ao Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas, pela orientação e sugestões que muito contribuíram para a realização desta pesquisa.

Aos professores Dias e Ermínio, pela disposição e gentileza de terem aceitado compor a banca examinadora.

Ao querido Padre Robson, egresso do mestrado em Filosofia da UFC, que ao longo destes anos, em conversas e encontros, apoiou-me na escrita deste trabalho.

Ao Grupo de Estudos Marx (GEM), grupo de leitura, de minicursos, que divulga o pensamento marxiano e marxista.

Ao Paulo Eduardo e ao Messias (*in memoriam*), companheiros de filosofia.

“O Senhor disse a Abrão: ‘Sai de tua terra natal, da casa teu pai, para a terra que eu te mostrarei. Farei de ti um grande povo, te abençoarei, tornarei famoso teu nome, que servirá de bênção”.

(Gênesis 12, 1-2)

“A multidão dos fiéis tinha uma só alma e um só coração. Não chamavam de própria nenhuma de suas posses; ao contrário, tinham tudo em comum”.

(Atos dos Apóstolos 4, 32)

RESUMO

A investigação ora proposta visa tratar da crítica social e política de Marx à religião. O pensamento de Karl Marx não possui uma preocupação propriamente dita com a religião. Ao contrário do que o senso comum costuma disseminar a seu respeito como contrário à religião, o autor não formulou nenhum tratado específico em relação à mesma. Tampouco há, nas reflexões não sistematizadas de seu pensamento sobre o tema religioso, uma teoria acerca da religião. Podemos, então, dizer que Marx não tem uma preocupação antropológica, mas sim social com a religião. O que é a religião? Ela é um fenômeno social e como tal o que interessa é sua interferência na vida dos indivíduos, ou seja, as consequências da religião no âmbito sociopolítico. na vida comunitária, coletiva. Se a religião como criação humana, manifestada historicamente nas sociedades, pode condicionar os homens a uma situação de idolatria, de fanatismo, de obscurantismo e de cegueira de sua realidade, ela deve ser vivenciada de maneira privada em relação ao Estado. O ensaio *Sobre a questão judaica*, de 1844, obra de Marx, auxiliará na compreensão da análise feita acerca da religião presente na conjuntura social e política. Na referida obra, Marx dialoga criticamente com Bruno Bauer, que aborda a questão da emancipação política limitado à crítica da religião. Bauer não consegue enxergar que, segundo Marx, o problema está além, é preciso colocar no lugar da crítica ao Estado teológico, coisa que Bauer faz, a crítica ao Estado profano, isto é, político, o que Bauer não faz. Para além da emancipação política, a emancipação humana não é um problema fundamentalmente religioso, mas sobretudo social. Por fim, percebemos que o pensamento marxiano, embasado na crítica ao Estado, ao Direito e à política real, oferece considerável contribuição para refletir acerca da religião na atualidade.

Palavras-chave: Marx; crítica; religião; emancipação; alienação.

ABSTRACT

Karl Marx's thought is not specifically concerned with religion. Contrary to what common sense tends to disseminate about it as being contrary to religion, the author did not formulate any specific treatise in relation to it. Nor is there, in the non-systematized reflections of his thought on the religious topic, a theory about religion. We can, then, say that Marx does not have an anthropological concern, but a social one with religion. What is religion? It is a social phenomenon and as such what matters is its interference in the lives of individuals, that is, the consequences of religion in the social-political sphere, in community and collective life. If religion as a human creation, historically manifested in societies, can condition men to a situation of idolatry, fanaticism, obscurantism and blindness to their reality, it must be experienced privately in relation to the State. The essay *On the Jewish Question*, from 1843, a work by Marx, will help in understanding the analysis made about religion carried out in the social and political situation. In the aforementioned work, Marx critically dialogues with Bruno Bauer, who addresses the issue of political emancipation limited to the critique of religion. Bauer fails to see that, according to Marx, the problem is beyond, it is necessary to replace the criticism of the theological State, which Bauer does, with the criticism of the profane State, that is, political, which Bauer does not do. In addition to political emancipation, human emancipation is not a fundamentally religious problem, but above all a social one. Finally, we realize that Marxian thought, based on criticism of the State, Law and real politics, offers a great contribution to reflect on religion today.

Keywords: Marx; criticism; religion; emancipation; alienation.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	A RELIGIÃO COMO INTERPRETAÇÃO DE MUNDO.....	13
2.1	O ópio do povo.....	15
2.2	A crítica à religião é crítica à política, ao Estado, ao Direito.....	24
3	A QUESTÃO JUDAICA, DE BRUNO BAUER.....	39
3.1	Bruno Bauer por ele mesmo	40
3.2	Os judeus entre a lei religiosa e a lei civil.....	51
4	JUDEUS <i>VERSUS</i> CRISTÃOS.....	69
4.1	Uma guerra nada santa.....	71
4.2	Em busca da emancipação.....	85
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	93
	REFERÊNCIAS.....	95

1 INTRODUÇÃO

Esta pesquisa trata da crítica à religião na perspectiva de Karl Marx, a partir da obra *Sobre a questão judaica* (1844), na qual se examina a vinculação dos homens à religião, mas, sobretudo o jugo ao qual estão submetidos mediante o domínio do Estado. Optamos pela *questão judaica* por tratar de religião e política, sendo uma obra fundamentalmente de crítica ao Estado. Outras obras do autor, como por exemplo, *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1843), serão citadas, a fim de demonstrar que o tema da religião perpassa por várias produções marxianas. *A questão judaica* (1843), de Bruno Bauer, será detalhadamente apresentada e analisada, para que seja feito um adequado diálogo entre os dois autores debatedores.

Não há em Marx uma teoria acerca da religião. Também não se encontra uma crítica marxiana à religião de forma organizada, sistematizada, feita num único livro, numa única obra. O que se encontram são elementos presentes em suas obras, que organizados, podem compor uma crítica à religião. Propomo-nos a esta tarefa: organizar o que não está organizado sobre o que chamamos de crítica social à religião. Mas essa crítica, isto significa, uma análise expressa em descrições, formulações teóricas e conceitos, não é à teologia ou aos fenômenos religiosos. Em outras palavras, Marx não se preocupou com a antropologia religiosa.

O que verdadeiramente interessa para Marx no campo das religiões era o que elas são socialmente, ou seja, no que se tornaram ao longo do tempo de sua existência nas sociedades. Elas são uma espécie de reflexo do que as sociedades são. Se a sociedade idolatra o dinheiro, explora trabalhadores, moderniza-se tecnologicamente, visando ganhos, lucros, aperfeiçoamento dos negócios, também as religiões acompanham essas escolhas, elas não ficam para trás, paralisadas no tempo, embora seus fundamentos, suas origens, suas gêneses, sejam bastante antigas. Se não atualizam sua pregação divina para o mundo, estando inseridas neste mundo profano, correm o risco de não se perenizarem na conjuntura social.

Não há uma procura por analisar os fundamentos da fé, os discursos de crenças, os textos sagrados, as vidas dos profetas, os costumes dos fiéis, externados em práticas de ritos, representados pela adoção de símbolos. O fundamental aqui para a análise crítica são as religiões como produto, como resultado de sociedades violentas, exploradoras, subjugadas pelo poderio estatal repressor, expropriador, negligente, causador da degradação da dignidade humana.

Em busca de levantar problemas que se situam no tema, poderíamos colocar as questões seguintes: a) Qual o fundamento da crítica à religião? b) Por que o que importa verdadeiramente é o Estado? c) Como se situa a dupla funcionalidade das religiões no contexto estatal?

Marx mostra-se um filósofo atual, pois seu labor filosófico nos faz pensar sobre temas atuais, como a relação Estado-religião, povo-Estado, povo-religião, cidadãos-Estado, cidadãos-religião. Tratamos abrangentemente como pode ser negativa, maléfica para uma população, a atmosfera de um Estado atrelado a uma religião. Conflitos religiosos e políticos sempre marcaram a história da humanidade e ainda hoje, no mundo dito civilizado, não cessam de irromper guerras pontuadas não só por etnias, mas por religiões.

O Estado, ao adotar de maneira confessional uma religião, situará os não seguidores do credo adotado, numa condição de inferioridade aos crentes da fé institucional. Isto coloca uns contra os outros e faz com que uns tenham o olhar sobre o que outros têm que eles não têm, dado pelo privilégio de seguimento religioso, o que podemos denominar de inveja por direitos sociais.

Concebemos como hipótese de investigação que o que está sendo discutido aqui é uma crítica teórico-conceitual, transformando-se assim em análise sociopolítica da religião, tendo, evidentemente consequências práticas na vida material, corriqueira dos seres humanos que constituem dada sociedade.

Esta dissertação se estrutura em três capítulos, a saber: Capítulo 1 – A religião como interpretação de mundo; Capítulo 2 – A questão judaica, de Bruno Bauer, e o Capítulo 3 – *Judeus versus* cristãos.

No Capítulo 1, item 2, o intento será o de demonstrar o que o autor pensa sobre a religião no mesmo período em que foi escrita posteriormente a sua questão judaica. Obras de comentadores e analistas de Marx, serão utilizadas para fundamentar e enriquecer a reflexão.

No Capítulo 2, parte 3, o objetivo é o de expor o texto de Bruno Bauer, que antecedeu cronologicamente o texto, a resposta de Marx. Uma leitura à luz da crítica marxiana ao pensamento baueriano é feita, assinalando os principais pontos da discussão teórico-filosófica, permitindo que o outro autor também tenha voz. Utilizamos a tradução do alemão em espanhol e a tradução para o português é de nossa responsabilidade.

No Capítulo 3, tópico 4, o propósito é o de expressar o texto de Marx, sua resposta a Bauer, sua exposição conceitual, seu pensamento, seus conceitos, sua análise bastante rica e profícua, sua proposta que se sobressai ao trabalho limitado de seu amigo opositor.

Portanto, será desenvolvida uma discussão filosófica, na qual a intenção deste trabalho é a de colocar os dois autores em embate, em conflito teórico-conceitual, em diálogo crítico, analítico, político.

Assim sendo, aqui, com base nos pensamentos de Bauer e Marx, são apontados caminhos de reflexão para a possibilidade de emancipação dos homens, numa condição de superação de lutas de classes religiosas. Bauer propunha a emancipação política, na qual os homens se livrariam das correntes religiosas que os prendiam e os impediam de serem realmente cidadãos. Marx, indo além, visualiza a chance de algo maior, de uma emancipação superior, que contempla o ser humano livre, não só e simplesmente de religião, mas do poder econômico, do dinheiro, do Estado, em suma, de tudo o que possa oprimir e violentar.

2 A RELIGIÃO COMO INTERPRETAÇÃO DE MUNDO

Neste primeiro capítulo, será apresentada uma concepção geral de religião em Marx, mais precisa e detidamente no jovem¹ Marx. Para tanto, utilizaremos obras do período de juventude, escritos dos primeiros anos da década de 40 do século XIX. O pensamento de Marx sobre a religião está fixado em diversos trabalhos de sua autoria. As observações sobre a religião, em Marx, estão dispersas em várias obras, de vários momentos de seu pensamento. Optamos por tratar dos textos *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, *Glosas críticas*, *Sobre a questão judaica*, fundamentalmente, e, *A sagrada família*, dentre outras, estabelecendo sempre que possível diálogo entre as propostas de pensamento.

Dividimos este capítulo em duas partes: na primeira seção, *O ópio do povo*, buscando desmistificar essa afirmativa tão famosa citada por Marx e atribuída a ele e dando um sentido próprio e mais adequado a ela dentro do contexto de seu pensamento crítico-religioso. Em seguida, na segunda parte, *A crítica à religião é crítica à política, ao Estado, ao Direito*, demonstrando que o alvo da crítica marxiana à religião, não é a religião propriamente dita, mas é a realidade social, sendo a religião um momento, um estágio da crítica ao que realmente se quer criticar.

O texto *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, de 1843, obra, hoje, à parte do livro *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, pode ser utilizado aqui como pressuposto da intenção central deste trabalho. Primeiro, porque antecede cronologicamente *A questão judaica*, de 1844, ensaio a que esta pesquisa se propõe analisar. Segundo, porque prepara, por assim dizer, o terreno para o aprofundamento da crítica à religião, o que ocorre mais profundamente na discussão teórico-conceitual de Marx com e contra Bruno Bauer.

No início do texto, Marx afirma que a crítica da religião estaria terminada, concluída, acabada essencialmente, feito que pode ser atribuído ao trabalho de Feuerbach. Essa crítica seria o pressuposto de toda e qualquer crítica pretendida, uma vez que ela é apenas o princípio, a gênese, a condição que possibilita críticas ulteriores, percebemos que o foco empreendido por Marx não está na religião diretamente, seja qual religião for. Não interessam os fundamentos religiosos teológicos. Nem existe o interesse em saber acerca de existência de

¹ Marcello Musto, qualifica o chamado jovem Marx como um mito. Essa convenção de denominar Marx como jovem no pensar, e, posteriormente maduro, deve-se, sobretudo aos *Manuscritos*, de 1844: “considerado, por alguns, imaturo no que diz respeito à crítica da economia política que Marx posteriormente desenvolveu, e, por outros, a base filosófica do pensamento de Marx, que permeia toda sua obra”. (MUSTO, Marcello. *Repensar Marx e os marxismos*. Tradução Diego Silveira. São Paulo: Boitempo, 2022, p. 61).

Deus, em provar ontologicamente sua existência, ou duvidar dela. Tampouco se busca uma explicação da revelação, da manifestação de Deus aos homens. O objetivo crítico de Marx é outro, ele não quer centralizar seu objeto na religião, ela é simples elemento para chegar na crítica ulterior. Por que, então, iniciar com a religião? “A religião é a teoria geral deste mundo” (MARX, 2013, p. 151). Porque passando pela religião, através dela, é possível entender de uma melhor maneira o mundo.

É possível compreender a afirmativa da seguinte forma: os crentes, os fiéis, os seguidores de determinada religião, frequentam templos e participam de rituais, buscando obter na relação com o divino, o que não têm no mundo real. Filiam-se a dada religião, seja a cristã católica, seja a cristã evangélica, seja a islâmica, numa busca incessante da ação do sagrado em suas vidas práticas. Esse rebanho, passa a compreender, a interpretar, a conceber o mundo à maneira religiosa, da forma que as religiões transmitem para ele. É esse o papel de teorizadora mundana das religiões. Elas entendem o mundo, explicam o mundo e vivenciam o mundo de um modo particular, singular, conseqüentemente seus adeptos seguirão seus ensinamentos.

Como teoria mundana, reflexão acerca do mundo, do real, a religião faz surgir um conjunto de ideias, sempre fincadas na perspectiva religiosa, mas tendo a pretensão de realmente fornecer dados para o entendimento da realidade. Situa-se como ideologia do mundo, mas é antes e, sobretudo, ideologia religiosa. Observa, interpreta e elabora explicações mundanas da realidade material, epocal, mas a fundamentação essencial para sua leitura de mundo está no religioso, no sagrado, no divino. Explica o mundo enraizada no extra-mundo, fora, portanto, da abrangência deste mundo. Isso significa que na religião há essa limitação: sua compreensão mundana não é uma compreensão totalizadora nem satisfatória do real. É como se ela se localizasse numa linha fronteira. Um lado seu está neste mundo, mas o outro e maior lado está no mundo-além. Apesar disso, ela quer e tenta ocupar os dois territórios.

Ao longo de todo este trabalho, muito falaremos de crítica, especialmente da crítica marxiana à religião, que tem um foco além da religião mesma. Mas antes de prosseguirmos, é bom que a seguinte pergunta seja colocada: qual a concepção de crítica para Marx nesse período de seu pensamento? Uma possível resposta está no texto ora citado: “[...] a crítica não é uma paixão da cabeça. [...] não é um bisturi, mas uma arma. [...] Ela não se apresenta mais como fim em si, mas apenas como meio. Seu pathos essencial é a indignação, seu trabalho essencial, a denúncia” (MARX, 2013, p. 153).

Importante esclarecer, que a preocupação de Marx com a religião não é uma preocupação antropológica, ou seja, ele não está interessado em como se dá a relação homem-

religião-divino. Não se preocupa em como os rituais, as liturgias, interferem no ser humano. Não quer desconverter ninguém de sua fé individual, que deve estar no âmbito privado. Cabe, por isso, a advertência de que, se o homem e seu relacionamento com o sagrado por meio da religião forem por vezes evocados, a intenção será a de dar sustentáculo para a crítica social marxiana da religião e não para antropologizar a temática. A questão fundamental é a experiência religiosa no âmbito coletivo, social, as consequências negativas da interferência do sagrado no espaço do profano, isto é, na ambiência real, física, natural. Trata-se de uma “realização fantástica da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião” (MARX, 2013, p. 145). Mas a religião se apresenta nesta realidade mundana, secular.

O sagrado manifesta-se sempre como uma realidade inteiramente diferente das realidades “naturais”. É certo que a linguagem exprime ingenuamente o *tremendum*, ou a *majestas*, ou o *mysterium fascinans* mediante termos tomados de empréstimo ao domínio natural ou à vida espiritual profana do homem. Mas sabemos que essa terminologia analógica se deve justamente à incapacidade humana de exprimir o *ganz andere*: a linguagem apenas pode sugerir tudo o que ultrapassa a experiência natural do homem mediante termos tirados dessa mesma experiência natural. (...) O homem toma conhecimento do sagrado porque este *se manifesta*, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. (ELIADE, 2018, p. 16-17).

O mundo real, material, físico, humano, é traduzido para os crentes como algo a ser evitado, deixado de lado, superado. Numa linguagem religiosa, o além e o sobrenatural transcendentem, é que devem ser buscados e alcançados, aparentemente em detrimento do aqui e do agora imanentes, em prejuízo das condições sociais nas quais se situam os seres que têm religião, que professam uma fé. Sagrado e profano, portanto, diferenciam-se diametralmente. São opostos, ocupando, para exemplificar, polos extremos de uma mesma esfera, sendo esta a esfera social. Como elemento social importante, como forma de consciência relevante, como conjunto de ideias organizadas, como ideologia, é que a religião interessa a Marx.

2.1 O ópio do povo

“Ela é o ópio do povo” (MARX, 2013, p. 151), afirma Marx sobre a religião. Essa frase é bastante conhecida e propagada, por vezes, reduz-se a crítica de Marx e seu pensamento a tal afirmativa, o que colabora com o senso comum e mesmo com ditos instruídos, que muito falam de Marx e marxismo, mas pouco sabem sobre. É bom deixar claro que essa frase não é propriamente de Marx, ela é utilizada por ele. Assim como acontece com o “Conhece-te a ti mesmo” dos gregos, o ópio do povo tem uma longa história, origem e autoria talvez desconhecidas.

Adeptos e inimigos do marxismo estão aparentemente de acordo quanto a uma questão: a célebre frase “a religião é o ópio do povo” representa a quintessência da concepção marxista do fenômeno religioso. Entretanto, essa fórmula nada tem, em especial, de marxista. Com desprezíveis gradações, podemos encontrá-la, antes de Marx, em Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer e muitos outros. (LÖWY, 2023, p. 33).

Antes de dar sequência na exposição acerca da crítica marxiana à religião, importa conceituá-la, ainda que numa tentativa. É bastante válido saber o que se critica, no sentido aqui proposto. Concebe-se por religião, desde os primórdios, o relacionamento homem-Deus, homem-divino, a relação humano-divina enquanto forma de ser do homem e enquanto crença do homem em algo além dele (ZILLES, 1991, p. 6). Entretanto, não é essa relação, esse relacionamento, que interessa ao jovem Marx. Trata-se aqui apenas de uma aceção do que seja a religião em geral. A religião possui temas próprios como revelação e transcendência, opostos à investigação filosófica, porém a religião diz respeito a uma realidade da vida do homem, conseqüentemente a uma realidade da cultura humana, inserida historicamente nas sociedades desde a Antiguidade: “Nos mais arcaicos níveis de cultura, viver como ser humano é em si um ato religioso, pois a alimentação, a vida sexual e o trabalho têm um valor sacramental. Em outras palavras, ser – ou, antes, tornar-se – um homem significa ser religioso” (ELIADE, 2010, p. 13).

Na perspectiva do pensamento marxiano dos anos 1843-1844, podemos dizer que a religião aparece como temática enquanto fenômeno social, uma manifestação da sociedade, produzida e vivenciada por essa sociedade mesma. Em dada ocasião, como, por exemplo, na revolta exposta nas *Glosas críticas*, o rei enxergou na atitude deles, falta de sentimento cristão (MARX, 2010a, p. 25).

O rei demonstra sua reação diante do fato ocorrido na região territorial sob seu domínio e governo. Arnold Ruge escreve sobre o ocorrido e Marx comenta o fato como crítico, em discussão com o também filósofo e escritor. Da reação do rei, podemos inferir três elementos importantes. Primeiro, que havia faltado benevolência cristã. Segundo, que os miseráveis são os responsáveis pela própria miséria. Terceiro, que falta administração pública. “O sentimento religioso não é a fonte da política cristã? Uma doutrina que tem como recurso universal a boa intenção dos corações cristãos não está baseada no sentimento religioso?” (MARX, 2010a, p. 28).

Nessa análise factual de 1844 é possível ver que Marx toma como ponto de partida de sua discussão crítico-reflexiva o pressuposto religioso, como a influência da religião cristã fazia com que fosse enxergada a manifestação dos camponeses, para posteriormente levantar a questão que pauta fundamentalmente as *Glosas*, a saber, a denúncia de que o Estado é legitimador da miséria, da opressão, da exploração e de que conseqüentemente esse Estado não pode resolver as grandes mazelas existentes nas sociedades.

“Afirmo tratar-se de um sentimento religioso muito cheio de si, *inebriado* até este que nega ao *‘Estado e à autoridade’* a competência para a *‘solução de grandes males’*, buscando-a na *‘união dos corações cristãos’*” (MARX, 2010a, p. 28). Nesse trecho da primeira parte das observações de Marx no *Vorwärts*, (Avante – periódico dos emigrantes alemães em Paris, visando auxiliar na formação intelectual do público leitor²), de 7 agosto do referido ano, conseguimos notar que a inspiração do rei do momento, como entenderia o ocorrido, seria uma não responsabilização do Estado enquanto órgão adequado para a mediação de conflitos do tipo. Se bastava a união dos corações dos cristãos, o sentimento religioso cristão, a benevolência dos fiéis seguidores do cristianismo, não haveria necessidade da ação estatal enquanto interventora da situação e solucionadora dos problemas sociais causadores de semelhantes acontecimentos.

Para Marx, assim como o que pode ser inferido sobre o divino, “o teólogo explica a origem do mal pelo pecado original, isto é, supõe como um fato dado e acabado, na forma da história, o que deve explicar” (MARX, 2010b, p. 80). Ou seja, o teólogo deveria explicar o que tem, o que toma, o que já concebe como fato determinado, carecente de análise, de explicação. O crente, o religioso, para a sua crença, não necessita de explicação, não precisa que o líder espiritual faça para ele uma análise, uma crítica sobre Deus, sobre a religião que aderiram. O

² MUSTO, Marcello. Repensar Marx e os marxismos. Tradução Diego Silveira. São Paulo: Boitempo, 2022, p. 50.

fiel, o seguidor, simplesmente segue uma crença, um ritual, uma liturgia e não questiona o motivo de ali estar, de fazer um gesto, de acreditar em determinada crença. Teólogo e fiel, distanciam-se, nesse sentido de acrílicos, do analista e crítico social.

Como, então, entender que a religião é o ópio, a droga do povo, no sentido de levar os religiosos, os adeptos de uma religião a uma espécie de cegueira da realidade, a uma espécie de desconexão do mundo humano-real³? A assembleia de fiéis pode ser levada a suplicar ao divino o que deveria exigir e obter do Estado, daí que o Estado teológico, confessional emerge como problemático. Uma religião especificamente, um segmento religioso, será preferido, atendido, beneficiado em detrimento de outras religiões, de outros segmentos religiosos, de outras camadas da sociedade. Ela pode, dessa forma, funcionar como “felicidade ilusória do povo” (MARX, 2013, p. 151), e de certo modo, de um determinado povo, não do povo em geral, de um Estado, dada a pluralidade de religiões, de crenças, de culturas, de povos.

Vale destacar o que Marx concebia acerca de alienação, uma vez que é possível afirmar que a religião pode levar os crentes a um estado de alienação, determinando assim uma alienação religiosa, em outros termos, um estranhamento religioso. Na análise feita da economia nacional nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, ao tratar do trabalho como algo estranho ao homem, também a religião surge como um estranhamento:

Assim como na religião a autoatividade da fantasia humana, cérebro e do coração humanos, atua independentemente do indivíduo e sobre ele, isto é, com uma atividade estranha, divina ou diabólica, assim também a atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo (MARX, 2010b, p. 83).

Mészáros afirma que o “principal conceito desses manuscritos é o da alienação” (MÉSZÁROS, 1981, p. 13). Trata-se dos manuscritos de Paris. De fato, a relevância de tal concepção marxiana se dá pela pluralidade de aspectos de significação que a alienação recebe. Num primeiro momento, alienação é alienação do homem em relação à natureza, o que se vê na relação do trabalhador com o produto de seu trabalho. Num segundo momento, alienação é alienação de si mesmo, o que se observa na relação trabalhador-trabalho, sendo o trabalho uma atividade alheia ao ser do trabalhador. Num terceiro momento, alienação é alienação em relação ao ser genérico do homem, isso se nota quando o trabalho alienado torna o ser genérico humano

³ Chamamos aqui de mundo humano-real, a realidade, a vida social em geral.

num ser alheio a ele, em outras palavras, num meio para sua individualidade. Num quarto momento, alienação é alienação do homem de outros homens. A alienação do trabalho é, por assim dizer, a raiz, o fundamento, a base de todo o complexo existente de alienações subsequentes. Como mola propulsora, o trabalho estranhado, alienado, sustenta os demais estranhamentos e os solidifica, doando sentidos semelhantes. Assim é que há possibilidade de falar de estranhamento religioso.

Alienação e estranhamento assumem significados distintos. Vale esclarecê-los para uma compreensão adequada do pensamento marxiano e para não incorrer em dificuldade presente no debate marxista atual.

Podemos evidenciar que o homem, ao objetivar-se na cultura, na arte, no Estado, na política ao mesmo tempo se aliena. A alienação é, pois, um momento necessário da objetivação, ou melhor, um momento insuperável da existência humana. Precisamente uma das grandes dificuldades do marxismo contemporâneo consiste em não compreender a distinção ontológica fundamental entre objetivação, alienação e estranhamento. (...) A objetivação, nas condições em que o trabalho se torna “exterior ao homem”, assume um “poder estranho” que enfrenta o homem de uma “maneira hostil”. Este poder exterior – a propriedade privada, a riqueza pródiga – é o corolário inevitável do momento do estranhamento, da conexão exterior entre o trabalhador e a natureza, entre o trabalhador e ele mesmo. (CHAGAS, 2019, p. 187-188).

Um estranhamento do estranhamento, um autoestranhamento religioso, também é proposto por Marx nos seguintes termos:

Todo autoestranhamento do homem de si e da natureza aparece na relação que ele outorga a si e à natureza para com os outros homens diferenciados de si mesmo. Por isso o autoestranhamento religioso aparece necessariamente na relação do leigo com o sacerdote ou também, visto que aqui se trata do mundo intelectual, de um mediador etc (MARX, 2010b, p. 87).

Como se dá a relação leigo e sacerdote? No catolicismo romano, mais precisamente brasileiro e interiorano, o sacerdote é respeitado, é tido como uma autoridade local, além de ser o líder espiritual de um rebanho de fiéis. Qual seria a razão desse suposto respeito? O estado de vida do presbítero – celibatário, que não casou, não teve filhos, não constituiu família? Isso pode tornar alguém diferente dos demais. Ou o fato de exercer a liderança física e espiritual inspira o pretenso respeito? Existem ovelhas do rebanho, que

idolatraram e têm o padre como uma espécie de divindade. Nesse caso, a relação leigo-sacerdote é uma relação estranhada, alienada. O fiel leigo desumaniza o sacerdote ao tratá-lo como semideus, por sua vez, o sacerdote tende a acatar tal tratamento e colabora para o relacionamento de estranhamento.

Na religião, a relação homem-divino, homem-além, pode ser um relacionamento que parte do indivíduo, mas que não está totalmente sob o controle dele, semelhante coisa acontece quando alguém está drogado, bêbado, com o efeito no corpo de substâncias que podem ser maléficas ao organismo. Desse modo é que a religião é estranha ao ser humano, assim como o trabalho.

[...] quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando, tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio. É do mesmo modo na religião. Quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo (MARX, 2010b, p. 81).

Se Marx havia dito que a crítica da religião estava concluída em alusão a Feuerbach, na referência supracitada, estabelece-se um diálogo entre os dois contemporâneos. Para Feuerbach, o ser humano se projeta em Deus. Deus é algo da criação humana e não a criação humana é algo de Deus. Qualidades dos seres humanos são elevadas, supervalorizadas e depositadas no ser-além. O amor, a bondade, por exemplo, conjugados ao máximo e atribuídos a Deus. Quanto mais o homem coloca atributos em Deus, menos ele terá nele próprio, havendo assim um esvaziamento humano e uma supervalorização do divino. O mundo-divino⁴ fica amplo, com notável poderio, com grande influência nas sociedades. O mundo humano-real, ao contrário, torna-se palco de revoltas, revoluções, embates entre religiões diferentes, perseguição religiosa, terrorismo religioso.

Mas ao ser a religião, a consciência de Deus, definida como a consciência que o homem tem de si mesmo, não deve ser aqui entendido como se o homem religioso fosse diretamente consciente de si, que a sua consciência de Deus é a consciência que tem da sua própria essência, porque a falta da consciência deste fato é exatamente o que funda a essência peculiar da religião (FEUERBACH, 2007, p. 45).

⁴ Chamamos mundo-divino, o sentimento religioso, a fé, a crença.

Das palavras de Feuerbach, compreendemos que a religião, enquanto consciência de Deus, conduz para que se conceba o divino. Porém, a concepção humana do divino não significa a concepção humana do próprio ser do homem. Eis uma questão fundamental para o cerne da religião: a falta da consciência de ser do homem de si mesmo. Daí que Deus transforma-se num depositário: “Tu crês no amor como uma qualidade divina, porque tu amas; tu crês que Deus é um ser sábio e bom porque não conheces nada melhor em ti do que bondade e razão” (FEUERBACH, 2007, p. 49). Deus é, dessa maneira, o depósito do homem. “(...) Deus é amor”⁵, afirma o evangelista João, em sua primeira carta bíblica. Para Feuerbach, Deus é amor, isso dito por um homem, porque este homem sabe o que é o amor, pode senti-lo, vivenciá-lo, ter em si tal nobre sentimento. Mas o deposita no ser-além, porque primeiro se sabe enquanto sendo aquilo que dá, aquilo que entrega ao divino.

Se a pergunta “Quem é Deus?” fosse feita para Feuerbach, ele responderia: “Deus é o homem”. A crítica feuerbachiana à religião, mais precisamente ao cristianismo não é mera crítica sem fundamentação ou sem objetivo. Não é simples crítica por não gostar da fé cristã, por não crer no Deus cristão, não é uma negação simplória de Deus, não é um ferrenho ateísmo que só nega. Trata-se de atender a demanda de seu pensamento, ou seja, de realizar um resgate da essência humana, que a tradição insistiu em destituir e esvaziar, concebendo o ser humano como um ser exclusivamente espiritual. Deus é o homem, na tradição religiosa-cristã, mas sem o homem, sem o que o homem é em suas dimensões várias, isto é, sem a corporeidade, sem a sensibilidade, sem os desejos. É o homem em sua plenitude de atributos, é expressão da essência do homem, mas ainda assim permanece como idealização do homem.

Marx encontra no pensamento de Feuerbach o problema de que ele tomou a essência do ser humano como sendo essência de um indivíduo isolado, o que o aparta de sua característica social, de ser social inserido numa determinada sociedade, relacionando-se com outros seres, partícipe de uma coletividade, de uma comunidade, de um grupamento. A essência humana não é mera abstração, mera teorização de uma idealização do gênero. Ela é, como bem diz nas importantes *Teses ad Feuerbach*, escritas em 1845, “o conjunto das relações sociais” (MARX, 2014, p. 534) e não simples individuação, que visa o reducionismo genérico da espécie. A essência humana não é, assim, dada universal e abstratamente. A essência humana manifesta-se no trabalho, expressão sem igual das relações sociais. É na atividade humana do trabalho que se concebe essencialmente o ser humano.

⁵ BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002, p. 2931.

Problema mais fundamental ainda é o levantado na sétima tese: “Feuerbach não vê, por isso, que o próprio sentimento religioso é um produto social e que o indivíduo abstrato que ele analisa pertence a uma determinada forma de sociedade” (MARX, 2014, p. 534). O sentimento religioso, que faltou durante a revolta dos trabalhadores silesianos, é produzido socialmente, é resultado da sociedade. A fé, as crenças, as credices, são exercidas por indivíduos não abstratos, mas práticos, situados social e historicamente. A forma de sociedade e o sentimento religioso são, assim, condicionados temporal e politicamente. Sociedades em que reina o absolutismo, por exemplo, produzirão piedosos cristãos absolutistas, prestadores de vênias ao rei não só celeste, mas terrestre.

Marx acredita que Feuerbach não resolveu, por exemplo, o problema fundamental da religião, porque ignorou a base social dela, não percebendo que ela não é autônoma, abstrata, atemporal, mas um produto social, que pertence a uma determinada forma social e que passa por transformações em diferentes períodos históricos (CHAGAS, 2017, p. 137).

Notamos, evidentemente, que ainda haveria o que se criticar na religião, uma vez que em obras do mesmo período de sua produção como nas *Glosas...* e na *Questão judaica*, como se verá no terceiro capítulo, como também na *Sagrada família*, Marx tece análise crítica em relação à religião. Observações de análise crítica acerca da religião não estavam, portanto, esgotadas, concluídas, totalmente finalizadas. E por que não? Porque a religião sempre marcou efetivamente a dinâmica das distintas sociedades em diferentes momentos históricos e é precisamente no que ela marca, no que atinge o social, que interessa ao pensamento marxiano.

Nessas obras citadas, pertencentes à década de 40 do século XIX, portanto, ao momento inicial do pensamento filosófico marxiano, verificamos a sua recepção crítica do trabalho da crítica de Feuerbach. Também Marx esboçou sua tentativa de tratar da religião por um viés próprio, naquele momento, naquele contexto sócio-histórico. Devemos atentar para o fato de que o interesse, a relação de Marx com a crítica da religião não começou com Feuerbach, mas teve início com as discussões e debates da década de 1830 acerca da filosofia da religião de Hegel (HEINRICH, 2018).

Analisar demandas, reivindicações, manifestações ocorrentes na sociedade, movimentos populares, revoltas de trabalhadores, e a partir daí, da observação, formular um pensamento acerca da *práxis* do povo, foi o que muito bem Marx fez, tentando estabelecer com

intelectuais da época, como Bruno Bauer e Arnold Ruge, que também tratavam de comentar fatos, acontecimentos, diálogo crítico.

Cabe também tratar da religião como uma possível parceira dos indivíduos em sua busca por libertação daquilo que os prende, que os amarra, que os subjuga a uma condição de vida sub-humana, desumana, apartada da contemplação de necessidades, distante da dignificação a que todos os homens pertencem. Nas *Teses*, Marx faz uma crítica materialista à religião (MARX, 2014, p. 533). A religião é, pois, expressão do mundo invertido do capital. A religião, indiretamente, nega o Estado. Ela funciona assim como um protesto. Pede-se a Deus, ao divino, o que não é ofertado, o que não é oferecido, o que não é dado pelo Estado. A religião reivindica o que não é encontrado neste mundo, daí ser ela um importante ponto de partida para a compreensão mundana. De coisas banais, pessoais, individuais, até pautas coletivas, sociais. Configurando-se enquanto protesto ao *status quo*, ao que aí está, indo, portanto, na contramão do mundo-real, desejando o que não existe efetivamente nele, recorre ao extra-mundo, ao ser-além, ao para-além. Se a religião fica apenas nessa recorrência, então não haverá *práxis*. Não haverá mudança, transformação, daí que ela é um protesto, uma parceira impotente.

Consideramos que há uma passagem de antropológica para social do problema da religião. A leitura marxiana do pensamento feuerbachiano nos mostra esse aparente movimento. A transição reside justamente na evidenciação de que em Feuerbach, a questão se aproxima mais da antropologia; em Marx, o tema toma importância social. Certamente, Marx é um devedor de seu contemporâneo, embora não consigamos afirmar que sem o filósofo do ateísmo humanista, não teriam havido as contribuições marxianas a respeito do que aqui tratamos.

Não é mais intento o alcance de uma superação teórica, no campo do pensamento, da consciência, da religião, como queria Kant, embora este reconhecesse que o fanatismo, o obscurantismo religiosos eram prejudiciais (KANT, 2008, p. 199), ou como postulava Feuerbach com seu desejo de superar a religião subjetivamente. Superar a religião significa agora superar uma forma de sociedade civil, uma forma de Estado, de organização normatizante da vida coletiva. A crítica marxiana é também uma crítica que visa tirar o véu sagrado do conteúdo, da pauta, da agenda da religião. A fé revelada possui seus mistérios. Os que creem, aceitam piamente toda e qualquer manifestação fenomênica do sagrado. O que a ciência, a natureza, não pode explicar, ou não alcança com o seu rigor científico, o crente justifica como sendo questão de fé. Andar sobre as águas, multiplicar pães, transformar água em vinho, são ações inconcebíveis para a razão. Mas não são desacreditadas pelos fiéis por serem extraordinárias tanto para eles quanto para o senso de racionalidade.

A negação da religião (ZILLES, 1991, p. 14) acontece porque ela como instituição social pode obscurantizar o percurso das sociedades rumo ao progresso, uma vez que os fiéis caem na armadilha de não enxergar que as reivindicações que dirigem a Deus, aos santos, ao divino, ao ser-além, mas deveriam, na verdade, exigir do Estado, do governo, da política. O grande risco da religião é o impedimento do livramento pleno do homem. Se ela legitima a situação do mundo humano-real enquanto tal, como está, a promíscua ligação entre Igreja e Estado ao longo da história é exemplo disso, não haverá possibilidade de libertação dos homens. Se ela procura uma minoração dos problemas sociais, das mazelas, do pauperismo, da fome, do desemprego, ao apelar para o ser-além, acaba funcionando como um auxílio para a permanência da realidade como está. Mesmo assim, não há uma caça às bruxas, uma ideia de perseguição religiosa, pois “Marx está muito distante de um Proudhon, que deseja o fechamento de todas as sinagogas e a deportação em massa dos judeus para a Ásia” (BENSAÏD, 2013, p. 29). A religião enquanto fenômeno religioso é protesto, é parceira, mas é também mantenedora da ordem existente, das coisas como estão, da realidade tal como está. Uma dupla funcionalidade deste ópio também é atordoar e acalmar (BENDAÏD, 2013).

A religião é dual porque é aberta, como algo social, está em permanente transformação, é mutante: pode ser auxílio, ajuda, apoio na mudança social, mas pode ser reacionária, conservadora, tradicionalista, encerrada em si, subserviente ao Estado e ao governo, subordinada, portanto, mais aos poderes humanos do que aos ditos poderes divinos.

2.2A crítica à religião é crítica à política, ao Estado, ao Direito

A Crítica da filosofia do Direito de Hegel – Introdução, faz-nos entender que a religião serve como uma amostra do mundo. É uma amostra dos elementos mundanos, daquilo importante existente nas sociedades, que marca fundamentalmente essas sociedades e como tal é um estágio de compreensão do mundo-real. A partir da religião, podemos estabelecer critérios de entendimento acerca da realidade. Ela é considerada o ópio do povo, porque pode se tornar o ópio. Não necessariamente a religião por si mesma é má, é ruim, funciona como uma droga que desestabiliza os indivíduos. Se vivenciada de maneira maléfica, uma vez que sempre é institucionalizada, oficializada pelo Estado, pela política, pelo direito, aí se torna o delírio coletivo de um povo. Mas por meio dela, através de sua mediação, a sociedade pode ser compreendida.

A grande influência que a religião teve na Europa medieval, conduziu países, povos, para formas opressoras de governos. O rei, presentificação de Deus, do divino na Terra, governante soberano, possuía súditos político-religiosos. O advento do Estado moderno, não aboliu rápido nem por completo esse poderio opressor nem sequer a imagem coletiva que os povos tinham de seu monarca, ou imperador. A Igreja Católica, mantém ainda presentemente uma forma de governo monárquica, totalmente hierarquizada, centrada na figura do Papa, de seus auxiliares, os cardeais e bispos. Possui um território, o Vaticano, de onde o resto do mundo é governado religiosamente, tem leis próprias, o Código Canônico, decretos, bulas, encíclicas e cartas que pautam a vida dos milhões de fiéis. Esses exemplos ilustram o governo, ainda que não estabelecido oficialmente em outros Estados além daquele, mas espiritual que o catolicismo conserva.

Uma superação positiva da religião seria possível? Na *Questão judaica*, ao expor o antagonismo religioso entre cristãos e judeus, Marx trata de uma superação do homem da sua condição religiosa. Seria preciso conceber o indivíduo humano como ser humano, tomando-o para além de sua profissão e prática de fé. O judeu é sobretudo um ser humano. O cristão é sobretudo um ser humano. O manto das religiões deve ser retirado de cima dos homens religiosos, para que eles sejam vistos como humanos e não como crentes, pessoas de fé. Como, por exemplo, quando o padre não está trajado de batina, da veste clerical, no meio de uma multidão, com roupa social normal, passa despercebido que é um sacerdote, em meio a outros semelhantes na vestimenta, é o padre mais um sujeito que compõe a aglomeração. Há a necessidade do estabelecimento de uma relação propriamente humana (MARX, 2010c) para que nela seja almejada a emancipação, ou as emancipações, primeiro a política, depois e como consequência, a humana.

A vivência da religião era um direito já na época de Marx. Ele conhecia bem as *Declarações dos direitos do homem e do cidadão* (cita textualmente a de 1791 e a de 1793, na França), a *Constituição da Pensilvânia* (EUA). No artigo em que debate e critica Bauer, cita trechos de leis que reconheciam aos cidadãos a liberdade religiosa. Esses regramentos legais significam certo alcance de civilidade para àquele momento histórico de efervescência da Revolução Francesa, dos ideais iluministas. Vivida de maneira que só diz sim, só diz amém, curvando-se ao poder político e religioso em Estados confessionais, ou mesmo não confessionais, em Estados que historicamente tiveram uma religião institucionalizada e com o avanço da legislação e do sistema representativo aboliram tal credo oficializado, certamente a religião pode ser celeiro de fanáticos, de terroristas, de intolerantes.

Mas quando a religião é vivenciada de maneira a questionar o poder, de modo a não reverenciar a todos os líderes sejam eles religiosos, sejam eles políticos, sejam eles político-religiosos, emerge como uma parceira positiva. Primeiramente, se os participantes de determinado credo, dirigem suas preces ao divino daquele credo, confiando que serão atendidos, na certeza plena de que seus desejos íntimos, suas necessidades aparentemente particulares serão satisfeitas, de certa forma, esses indivíduos crentes não esperam que o Estado, o poder público, a política, possa lhes oferecer aquilo que pedem não ao Estado, não ao poder público, e nem a política. Os crentes passam a ser descrentes. Creem em Deus, seja em que Deus for, mas não creem na mediação política do Estado, não creem que o Estado com todo o seu poder, toda a sua força, quase divinizado e muitas vezes louvado ao longo da história da filosofia, minore ou acabe com os clamores.

Os crentes, em parte, não conseguem perceber que o que pedem, o que clamam, segundo dizem, conforme suas necessidades particulares, individuais, não são questões individuais, privadas, de cada um de acordo com sua vida pessoal. Geralmente são problemas, são impasses coletivos, ou seja, sociais e como tais deveriam ter o enfrentamento e a ulterior solução. Entretanto, o órgão mediador desses problemas graves que atingem toda a sociedade desde suas raízes, é limitado, incapaz de entregar para os indivíduos, embora cidadãos de direitos, aquilo que tanto pedem. O clamor deve ser além de religioso, clamor social. A sociabilidade aqui, supera o vínculo religioso que os homens estabelecem entre si e institui o vínculo da socialização de sujeitos necessitantes.

Ao tocar no ponto da necessidade, ou das necessidades, é importante explicarmos sua significação. Marx desenvolve o conceito de necessidade⁶ nas obras *Manuscritos* e *Ideologia alemã*. A necessidade do homem e o objeto da necessidade estão em correlação. A necessidade sempre é necessidade de algo material, algum objeto, ou de alguma atividade concreta. Os objetos fazem existir as necessidades. A produção dos objetos e das atividades concretas é o que cria as necessidades.

Por objeto da necessidade não deve ser concebido simplesmente uma coisa, uma concretude material. “En el proceso de objetualización del hombre se expresan los sentidos

⁶ HELLER, Ágnes. El concepto filosófico general de necesidad. In: Teoría de las necesidades en Marx. Barcelona: Ediciones península, 1986. p. 43-76.

humanos, y la relación humana objetualizada ya presente es la que desarrolla en cada hombre, en la medida de lo posible, sentidos y necesidades humanas”⁷ (HELLER, 1986, p. 44).

O objeto mais elevado da necessidade humana é o outro homem. O grau de humanização das necessidades humanas se dá justamente porque o homem se converte como finalidade da necessidade de outro homem.

Diferentemente dos demais animais, os quais possuem também necessidades, mas que não criam os próprios objetos delas e sim as satisfazem conforme sua formação instintivo-biológica, o animal homem, para além de criar aquilo que lhe dará necessidade, na atividade produtiva, cria também as maneiras de satisfazê-la, os modos com os quais poderá alcançar o gozo daquilo que necessitava.

O problema da alienação das necessidades constitui o núcleo da análise filosófica das necessidades em Marx. “Una forma de alienación típica de las sociedades clasistas es, según Marx, la religión. En ella y en su máximo objeto ‘Dios’, las fuerzas esenciales del hombre se manifiestan como fuerzas extrañas que lo dominan”⁸ (HELLER, 1986, p. 51). A religião é uma excelente manifestação de alienação, expressa pelo domínio da religiosidade e, em suma, de Deus sobre os homens, indivíduos que, dominados, tornam-se, assim, alienados.

En la necesidad religiosa se expresa, por consiguiente, la alienación. La familia terrena nos da la clave para la Sagrada Familia. La alienación y la necesidad religiosas sólo desaparecerán cuando la humanidad haya superado la alienación en este mundo terrenal. Al simple ateísmo se debe, en consecuencia, contraponer el comunismo, movimiento que elimina la discrepancia entre el género humano y el particular, entre esencia y ser en general y con ello supera la necesidad religiosa como tal necesidad⁹ (HELLER, 1986, p.51).

Muitas são, portanto, as possibilidades de alienação. O trabalho é um dos exemplos mais significativos de que se pode tratar quando se fala de alienação, na acepção marxiana. Mas o nosso foco é o da religião. Segundo Heller, compreendemos que a alienação religiosa está

⁷ No processo de objetivação do homem, os sentidos humanos são expressos, e a relação humana objetivada já presente é aquela que desenvolve em cada homem, na medida do possível, os sentidos e as necessidades humanas.

⁸ Uma forma de alienação típica das sociedades de classes é, segundo Marx, a religião. Nele e no seu objeto máximo ‘Deus’, as forças essenciais do homem manifestam-se como forças estranhas que o dominam.

⁹ A alienação é, portanto, expressa na necessidade religiosa. A família terrena nos dá a chave da Sagrada Família. A alienação e a necessidade religiosa só desaparecerão quando a humanidade tiver superado a alienação neste mundo terreno. O simples ateísmo deve, conseqüentemente, ser contrastado com o comunismo, um movimento que elimina a discrepância entre a raça humana e o particular, entre a essência e o ser em geral e, assim, supera a necessidade religiosa como tal necessidade.

fundamentada, embasada e é sustentada pela necessidade religiosa. Primeiramente, foi preciso que os homens tivessem necessidade da religião para que só depois se tornassem alienados nela, por meio de um processo inerente à religião mesma e ao que ela acarreta aos indivíduos.

A religião liga o homem ao divino em busca daquilo que o homem, na condição de pedinte, não possui. É ligação para aquilo que é necessidade humana. É ligação em busca do que o homem não tem na realidade mesma da sua vida cotidiana. É ligação que visa ter aquilo que lhe é negado por uma forma de Estado, por uma forma de governo, por uma forma de política que não satisfaz as suas necessidades, ou que as negligencia, gerando escassez desde o básico até o mais importante para a vida social do homem. Para usar uma palavra do momento, a religião é conexão. O homem conecta-se com o ser-além. É uma tentativa de que o ser-além possa atendê-lo. Mas pode desligá-lo da realidade, do real, da materialidade da vida. Certamente, o homem irá desejar ver seus pedidos atendidos na vida real, na vida mundana, na prática. Incorre em erro, o sujeito que espera que suas carências reais possam ser cumpridas em outro plano que não este imanente. Além de criar para si um antagonismo: pede ao transcendente aquilo que carece na imanência. Deve-se, então, querer que as necessidades sejam atendidas no mundo-real. O mundo-divino é concebido subjetivamente, individualmente, privadamente por cada fiel à sua maneira. Aquilo de que o ser humano precisa, na prática se soma a esse mundo, ao mundo humano-real, conseqüentemente suas carências devem ser suprimidas na imanência.

Mas quando a religião se torna via para crítica a algo além dela mesma? Aqui, a religião é o meio através do qual, facilita-se o entendimento do mundo. Como elemento social, é importante produto do espírito humano, criação humana e como tal presentificada nas diversas sociedades em diferentes momentos históricos. Nesta pesquisa a religião foi escolhida como principal dos elementos sociais existentes e discutidos por Marx numa delimitação cronológica, daí a importância que ela recebe numa tentativa de encadeamento das ideias dispersas pelo autor em seus escritos desse período. A religião, agora, numa melhor acepção é

como um produto das ideias, das representações teóricas, da consciência utópica, como produção espiritual de um povo, como uma forma social de consciência, pertencente à esfera da superestrutura ideológica (como ideologia religiosa), condicionada, pois, pela produção material, pela estrutura econômica, a base da sociedade, e pelas relações sociais correspondentes (CHAGAS, 2017, p. 134).

A opção por tratar da religião, deve-se sobretudo ao fato de que ela se posiciona de maneira especial na superestrutura da sociedade. Ao contrário de outras formas de ideias como a política, o Estado, o direito, ela tem a capacidade singular de tencionar os indivíduos à conformação da realidade tal como está¹⁰. A religião torna-se ideologia, mais precisamente ideologia religiosa, pois “religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte etc., são apenas formas particulares da produção e caem sob a sua lei geral” (MARX, 2010b, p. 106). Uma ideologia é uma elaboração de concepção acerca da realidade. “O conceito de ideologia aparece como equivalente à ilusão, falsa consciência, (...) a realidade é invertida e as ideias aparecem como motor da vida real” (LÖWY, 2015, p. 19). Ela é um sistema, um todo organizado, de ideias, de representações, de imagens, de figuras, de símbolos, de valores, de mitos, formando uma idealidade que recai na praticidade das sociedades.

É o caso da religião, que apresenta um ideal de perfeição e de absoluto, seduzindo por isso. A religião é uma concepção, uma proposta de interpretação do mundo, uma forma de consciência colectiva que actua enquanto sistema social de representação assente em ideais; centra-se num essencialismo sobre o ser humano e o mundo, ambos concebidos como produtos moldados (BARROSO, 2018, p. 191).

A religião é uma dentre a política, a moral, as crenças, a filosofia, o direito. Todas essas são constituintes da superestrutura¹¹ (MARX, 2007, p. 74) ideológica.

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios da produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais do que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação (MARX, 2007, p. 47).

¹⁰ CHAGAS, Eduardo F. A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 4, p. 133-154, Out./Dez., 2017, p. 135.

¹¹ “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 à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência” (MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Expressão Popular, 2008, p. 47).

Ideias da classe que domina, que oprime, que violenta, que explora, que expropria, são as ideias justamente que superabundam em dada sociedade, em dado momento histórico. Seguramente, a classe superior, terá chance de impor, de instituir, de estabelecer aquilo que ela própria pensa e produz. A força material que sobressai aos excluídos, aos explorados, aos violentados, aos negligenciados, transforma-se em força espiritual. Não se trata de espíritos, de espiritualidade religiosa. É antes uma espiritualidade profana, não celeste, mas terrestre, não pura e simplesmente espiritual, mas espírito-material. É algo bastante palpável, perceptível aos olhos, notável socialmente na desigualdade, na disparidade. Em outras palavras a força física, material, real será a força espiritual, de produção de conhecimentos, de cultura. Os opressores oprimem porque têm à sua mercê não só os meios de produção material, do trabalho explorado, que produz riqueza e miséria ao mesmo tempo, mas também porque possuem os meios de produção espiritual, de ideias, de cultura. Os oprimidos, ao contrário, ainda que tentem externar sua produção espiritual, cultural, de ideias, tendem a ser sufocados pelos detentores maiores dos meios causadores dos produtos.

Os detentores maiores dos meios que produzem resultados, sejam materiais, sejam espirituais, criam uma consciência, uma ideologia capaz de conduzir os inferiores ao segmento daquilo que eles dizem ser a realidade. O falseamento do real, a elaboração de uma ideia que quer induzir sujeitos para determinado fim, gera crédito não na realidade mesma, mas numa criação de realidade que não é real. O Estado, a política, o direito, a filosofia podem funcionar como ideologias, o que não quer dizer que são essencialmente e só ideologias. De igual maneira, a religião também pode virar ideologia religiosa. A partir dela, o mundo, as outras pessoas da mesma religião, as outras pessoas de religiões diferentes, tudo o mais será visto através de lentes que distorcem, que deturpam a realidade.

Enquanto ideologia religiosa, a religião é um dos elementos colaboradores que forjam a subjetividade humana, se tomarmos a subjetividade como capacidade de interiorização, de internalização, de fazer reflexão, como uma consciência, como a disposição pensante, teremos que ela não é meramente individual, mas coletiva. Certamente, a religião interfere na constituição dessa interiorização presente nos indivíduos, ela dá sua contribuição na modificação das subjetividades.

Marx não compreende a subjetividade como um simples reflexo das determinações da base econômica, como um mero produto do econômico, e sim como um componente inseparável dos processos de formação da vida

humana. O seu pensamento não pode ser reduzido a um objetivismo, a um mero determinismo econômico, unilateral, visto que a objetividade é impensável sem uma íntima correspondência com a subjetividade. Não há, para ele, objeto sem sujeito, como não há sujeito sem objeto. Nenhum dos polos dessa relação, sujeito e objeto, é posto como um dado *a priori*; eles se constituem na relação. Quer dizer, Marx não considera o indivíduo humano apenas no seu caráter objetivo, determinado, mas em seu processo de autodeterminação. E é nesse processo de autoconstrução que se criam novas formas de objetivação, que possibilitam, por sua vez, novas formas de subjetivação. O que Marx quer mostrar é, na verdade, que a subjetividade não é nem uma instância própria, autônoma, independente, abstrata, nem posta naturalmente, dada imediatamente ao indivíduo, mas construída socialmente, produzida numa dada formação social, num determinado tempo histórico. Em consequência, a sua reflexão sobre a subjetividade não pode deixar de lado, por exemplo, uma análise da sociedade capitalista que a forja (CHAGAS, 2013, p. 65)

Chagas aponta para a necessidade de supressão da religião. Mas como? Numa negação positiva. Isso significa que a religião precisa ser suprimida, negada positivamente no âmbito público, não no privado. Na esfera pública, social, coletiva, a religião não teria lugar, espaço. Mas na esfera privada, sim, os sujeitos têm o direito de exercer, de professar a religião que quiserem. É justamente esse o objetivo, o foco que Marx quer atingir, isto é, a questão da presença da religião na sociedade civil.

Podemos observar aqui uma dialética da religião. Em um momento, a religião existe, é afirmada, legitimada pelo Estado e pelo governo, assumida por uma multidão de fiéis, passada de pais para filhos, de avós para netos, mantida nas famílias e nos ciclos de amizade. Ela domina grandemente, espalhando-se por toda a sociedade. Em outro momento, a religião perde sua importância. Com o advento da sociedade moderna, a religião se enfraquece no seu protagonismo de outrora, estando simplesmente na vida privada individual. Com o estabelecimento e fortalecimento da modernidade, a religião foi superada. Todavia, ainda há religião, então, ela permanece mantida.

Ao não ser negada nesse sentido, a religião pode negar no homem o que deveria ser nele afirmado. Nega o desenvolvimento dos sentidos, da sensibilidade, de suas vivências interpessoais, da amplitude de seus relacionamentos, de suas trocas de vida. Tolhe no homem, a ampliação de seus sentidos, de sua personalidade, em suma, de seu ser mesmo na mais ampla caracterização possível pelo meio social. Nesse meio, o sujeito está inserido, condicionado e assim interage, tendo atitudes que alargam seus horizontes vivenciais. Se no meio social, há uma presença e prevalência de um tipo de religião adoecido, indiferente ao homem enquanto

homem, ser sensível, material, necessitante, há, então, uma negação do próprio homem. O homem, ao negar essa maneira de religião, afirmará o seu ser.

Esta é uma problemática não só dos tempos de Marx, mas também da atualidade. Que lugar tem a religião na sociedade? Habermas, em *Fé e saber*, demonstra como exemplo contemporâneo a questão da engenharia genética, envolvendo o tema com a religião, com a ciência, com o Estado, com a política. Aqui, a dúvida é: pode o homem manipular a geração da vida segundo suas preferências? Mesmo que respaldado legalmente, se é o manipulador é um homem religioso, como se situa sua crença em âmbito social? (HABERMAS, 2013, p. 23).

Para um adequado esclarecimento, faz bem enunciar aqui as cinco maneiras, ou os cinco momentos¹² em que a religião se manifesta para Marx, segundo Chagas. Em primeiro lugar, a religião é expressão às avessas da realidade. Ela reflete a situação sub-humana dos homens no capitalismo. Também na religião existe hierarquia, regras, liturgias, preceitos, datas comemorativas. Nela, as pessoas professantes são divididas, classificadas, assim como na sociedade. Em segundo, ela é uma contestação, um protesto contra imposições cruéis ao homem. Os crentes, crendo em Deus, ao pedirem graças, milagres, salvação, estão sendo contra este mundo, contra o *status quo*, contra a miséria pela qual passam. Querem algo melhor, uma vida melhor, um emprego, educação para os filhos, segurança pública, lazer. Em terceiro lugar, é um protesto, uma revolta impotente, porque impede a tomada de consciência e a partida para a prática de mudança dessa condição miserável. Geralmente os religiosos costumam se conformar, embora reconheçam sua situação miserável, de pauperismo, de fome, de sem-teto, de desemprego, de sem direitos mínimos. Pedem, protestam, mas não vão além disso, não prosseguem, não avançam, descambando assim na impotência, na incapacidade. O seu pedido, a sua revolta, o seu grito são direcionados não para este mundo, mas para o mundo além deste. Em quarto, a religião é esperança de conforto, de alento, em suma, de salvação não aqui, mas no além. Os pedintes aguardam ansiosamente que seus clamores, suas orações, seus pedidos, suas graças, seus milagres, sejam plenamente atendidos, suas necessidades efetivamente satisfeitas, não nesta terra, mas na terra celeste, não nesta realidade, mas na realidade criada por eles¹³. Em quinto e último lugar-momento, ela é uma explicação irreal do real. Por meio dela, o mundo é compreendido, interpretado. Desde o Gênesis ao Apocalipse, a aventura humana na Terra é descrita em termos bíblicos de criação do mundo, de deslocamento de um povo, da

¹² CHAGAS, Eduardo F. A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 40, n. 4, p. 133-154, Out./Dez., 2017, p. 135-136.

¹³ No Apocalipse, João afirma: “Enxugará as lágrimas de seus olhos. Já não haverá morte nem luto nem clamor nem dor. Tudo o que é antigo passou”. (BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002, p. 2973).

chegada do Messias ao mundo, do início da igreja cristã. A religião justifica suas crenças, respalda sua fé em narrativas milenares, muitas vezes próprias do domínio de quem nelas crê. Ela é uma epistemologia do mundo.

Enquanto teoria de conhecimento do mundo, a religião é ao mesmo tempo, produto do mundo. Diz-se divina, sagrada, é de fato um meio para a conexão dos sujeitos de necessidades com o além, mas é produto deste mundo, transformada historicamente, subordinada a sociedades diferentes, a culturas diferentes, a épocas e povos diferentes. Criticar a religião é criticar a realidade, dado que ela é resultado desta realidade, ainda que um elemento dentre vários, é elemento relevante, singular, que tem características únicas. Como o homem, o sujeito de necessidades, que precisa das coisas materiais, que tem carências materiais e sociais, está situado na religião? Está como ser genérico, como ser universal e como ser singular. A primeira situação diz respeito a espécie humana em geral. A segunda se refere a Deus, a imagem feita de Deus, do divino, do sagrado-mor. E a terceira trata do indivíduo mesmo. Disso temos que na realidade, no mundo real, o homem é há muito mutilado, dividido, estratificado: é homem universal, abstratamente concebido pelo Estado, pela política e é homem individual, na vida cotidiana na sociedade.

(...) o homem religioso assume um modo de existência específica no mundo, e, apesar do grande número de formas histórico-religiosas, este modo específico é sempre reconhecível. Seja qual for o contexto histórico em que se encontra, o *homo religiosus* acredita sempre que existe uma realidade absoluta, o *sagrado*, que transcende este mundo, que aqui se manifesta, santificando-o e tornando-o real. Crê, além disso, que a vida tem uma origem sagrada e que a existência humana atualiza todas as suas potencialidades na medida em que é religiosa, ou seja, participa da realidade (ELIADE, 2018, p. 164).

Vemos aqui a dinâmica do sagrado e do profano em desenvolvimento. É possível identificar o ser humano religioso, seja ele judeu, seja ele cristão, seja ele adepto de outro credo. Essa identificação é devedora da crença no absoluto, que é justamente o sagrado, neste mundo revelado. Religião e realidade, neste sentido, condicionam-se proximamente, ou, a religião manifesta a realidade absoluta, credo do qual os crentes alimentam suas existências e pautam suas vidas individuais e coletivas.

O homem ocupa assim uma situação na religião e a religião ocupa um lugar na sociedade. Homem e sociedade religiosamente situados, condicionados, relacionam-se mutuamente. O homem sem religião, como componente da sociedade religiosa. O homem

religioso como parte da sociedade hegemonicamente religiosa, sendo esta religião da maioria, também a sua religião. E o homem religioso com uma religião diferente da professada, da confessada pela maioria e diversa da do Estado, no caso de um Estado religioso, ou de um Estado que tenha preferência informal por uma religião, ou de um Estado que legalmente privilegie uma religião. Indivíduo e sociedade são atingidos pela religião. Ela encontra-se presente nos lares, é transmitida, ensinada, de geração para geração, geralmente dos mais velhos para os mais novos, de pais para filhos, de avós para netos. Muitos a têm desde o berço e seguem toda a vida nos caminhos e preceitos aprendidos na infância. Essa vivência privada, particular, individual ainda que coletiva da religião, deve ser preservada por cada um conforme sua fé, de acordo com suas crenças pessoais, segundo a subjetividade.

No entanto, quando a religião invade o campo, o espaço, o domínio público, torna-se problema. O Estado, a organização política da sociedade, não deveria legitimar, ou ditar uma religião a ser seguida pelos cidadãos. Não deveria privilegiar uma religião e não outras, agindo assim em detrimento de outras muitas e em supervalorização de uma só, ou de um segmento só. A esfera pública é de todos: crentes e não crentes, religiosos e não religiosos, ateus, agnósticos e céticos devem estar inclusos na vida estatal-política. Uma constituição não deveria ter uma religião como a oficial de um país.

Não se deve tomar a religião como fenômeno no sentido daquilo que aparece como dado, acabado, imposto, nem num sentido de fenomenologia da religião. Por isso mesmo a crítica de Marx não é uma crítica à teologia, seja cristã, seja outra qualquer. Não é, reiteramos, uma observação acerca dos fundamentos teológicos, de fé, de crenças, de aceção do sagrado. Religião é sempre resultado social. Ainda que seja, para alguns, mensagem revelada, fé num Deus, conjunto de ritos, símbolos, liturgias, práticas e preceitos, ela é construção humana, elaborada, pensada por pessoas. A ideia de supressão positiva, de negação afirmativa da religião se fundamenta na perspectiva de que para não desejar ser religioso, ou não se tornar religioso cego, fanático, é primeiro preciso que o sujeito de necessidades seja liberto da realidade que o conduz a buscar na religião o seu suspiro.

(...) a religião – o mundo fantástico dos deuses – existe, porque existe um mundo irracional e injusto ao homem. Ela não é fruto de uma revelação sobrenatural, não é produto da ignorância, nem da invenção de impostores, de profetas, de teólogos ou líderes, nem de uma conspiração clerical, mas produto do homem oprimido, explorado, o qual busca alívio, abrandamento, consolo na religião, no seu universo imaginário, acerca de suas dores e sofrimentos (CHAGAS, 2017, p. 146).

É difícil entender que haja a institucionalização, a normalização, ou ainda a banalização da miséria, da desigualdade, da exploração, da violência. As contradições do capital, os sofrimentos, as dores individuais, que não são só individuais, do homem real, prático, são males sociais, coletivos, configuram-se como impulso da busca humana pelo divino na religião. É então criado um mundo, um universo paralelo. Nessa realidade, os homens acreditam que não mais sofrerão. O papel dela, de consoladora, acalenta os corações humanos despojados do cuidado político.

A religião é revelação divina, é mistério, é fé, mas é sobretudo uma atividade, uma prática humana. Marx realiza assim a humanização do divino, do sagrado. Profana o sagrado no sentido de laicizar o Estado, a política, as relações sócio-humanas, porque a estrutura estatal, da *res publica*, da coisa pública, daquilo que é público e, portanto, de todos e todas, e da *pólis*, da política são essencialmente laicas, humanas. Rebaixa a religião do céu, das nuvens e a coloca no plano terreno mesmo, no cenário em que tudo ocorre, na realidade imanente, material. Concebida, criada e mantida pelos seres humanos, antigos e contemporâneos, a religião é o meio que encontraram de clamarem a Deus aquilo de que precisam. Embora tenha sido revelada, segundo a fé, vários tipos de fé, conforme referendam as teologias, foi preciso do auxílio de seres humanos ilustres, como os profetas, para que a religião se estabelecesse na terra, saísse do paraíso, do mundo-divino, e chegasse até o mundo humano-real.

Os profetas, no caso do cristianismo, anunciaram a vinda, a chegada do Messias, do salvador. Entretanto, eles tiveram dupla funcionalidade, a saber, a de anunciar o Senhor que vinha e a de denunciar injustiças de seu tempo. Anúncio e denúncia são características marcantes da profecia de humanos que se destacaram no relacionamento com o divino. No Antigo Testamento, Isaías já alertava para o acúmulo da propriedade privada¹⁴. Seguramente, embebidos desse espírito primitivo, os primeiros cristãos, da igreja primitiva são um contraponto ao que séculos depois a religião seria, ao que a igreja cristã, católica romana, se transformaria. Os *Atos dos Apóstolos* fornecem uma explicação do estilo de vida dos primeiros cristãos: “Os fiéis estavam todos unidos e possuíam tudo em comum; vendiam bens e posses, e os repartiam segundo a necessidade de cada um”¹⁵.

¹⁴ O profeta amaldiçoa: “Ai dos que acrescentam casas a casas e juntam campos com campos, até não deixar lugar, e viver só eles no meio do país!” (BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002, p. 1696).

¹⁵ BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002, p. 2631.

Essa igreja, essa comunidade de fiéis, expressa o desejo por uma vida comum, por uma forma de organização que socializa os bens, torna comum, de todos, as posses, para não haver necessidade apenas de uns e não de outros. As necessidades eram atendidas proporcionalmente ao que cada um carecia. Daí que

(...) nem toda religião é, ou foi, estranhamento, ocultamento das contradições do real e a serviço da exploração e da dominação; quer dizer, nem toda religião é, de uma vez para sempre, o “ópio do povo”, pois cada religião ocupa um lugar e uma função específica dentro de seu contexto sociopolítico-econômico. Por exemplo, o Cristianismo primitivo, cujos membros não eram chefes nem profetas, mas os banidos socialmente, os subjugados e dispersos por Roma, os privados de direitos, os pobres, os escravos, os perseguidos, os oprimidos e não tinham privilégios, nem propriedades, pregavam um Evangelho da libertação da servidão e da miséria, da supressão dos privilégios, das diferenças de riqueza, da fraternidade e da igualdade (CHAGAS, 2017, p. 147).

O cristianismo emergente, poucos anos após a morte de Cristo, é modelo de outra concepção da religião. Aqui, ela não é estranhamento, alienação, ópio, ou uma faixa que venda os olhos, levando à cegueira da realidade e à delírios. Os pioneiros da adesão ao cristianismo tinham seus pés firmes no chão real, material. Eram pobres, excluídos, perseguidos, vítimas do sistema Romano brutal que imperava. Se diante de Deus todos eram iguais, desejavam que também entre eles, homens, houvesse igualdade. Essa religião nascente, ofertava fundamentação para o questionamento das instituições, da ordem social então vigente.

Por um lado, em certo sentido, há a negação da religião, formulada criticamente. Por outro lado, há a prevalência da religião, das religiões nas sociedades, em distintos momentos históricos. Presente desde sempre, a religião é uma realidade com a qual os discursos filosóficos ao longo dos vários pensamentos reflexivos tiveram com que se defrontar e tratar sobre.

Afirmamos que a religião está situada no âmbito do mundo humano-real. Ela é uma realidade deste mundo, que trata do mundo-divino. Embora vislumbre a realidade religiosa, algo não visível aos olhos dos sentidos, não palpável ao tato, ainda assim, trata-se de uma realidade enquanto manifestação de um domínio próprio, de uma determinação dela mesma. Para alguns, é uma realidade que aborda uma irrealidade. Para outros, é uma realidade que postula uma condição de possibilidade de algo.

Entendemos, assim, que a religião tem seu lugar próprio. Em outras palavras: a vivência das religiões deveria estar circunscrita à vida privada, particular de cada pessoa. Individualmente, não há problema em professar uma fé. A fé geralmente tem origem na vida familiar, de berço o indivíduo aprende um credo, aprende orações, crenças, dias santos, festas sagradas, submete-se a rituais de iniciação e de permanência numa determinada igreja, numa comunidade eclesial específica e nesse mesmo grupo passa sua vida inteira. Essa individualidade pode se tornar uma coletividade, mas ainda permanecendo como uma coletividade pertencente a um círculo social, dentre inúmeros, que não deveria interferir no Estado, em decisões políticas, em favorecimentos políticos.

A proclamada, a anunciada liberdade do homem cidadão, o desenvolvimento de teorias do liberalismo, e, mais atualmente o advento do neoliberalismo, colocando o indivíduo acima de tudo e de todos como sujeito livre, mantém o homem como cidadão meramente idealizado, no simples plano das ideias, belamente descrito como portador inalienável de direitos e de deveres em *declarações universais* e em constituições nacionais, mas que na prática permanece vítima do brutal sistema capitalista, da selvageria contemporânea. Para Marx, por exemplo, no contexto da sociedade regida pela lógica e poderes do Capital, “o direito humano à liberdade equivale ao direito humano à propriedade privada” (MARX, 2010c, p. 49). São direitos de poucos, de ainda hoje privilegiados, que colaboram para o egoísmo e para a individualização do social.

Muitos séculos após o surgimento e o desenvolvimento da igreja cristã primitiva, um segmento interno da Igreja Católica, surgido após o Concílio Vaticano II, em meados da década de 1970, encabeçado por teólogos e intelectuais católicos, decidiu formular uma grande crítica ao modo tradicional de Igreja e de religião católica-cristã até então vivenciados. Esse movimento buscou interpretar os grandes problemas, as graves mazelas presentes nas sociedades à luz da fé. A proposta do que ficou conhecido como *Teologia da libertação* foi uma procura incessante pela realização do pregado reino celestial aqui mesmo no plano terrenal. Os cristãos poderiam compreender as palavras de Jesus, os evangelhos, para além dos bancos e dos muros dos templos sagrados, muitas vezes fechados para reflexão.

Só a superação de uma sociedade dividida em classes, só um poder político a serviço das grandes maiorias populares, só a eliminação da apropriação privada da riqueza criada pelo trabalho humano, pode dar-nos as bases para uma sociedade mais justa (...). Tal projeto, porém, de uma sociedade diferente encerra também a criação de um homem novo cada vez mais livre de toda

servidão que o impeça de ser agente do próprio destino na história (GUTIÉRREZ, 1976, p. 263).

Vemos que a religião, especificamente uma expressão do catolicismo poderia muito bem ter o papel de parceira na busca, na luta empreendida por um mundo mais justo, mais humano, menos desigual, menos pobre, menos miserável, menos violento. Contudo, ela tem suas limitações. O olhar religioso parece visar, em última instância, o extra-mundo, o para-além, em suma, o ser-além. E é justamente nesse desvio de olhar, desvio de foco, que a religião pode deixar de se configurar como auxílio de transformação do real e passar a ser justificação do real, conformação ao real.

Além disso, não mais a religião desempenha influência como outrora, sobretudo na Europa e no Ocidente em geral. O gradual processo de secularização contemporânea, colocou as pessoas para fora dos templos, despiu-as de práticas e de rituais religiosos. O que vale agora para uma multidão de não-crentes é uma consciência religiosa abertamente adequada à vida das sociedades plurais (HABERMAS, 2013, p. 5). Todavia, permanece inegável a forte influência das religiões na vida pública, política e institucional de um país, como o Brasil, por exemplo.

O homem, o indivíduo, o sujeito estão necessariamente situados na sociedade e a religião é um componente da sociedade. Consequentemente, a religião ocupa lugar de relevo na sociedade, antes mais do que hoje, mas ainda assim permanece como ideologia, como possível parceira dos indivíduos crentes, como interpretação ainda que limitada do mundo-real, como forte protesto contra o que aí está dado, acabado, negligenciado pelos poderes públicos constituídos e como resistência ao real. O judaísmo e o que demandavam os judeus se inseriam nessa perspectiva.

3 A QUESTÃO JUDAICA, DE BRUNO BAUER

O objetivo deste capítulo é o de tratar do artigo *A questão judaica*, de Bruno Bauer. Abordaremos o texto, traduzido do alemão para o espanhol, uma vez que não há tradução para o português. Na edição utilizada nesta pesquisa da obra *Sobre a questão judaica* (Boitempo), existem traduções para o português, mas apenas de trechos que Marx cita em seu escrito. Todo o texto de Bauer pode ser encontrado vertido para o espanhol¹⁶; e, parte, em francês¹⁷.

Queremos explicitar o pensamento, a análise feita por Bauer acerca do momento sócio-histórico vivenciado por ele e por seu contemporâneo Marx. Citar partes importantes de seu escrito, comentar, pensar com ele e com a posterior crítica marxiana. Primeiro, expor Bruno Bauer e seu texto que serviu de base para Marx e só então depois tratar da questão judaica de Marx, ou seja, o que para Marx passou a ser a questão em contraponto ao que para Bauer ela era.

Podemos afirmar que a questão judaica naquele momento, naquele contexto, dividia-se em duas: a de Bauer e a de Marx. Ambos eram pensadores, escritores, analistas de seu tempo, de sua sociedade. Mas conceberam o mundo, e em especial esse tema dos judeus e cristãos na Alemanha da época, de maneira distinta, o que caracteriza o pensamento inicial de Marx. Na obra que trataremos, importantes conceitos e concepções filosóficas são criados a partir do mundo real, material, físico, do mundo da práxis humana. Marx tira o pensamento filosófico das nuvens e o traz para o chão da realidade, fazendo uma filosofia do real.

Sabemos, evidentemente, que desde os primeiros filósofos de que se tem notícia, os pré-socráticos, a filosofia é uma elaboração de um discurso, de um pensar da realidade, tanto que esses primeiros pensadores fixaram sua investigação na natureza física, no mundo natural. O rompimento com a mitologia, deu-se porque não mais ela satisfazia a curiosidade e o interesse humanos por esclarecimento das coisas reais. Mas sabemos também que ao longo de mais de dois mil anos de história de pensamentos, de investigações, de criação de conceitos, de exposição de visões de mundo, de elucubrações metafísicas, de teorias do conhecimento, a filosofia distanciou-se, sobretudo com o idealismo, do mundo material, da vida prática, para se colocar num altar onde poucos podiam subir e alcançá-la. É nesse cenário que surge Marx como pensador de seu tempo, mas como crítico de seu tempo e do modo como se filosofava.

¹⁶ BAUER, Bruno; MARX, Karl. *La Cuestión Judía*. México: Anthropos Editorial. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2009.

¹⁷ BAUER, Bruno. *L'aptitude des juifs et des chrétiens d'aujourd'hui à devenir libres*. Blog da Boitempo. 2010. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2010/06/09/texto-de-bruno-bauer-criticado-por-marx-em-sobre-a-questao-judaica/>. Acesso em: 02/01/23.

Traçamos duas partes para o presente capítulo: *Bruno Bauer por ele mesmo*, em que tratamos de expor, analisar e comentar o escrito do próprio Bauer, suas ideias, suas provocações, suas reflexões; e a outra seção intitulada *Os judeus entre a lei religiosa e a lei civil*, na qual, permanecendo com o esforço exegético, de imersão no livro baueriano, concluimos nossa análise dessa obra.

3.1 Bruno Bauer por ele mesmo

Bruno Bauer (1809 – 1882), foi filósofo e teólogo. A seu respeito Engels escreveu por ocasião de sua morte: “Em Berlim, em 13 de abril, morreu um homem que atuou como filósofo e teólogo, mas, durante anos, dificilmente se ouvia falar dele, somente atraindo a atenção pública eventualmente como um ‘literato excêntrico’”¹⁸. Não temos obras de Bauer publicadas em português brasileiro, certamente porque não há interesse do grande público em filosofia, e em especial nessa filosofia específica. Sequer dispomos de uma tradução portuguesa do texto que serviu de base para a crítica de Marx à religião no ano de 1844.

Somente foi possível Marx criticar o pensamento de Bauer naquele período graças a sua publicação de *A questão judaica*. Podemos cogitar também que apenas foi possível a proposta marxiana de emancipação, ou melhor, de emancipações, a política e a humana, porque inspirado no texto de Bauer, Marx vislumbrou uma nova possibilidade de humanidade. De fato, pouco se conhece acerca do pensamento de Bauer. Nosso interesse em sua obra específica se deve ao fato de ter influenciado Marx a ponto de ele escrever um artigo pautado por ela. Julgamos, então, oportuno tratar de um autor pouco conhecido, pouco estudado, pouco falado na filosofia em geral. Passamos agora ao comentário. Citaremos a tradução e no rodapé o texto estará em espanhol para melhor compreensão do leitor.

De início, afirma Bauer: “Nos debates atuais sobre a questão judaica muitas vezes ouvimos grandes palavras de ‘liberdade, direitos do homem, emancipação’”¹⁹ (BAUER, 2009, p. 3). No meio debatedor da época, falava-se de liberdade, direitos do homem e emancipação para os judeus. Antes de mais, antes de adentrar nas questões problemáticas propriamente ditas, cabe aqui a pergunta: quem é o judeu? É evidente que de imediato, faz-se associação do judeu como sendo seguidor e cumpridor da religião judaica. Quando, todavia, se coloca a pergunta

¹⁸ ENGELS, Friedrich. Sozialdemokrat, de 4-11 de maio de 1882. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1882/05/11.htm> Acesso em 24/12/2022.

¹⁹ En los debates actuales sobre la cuestión judía oímos a menudo las grandes palabras de ‘Libertad, derechos del hombre, emancipación’.

por quem de fato ele é, o que era evidente passa a não ser. De quem se trata? Do nascido em família de religião judia? Do adepto, do iniciado no judaísmo? Ou da etnia judaica? Sartre em sua questão judaica²⁰, obra na qual descreve a condição do judeu francês, diz que ser judeu seria subjetivo, ou seja, judeu é todo aquele que se sente como tal.

A mesma pergunta fazemos diante do texto de Marx. Quem Marx considerava como judeu? O fiel do judaísmo, da religião de um povo ao qual, conforme a própria crença, Deus se revelou primeiro, sendo a mais antiga religião monoteísta, ou o participante da etnia judaica? Parece que o que importa não é tanto se o povo segue uma fé, mas o quanto determinado povo é oprimido e por quem é oprimido. Se os fiéis seguidores, assíduos frequentadores de sinagogas, ou se os autodenominados judeus por contextos histórico-territoriais, eram vítimas de pobreza, de violências por parte do Estado, dos poderosos economicamente, de negação, de negligência de direitos, Marx coloca ambos na mesma condição, a simples condição de seres humanos e a partir dessa consideração se põe a debater com Bauer. Não são mais judeus de nascença, ou judeus culturais, ou judeus históricos, ou judeus territoriais, ou judeus por conversão, ou judeus por opção pessoal, são em primeiro lugar, indivíduos humanos participantes de uma coletividade maior que eles mesmos, integrantes da sociedade, sociedade determinada temporalmente.

A dinâmica da dialética pode ser pensada no reconhecimento dos homens e das mulheres como judeus e judias. Afirmação e negação numa ordem em que primeiro prevalece o primeiro e depois a segunda.

Por sua fundamentação, meu método dialético não só difere do hegeliano, mas é também sua antítese direta. Para Hegel, o processo de pensamento, que ele, sob o nome de ideia, transforma num sujeito autônomo, é o demiurgo do real, real que constitui apenas a sua manifestação externa. Para mim, pelo contrário, o ideal não é nada mais que o material, transposto e traduzido na cabeça do homem (MARX, 1983, p. 20).

A partir da citação do posfácio da segunda edição de *O Capital*, entendemos que certamente havia um ideal de judeu, um exemplo de judeu, ao qual os demais membros da comunidade judaica (religiosa ou étnico-histórica), procuravam seguir. Mas o ideal, para Marx, é o material, o real, o prático, pensado pelos homens, por vezes, de maneira idealizada. Não é o ideal o criador da realidade, ele é tão somente o real mesmo. Existiam os judeus exemplos e os que não eram exemplos, segundo suposto julgamento dos próprios membros crentes no Deus

²⁰ SARTRE, Jean-Paul. A questão judaica. São Paulo: Editora Ática, 1995, p. 40-41.

de Abraão. Os que, de fato, seguiam as normas do cânone e os que pouco observavam tais preceitos. O entrave entre eles e os cristãos na cena pública do Estado permanecia independente se estavam sendo cumpridores dos deveres rituais da religião ou se mantinham vínculo com sinagogas.

Dando continuidade ao destaque de partes importantes do texto para apreciação e análise, temos que

O mérito de que a causa dos judeus se tornou popular não cabe àqueles que a defendem. A única explicação é que o público suspeita da relação que existe entre a emancipação dos judeus e a evolução do conjunto de nossa situação²¹ (BAUER, 2009, p. 3-4).

O assunto levantado e tratado por Bauer era então um tema popular na Alemanha daqueles anos. No entanto, essa popularidade não dizia respeito aos defensores da causa judaica. Mas sim ao fato de o grande público suspeitar da relação entre emancipação política dos judeus e evolução do conjunto da situação. Podemos nesse ponto nos interrogarmos: de que conjunto de situação Bauer fala? Da situação política em geral da época? De liberdade, de direitos do homem, de emancipação (que são as palavras que inauguram o escrito)? Talvez seja disso que ele fala quando se refere à totalidade da situação, dos temas em geral, de maneira generalizada mesmo. E pela primeira vez, após indiretamente falar de emancipação para os judeus, fala explicitamente de emancipação dos judeus. Havia, então, esse clamor que tudo indica que fosse uma pauta, uma agenda popular, sobretudo na comunidade judaica, não, certamente de todos os membros confessos inseridos no judaísmo nesse dado contexto, mas da ala progressista, dos abertos a mudanças, a transformações.

Na sequência, Bauer constata:

Essa é a origem da estranha posição em que se colocaram os defensores da emancipação dos judeus: lutam contra os privilégios e, ao mesmo tempo, conferem ao judaísmo o privilégio de ser inalterável, inviolável e dispensar justificação. Eles lutam pelos judeus com as melhores intenções, mas carecem de verdadeiro entusiasmo: eles tratam a causa dos judeus como uma causa alheia. Eles tomaram partido pelo progresso, pelo avanço da humanidade, mas excluíram os judeus de seu partido. Eles exigem que os cristãos e o Estado cristão abandonem os preconceitos que não são apenas caros ao coração, mas

²¹ El mérito de que la causa de los judíos se haya hecho popular no recae en quienes la defienden. La única explicación es que el público barrunta la relación que existe entre a emancipación de los judíos y la evolución del conjunto de nuestra situación.

que estão no fundo do coração e do ser; mas não exigem isso dos judeus. Não atacam o judaísmo²² (BAUER, 2009, p. 4)

Aqui, parece que o que ele quer é criticar a religião, a estrutura da religião judaica mesma ao falar da inalterabilidade do judaísmo, o que obviamente não interessaria a Marx e à sua crítica. Se existe um judaísmo conservador, ortodoxo, em que apenas os que nascem de pais judeus, em famílias judias, podem professar e seguir a religião, que surpreendentemente não reconhece os judeus convertidos, que se autodenominam a partir da conversão enquanto tal, se ao longo dos milênios, a religião sofreu transformações em seus ritos, símbolos, crenças em geral, escrituras, tudo isso pouco ou nada interessa à crítica marxiana, pois uma vez que existe uma fé, uma religião, seu domínio, seu espaço, seu lugar, deve ser o âmbito da vida privada, particular, individual e não pública, coletiva, social. Mas uma vez que pautas políticas são defendidas por religiosos que colocam sua religião como vítima, ou como condição do sistema político, ou como um elemento que permeia o social, eis o levantamento do problema e o foco da crítica.

Outra relevância do trecho destacado é a constatação de que o tratamento dado a questão era como sendo uma causa estrangeira, um problema não dos nascidos naquela terra, ou nela naturalizados, crescidos, vividos. Ou seja: a problemática vivenciada pelos judeus era compreendida pelos defensores da emancipação como algo alheio àquele povo e território. Se os que defendiam, os que se colocavam ao lado, como auxílio, como apoio, como debatedores da questão, como formadores de opinião, enxergavam a pauta dessa forma, como um estrangeirismo, os que a ela eram contrários deveriam ter igual ou até pior concepção.

Os judeus pediam, clamavam por emancipação política: desejavam possuir em sociedade os mesmos privilégios, que segundo os próprios, eram obtidos pelos cristãos no Estado cristão. No entanto, podiam os cristãos ser cristãos e os judeus judaicos nesse Estado cristão, daí a queixa judaica de que o Estado preteria os seus, os da sua fé, e não os outros, eles mesmos, de outra fé. O debate não concebia que ambos, judeus e cristãos, eram vítimas oprimidas do mesmo Estado, que ora defendia e protegia uns, ora negligenciava outros.

²² Ese es el origen de la extraña posición en que se han colocado los defensores de la emancipación de los judíos: luchan contra los privilegios y, al mismo tiempo, confieren al judaísmo, el privilegio de ser inalterable, inviolable y de prescindir de justificación. Luchan en favor de los judíos con las mejores intenciones pero carecen del verdadero entusiasmo: tratan la causa de los judíos como una causa ajena. Han tomado partido por el progreso, por el avance de la humanidad, pero excluyen a los judíos de su partido. Exigen a los cristianos y al Estado cristiano que abandonen los prejuicios que no solamente son caros a su corazón, sino que están en el fondo de su corazón y de su ser; pero no lo exigen de los judíos. No atacan al judaísmo.

Havéis falado das injustiças dos Estados cristãos, mas ainda não perguntou se essas injustiças e esses rigores tinham seu fundamento na natureza de suas constituições. Se a atitude do Estado cristão em relação aos judeus se baseia em sua essência, a emancipação dos judeus só é possível sob a condição de uma mudança completa dessa essência – se os próprios judeus abandonarem sua essência e na medida em que o fizerem – isso quer dizer que a questão judaica é apenas uma parte da grande questão universal que nosso tempo está empenhado a resolver²³ (BAUER, 2009, p. 5).

Diante do impasse vivenciado pelos cidadãos da época, o debate público e intelectual acerca do tema entendia a questão, por vezes, de forma errônea, pensando que os judeus deveriam abandonar sua religião para alcançar os direitos, os benefícios que os cristãos já tinham alcançado pelo fato de serem cristãos. Parece que não compreendiam que para além de religiosos, eles, ambos e os outros, os de outras possíveis religiões existentes e professadas, ou os sem religião, eram cidadãos. A idealização de cidadão também será criticada por Marx na sua questão judaica. Além de não haver a mínima compreensibilidade da situação deles enquanto cidadãos, havia a abstração do ideário de cidadão. Não entendiam que pelo fato de serem cidadãos, mereciam garantias, direitos, benefícios a serem efetivados pelo Estado, se esse Estado se configurasse como doador do que deveria doar, independentemente de qual religião seus cidadãos seguissem. Cristãos, judeus, católicos, protestantes, muçulmanos, hinduístas, ateus, indiferentes ao fenômeno religioso, todos, pelo fato de pertencerem a dada sociedade e estarem conseqüentemente subordinados a uma forma de Estado, deveriam ser atendidos, assistidos, assegurados em suas necessidades.

Dando continuidade à sua argumentação, Bauer propõe uma formulação correta da questão. Pergunta-se por qual motivo os judeus sofrem. Pela sua lei? Pelos seus costumes? Pela sua nacionalidade? Se sofrem por algum desses motivos, o sofrimento foi provocado por eles mesmos, uma vez que o apego a lei, aos costumes, a língua e a nacionalidade são essências constitutivas do caráter e da personalidade deles. Bauer considera que a opressão sofrida pelos judeus advém do fato de antes eles já terem oprimido, indo marchando contra a história.

A posição dos judeus na sociedade burguesa é uma posição de povo. Eles se consideram, nessa sociedade, sendo um povo destacado dos demais povos. E por isso mesmo, como consequência dessa auto-concepção, são povos fora dos interesses dos povos, erguendo

²³ Habéis hablado de las injusticias de los Estados cristianos, pero aún no habéis inquirido si esas injusticias y esos rigores tenían su fundamento en la naturaleza de sus constituciones. Si la actitud del Estado cristiano hacia los judíos tiene como fundamento su esencia, la emancipación de los judíos sólo es posible bajo la condición de un cambio total de esta esencia – en el caso de que los propios judíos abandonen su esencia y en la medida en que lo hagan –, es decir que la cuestión judía no es más que una parte de la gran cuestión universal que nuestro tiempo se empeña en resolver.

bandeiras muito próprias e específicas de seus interesses enquanto povo. Há aqui, quase um esforço declarado de Bauer de denominá-los como o povo eleito, escolhido de Deus, o povo com o qual Deus selou uma aliança e confiou aos cuidados de Abraão e de Moisés. Depois, com aparente ironia, Bauer intitula uma parte de *A engenhosidade dos judeus*, na qual defende o legado cristão na construção civilizacional da Europa, tendo os judeus ao longo da história pouco ou nenhum engenho nisso. O engenho deles parece ter sido a ocultação de colaborações que poderiam ter feito. Templos, estátuas, obras de arte, conhecimentos, tudo isso fora produção cristã, produto do legado do cristianismo para a humanidade, para a sociedade, seja esta cristã, ou não, ou tenha esta se transformado em laica. Os judeus ocuparam na sociedade civil burguesa os bastidores, a cena oculta, e então se rebelavam contra os cristãos, contra o Estado cristão, contra os ditos privilégios cristãos. Ocuparam o assento de telespectadores do espetáculo de erguida da civilização, ainda que essa cena, esse palco, seja de certa forma um campo elitista, que provavelmente excluiu contribuições outras memoráveis, de não-crentes, de anônimos.

Os judeus, o povo destacado, distinto dos demais povos, viviam uma vida sob opressão: “Tendo em vista a opressão sob a qual os judeus viveram, responde-se, não havia, conseqüentemente, outra possibilidade senão afogar neles os sentimentos mais nobres?”²⁴ (BAUER, 2009, p. 15). Parece que não bastaria para a resolução da problemática da questão judaica, o simples depósito de bons sentimentos dos demais povos, dos quais eles se achavam superiormente destacados. Os judeus pareciam incorrer no perigo de se autodeterminarem enquanto vítimas da sociedade, mas, contraditoriamente, consideravam-se superiores à sociedade. Achavam-se superiores, membros de uma espécie de casta, mas se diziam inferiores aos diferentes religiosamente deles. Entre eles, eram iguais, embora existissem diferenças, como há entre os que nascem judeus e os que se convertem por opção pessoal ao judaísmo, como há entre os ortodoxos e os progressistas, como há entre as diversificadas vertentes de judaísmos existentes em todo o mundo.

Eles criaram a auto-concepção de superioridade em relação aos cristãos e em relação aos demais, mas também criaram o pensamento de inferioridade em relação aos cristãos e podemos dizer, em relação aos demais cidadãos, os quais acreditavam ser detentores de privilégios, de direitos por parte do Estado.

Acontece que eles não foram os únicos a sofrerem opressão. Também os cristãos foram oprimidos.

²⁴ ¿Teniendo en vista la opresión bajo la que han vivido los judíos, se responde, ¿no había, en consecuencia, otra posibilidad que ahogar en ellos los sentimientos más nobles?

A opressão sob a qual os judeus viviam dentro do mundo cristão, ou admitir em parte algumas das censuras dirigidas ao caráter, costumes ou situação dos judeus. Com isso, só tornam essa opressão ainda mais odiosa, ao passo que afirmam ser ela a única responsável por esses costumes e pela situação degradante do judaísmo²⁵ (BAUER, 2009, p. 6).

Os judeus eram, então, incapazes de lidar com a opressão que vigorava sobre eles, mas não só sobre eles, sobre os cristãos também, embora o conflito tenha se passado num Estado cristão. A contradição judaica ganha mais força com nossa constatação de que por um lado eles se consideravam exclusivos e únicos e, por outro lado, perseguidos e oprimidos pelo Estado.

De acordo com sua representação fundamental, eles queriam ser absolutamente o povo, o povo único, isto é, o povo junto com o qual os outros povos não tinham o direito de ser povo. Todos outros povos, em comparação com este, não eram realmente um povo; como o povo escolhido, eles eram o único povo verdadeiro, o povo que deveria ser tudo e dominar o mundo²⁶ (BAUER, 2009, p. 16).

Essa ideia judaica de povo único tem possivelmente sua raiz no desacordo de crença em relação aos cristãos. Mais antigos cronologicamente, não floresceram como o cristianismo floresceu e como tomou conta de quase todo o mundo, com as artes, com a ciência, com a cultura em geral. “A religião cristã é a superação do judaísmo; portanto, também da exclusividade judaica”²⁷ (BAUER, 2009, p. 19). Com os cristãos, a exclusividade de uma religião monoteísta e abraâmica foi quebrada. Consequentemente, a exclusividade de um povo que descendia de Abraão também foi quebrada.

Mas por que o cristianismo seria uma superação do judaísmo? A afirmativa baueriana pode ser entendida como uma tentativa de colocar os cristãos como superiores aos judeus, como mais modernos, como colaboradores e construtores de certos benefícios culturais,

²⁵ La opresión bajo la que vivieron los judíos dentro del mundo cristiano, o que admitan en parte algunos de los reproches dirigidos al carácter, las costumbres o la situación de los judíos. Con esto no hacen más que volver aún más odiosa esta opresión, mientras pretenden que es la única responsable de esas costumbres y de la situación degradada del judaísmo.

²⁶ Según su representación fundamental querían ser absolutamente el pueblo, el pueblo único, es decir el pueblo junto al cual los otros pueblos no tenían el derecho de ser un pueblo. Todo otro pueblo, en comparación con éste, no era realmente un pueblo; como pueblo elegido ellos eran el único pueblo verdadero, el pueblo que debía ser todo y apoderarse del mundo.

²⁷ La religión cristiana es la superación del judaísmo; por lo tanto, también de la exclusividad judía.

artísticos, legislativos para o legado do Ocidente. Entretanto, em termos de possibilidade de cegueira religiosa, as duas vertentes se situam em pé de igualdade. Não há superioridade de uma em relação à inferioridade da outra.

Faz bem esclarecermos que o impasse vai além da religião, da religiosidade de cada um, da fé cristã, judaica, ou de ambos, e alcança o judeu e o cristão enquanto membros da sociedade. No caso dos judeus, como manifestantes pelos seus direitos, pelo reconhecimento de sua cidadania.

Nesse sentido, enquanto fiéis de religiões diferentes, opostas, que reclamam cada uma para si a verdade e a autenticidade de seus credos, é possível, com Bauer, afirmar a existência de um ódio mútuo entre judeus e cristãos: “Do lado cristão ou do judeu se tem observado ‘que há alguns judeus e alguns cristãos que se odeiam mutuamente, não por culpa de sua religião, mas por incompreensão de sua religião’”²⁸ (BAUER, 2009, p. 20). Esse entendimento de ódio provindo de ambas as partes, corrobora a ideia de povo único e exclusivo concebida pelos judeus para eles próprios e a ideia de povo vencedor, combatente presente no cristianismo. Para além da diferenciação de fé, teológica, há, sobretudo uma diversidade social dessas religiões.

O afastamento dos judeus do restante dos povos, dos demais povos do mundo, era tido como uma razão pelos que defendiam a causa da emancipação, quitando assim para com eles os direitos humanos e políticos, a sua cidadania. Mas a religião judaica era o que impelia os judeus a terem uma vida separada dos demais, até mesmo da colaboração com a construção da civilização? Se sim, se realmente era a religião a que impunha tal obrigação, então era a religião a responsável pela constituição da essência: “Sua essência não o faz homem, mas judeu, do mesmo modo como a essência que anima aos outros tampouco os faz homens, mas cristãos ou muçulmanos”²⁹ (BAUER, 2009, p. 21).

A essência das religiões, obrigava, assim, os homens a adotarem determinados comportamentos que subordinavam sua humanidade com o foco no religioso. Os homens eram, então, adequados à essência das religiões. Porém, se se adequam inteiramente à essa essência, esquecem-se da sua própria, ou seja, da essência primeira, a humana, a de homens enquanto tais, a de simples seres humanos sem a implicação das religiões. Para Bauer, somente como homens judeus e homens cristãos podem se relacionar mutuamente. A essência particular, isto

²⁸ Del lado cristiano o del judío se ha observado ‘que hay algunos judíos y algunos cristianos que se odian mutuamente, no por culpa de su religión, sino por incompreensión de su religión’.

²⁹ Su esencia no lo hace hombre sino judío, del mismo modo como la esencia que anima a los otros no los hace tampoco hombres, sino cristianos o mahometanos.

é, religiosa, não auxilia no processo de relacionamento que precisa ser estabelecido para o enfretamento do impasse. Daí a necessidade de superação da essência particular para o alcance da essência geral, verdadeira essência dos homens. As religiões, suas essências, funcionavam como uma pele na qual os homens se travestiam e apoiavam suas falas, suas ações, suas decisões, ou seja, em sua religiosidade e não em sua humanidade.

“Através dessa separação, afirma que a essência particular que faz dele um judeu é sua verdadeira essência, sua essência superior, diante da qual deve se apagar sua essência de homem”³⁰ (BAUER, 2009, p. 22). Percebemos um combate de essências: essência humana, que é a primeira, fundamental, e essência religiosa, que é adquirida ao longo da vida. Entretanto, a segunda essência, a posterior, toma o lugar da primeira e domina, quando o homem não faz um bom discernimento e não vive a religiosidade como deveria viver, desconhecendo o lugar próprio da religião, que é o privado. Aqui, observamos que Marx se aproximará de Bauer em sua crítica. Marx afirma que é preciso superar a relação religiosa entre os homens e alcançar uma relação humana (MARX, 2010c, p. 34). A roupa religiosa vestida, teria de ser tirada para que sem roupa, sem pele, sem travestimento, houvesse o estabelecimento de relacionamentos puramente humanos. Sem a capa religiosa permaneceriam, com efeito, o que os homens eram realmente e religiosamente, o que a religião havia feito deles.

Bauer coloca a pergunta: “Podem os judeus passar a ser cidadãos de um Estado? Não se pode privá-los dos direitos do cidadão?”³¹ (BAUER, 2009, p. 22). Se eles se consideravam um povo acima dos outros, um povo principal, eleito, escolhido, como queriam o que os outros povos, na visão deles, tinham, gozavam?

A questão consiste muito mais em saber se, no Estado cristão como tal, há direitos universais e não somente privilégios particulares, quer dizer, mais ou menos prerrogativas de direitos particulares, que somente constituem um direito para um indivíduo e não para outro, sem que por isso seja uma injustiça, pois o outro, por sua vez, tem direitos particulares que faltam ao primeiro³² (BAUER, 2009, p. 22).

³⁰ A través de esta separación, afirma que la esencia particular que hace de él un judío es su verdadera esencia, su esencia superior, ante la que debe borrarse su esencia de hombre.

³¹ ¿Pueden los judíos convertirse en ciudadanos de un Estado? No se les puede privar de derechos ciudadanos?

³² La cuestión consiste mucho más en saber si, en el Estado cristiano como tal, hay derechos universales y no solamente privilegios particulares, es decir una suma más o menos grande de prerrogativas, esto es, de derechos particulares, que solamente constituyen un derecho para un individuo y no para otro, sin por ello ser una injusticia, pues el otro, a su vez, tiene derechos particulares de que el primero carece.

O relacionamento entre judaísmo e cristianismo ganha nova cara quando, de acordo com Bauer, o cristianismo passa a ser concebido como produto do judaísmo. Se, previamente, ele já havia afirmado que o cristianismo é a superação do judaísmo, agora os seguidores de Cristo aparecem enquanto produto, resultado do povo antigo. Essas duas religiões estavam presentes na sociedade da época, protagonizando a relação conflitante dos clamores judaicos contra os cristãos e contra o Estado que os privilegiava. Entretanto, o orgulho, o pecado judeu, não permitia que eles se considerassem um povo como os demais, porque não dizer, como os cristãos, e, ao mesmo tempo reivindicavam o que os demais povos tinham, já possuíam. Como, então, queriam os judeus a efetivação de seus direitos, se se achavam uma classe superior, privilegiada, distante dos demais povos, das demais religiões, em suma, dos demais seres humanos não judeus?

Estariam os judeus preparados para uma socialização dos direitos? Uma vez que se consideram, por assim dizer, de uma casta além das outras, pelo fato de serem o que são, ou seja, judeus, seguidores do credo judaico, descendentes de Abraão, pioneiramente eleitos, escolhidos pelo Deus que estabeleceu com eles uma aliança, os direitos dados aos demais cidadãos, incluídos aqui os cristãos, podem ser simplesmente conferidos também a eles?

Orgulhavam-se de ser o que eram, isto é, de suas essências terem sido forjadas na religiosidade e assim serem essencialmente judeus, travando assim um embate interno de suas personalidades, dado que primeiramente eram humanos, sendo a essência humana a fundamental e só depois, adeptos da religião, mas ao mesmo tempo não sentiam orgulho de não possuírem o que alegavam ser direitos, privilégios dos cristãos e outros povos, religiosos ou não.

No Estado cristão, existiam realmente direitos, havia a efetivação deles, ou o que existiam eram privilégios particulares? Os judeus queriam a cidadania no Estado cristão, assim como acreditavam que os cristãos a possuíam, mas eles conheciam nesse Estado cidadãos ou só súditos do poder? Nesse ponto, Bauer se aproxima de Marx quando este afirma que o judeu tem no Estado cristão o privilégio de ser judeu. Mas essencialmente, o Estado, que é cristão, não pode conceder emancipação para os judeus. Nesse caso, nem Estado, nem judeu podem se emancipar (MARX, 2010c, p. 33-34).

Aproximações e distâncias marcam o embate conceitual entre Bauer e Marx. Marx concebeu sua crítica graças, em parte, ao texto de Bauer, portanto, baseou-se no que fora observado e analisado por Bruno, daí algumas semelhanças, e, evidentemente, divergências que com o esforço interpretativo podemos elucidar. As diferenças são justamente o que é proposto

de inovador pelo pensamento marxiano. Marx não se limita a simplesmente comentar o artigo baueriano.

Os críticos, os adversários da possibilidade de emancipação, apontavam a religião como o apoio das virtudes cívicas e sociais, não tinham outro apoio mais forte, mais potente, mais poderoso do que o próprio judaísmo e dessa maneira sua emancipação ficava travada. Bauer levanta o questionamento: “(...) mas qual é essa religião?”³³ (BAUER, 2009, p. 27). A religião seguida e praticada pelos judeus durante a época era a religião da lei mosaica, de Moisés, ou a do Talmude? Em outras palavras, a religião era um judaísmo tradicional, no sentido de tradicionalista mesmo, ou um judaísmo renovado?

A lei mosaica diz respeito aos mandamentos recebidos por Moisés. Por muito tempo, especulou-se que o pentateuco (os cinco primeiros livros da bíblia) teria sido escrito por Moisés. Sua lei e seus ensinamentos seriam tudo o que consta nesses livros que principiam a escritura, também sagrada para os cristãos. Mas essa especulação perdeu força quando se viu que Moisés não poderia ter narrado, não poderia ter escrito a sua própria morte³⁴. No entanto, lei mosaica, com seu cerne justamente no decálogo³⁵, as dez palavras, se traduzirmos o termo grego, nas tábuas da lei, reveladas, segundo a fé, por Deus a Moisés, no monte Sinai. O papel de Moisés foi o de intermediador da revelação divina, isto é, através dele, com a sua mediação, mediante sua disposição, Deus comunicou-se com seu povo, instituindo leis, regramentos de vida para que fossem observados e seguidos.

Já a respeito do Talmude:

Talmude significa estudo. Estudar o Talmude é estudar valores e princípios inerentes ao estudo. É também estudar a arte de estudar. (...) Obra-prima inigualável na memória judaica, os dois milhões e meio de palavras que compõem o Talmude cobrem todos os aspectos do esforço humano: literatura, jurisprudência, medicina, geometria, geografia, parábolas, fábulas, problemas relacionados com o indivíduo na sociedade, questões referentes a atitudes para com o estrangeiro, meditações sobre o sentido da vida, análises psicológicas e conflitos culturais (WIESEL, 2006, p. 346-347).

Em outras palavras, a interrogação parece se dirigir ao seguinte ponto: a religião seguida era a religião mais tradicional, ligada ainda às suas raízes fundantes, próxima da

³³ (...) ¿pero cuál es esta religión?

³⁴ BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002, p. 360.

³⁵ BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002, p. 143-144.

tradição, dos primeiros, dos pioneiros, expressa pela lei mosaica, ou era já uma religião avançada, com concepções e interpretações renovadas, manifestadas pelo Talmude, por renovações e transformações? Sobre avanços no judaísmo, podemos destacar a Conferência de Frankfurt, realizada em 1845, um ano após a publicação da *questão judaica*, de Marx, mesmo período do debate intelectual marxiano e baueriano.

A Conferência da Reforma Rabínica de Frankfurt teve lugar em Frankfurt, Alemanha, entre 15 e 18 de julho de 1845. Nesta ocasião pretendia-se analisar o relatório sobre liturgia estabelecida na Conferência prévia em Brunswick como consequência da nova situação política e cultural dos judeus. Dois problemas emergiram em relação ao uso da língua hebraica: primeiro, o hebraico era ininteligível para muitos judeus; segundo, o uso da língua nacional da antiga comunidade de Israel poderia contaminar a afiliação patriótica dos judeus nos países de sua residência. (...) Igualmente, esta comissão foi chamada a reavaliar o lugar do messianismo no livro de orações, uma vez que a liturgia judaica tradicional dava expressão preeminente ao anseio milenar pela vinda do Messias (SORJ; GRIN, 1993, p. 117).

Esse é um exemplo de uma renovação, ou pelo menos, de uma tentativa de renovação do judaísmo antigo, tradicional, milenar, conservador a que se refere Bauer e que encontramos como cronologicamente próximo do momento em que foi pensada, analisada e teorizada a questão judaica de ambos os autores.

3.2 Os judeus entre a lei religiosa e a lei civil

Na continuidade de sua análise da situação dos judeus alemães daquele período e contexto histórico-social, Bauer passa a tratar das leis judaicas. Parece ser importante levantar o tema das leis para que se possa oferecer respostas para as seguintes perguntas: qual a interferência das leis mosaicas, seguidas pelos judeus, na vida deles próprios? Quais as consequências do seguimento dos judeus a essas leis, ou mesmo, de um pretense seguimento judaico-legal estrito?

Tocar nas leis mosaicas, talmúdicas, em suma, judaicas, é quesito fundamental para uma compreensão abrangente da questão mesma do judaísmo situado e condicionado que ora observamos. Por que é quesito fundamental? Porque os judeus diziam seguir e conseqüentemente cumprir uma série de preceitos bíblicos, mosaicos, da tradição religiosa

ritualística. O cumprimento de tais regramentos, a efetivação prática do credo em iniciação de ritos, em exteriorização de símbolos, vestimentas (ainda hoje os homens judeus, por exemplo, usam o quipá sobre a cabeça), coloca-os em patamar social, de fato, diferenciado dos demais membros de uma sociedade.

Mas há aqui uma duplicidade dessa diferenciação que cabe explicar. Em primeiro lugar, a diferença do povo judeu em relação aos outros povos, é uma diferença de crença, de fé, de práticas religiosas. Eles fazem, evidentemente, o que os povos que não são judeus não fazem. Em segundo lugar, as leis que eles dizem seguir, cumprir, observar, são leis que funcionam apenas na cabeça dos judeus. “Sua verdadeira vida é a realização de ritos incompreendidos e arbitrários”³⁶ (BAUER, 2009, p. 40).

A ideia judaica de que são um povo único, superior, privilegiado não tem força fora do domínio judaico, que se concebe e se alimenta enquanto tal. A arrogância e a presunção de se acharem assim pode ser entendida quando são o único povo que segue e cumpre leis do “País das Maravilhas”³⁷ (BAUER, 2009, p. 44). Bauer critica duramente as leis dos judeus porque acredita que elas não levam em conta as circunstâncias que podem surgir na vida cotidiana e atual. E porque a lei, ou as leis, não forjará a moralidade interior deles.

“Os judeus são, portanto, na história mundial, o único povo que jamais pode estar de acordo com sua lei, e que só a executou deixando de ser povo, quando perdeu sua independência nacional”³⁸ (BAUER, 2009, p. 43). A execução da lei dos judeus só se efetivou quando estes perderam sua independência nacional. Ou seja, quando não mais eram independentes, possivelmente livres, cidadãos de direitos, aí precisaram praticar sua lei, ou suas leis. Se os judeus queriam ser um povo diferenciado, suas leis faziam com que de fato fossem.

Os judeus esperam, aguardam ansiosos, a vinda, chegada do Messias. Os cristãos anseiam pela volta, segundo sua fé, pela segunda vinda, pelo retorno de Jesus Cristo ao mundo. Essa espera do povo eleito e cumpridor de leis, os tornaria bons cidadãos emancipados, pois estariam sempre na expectativa de que ele poderia vir, assim como os cristãos³⁹, resguardada a diferença dos cristãos estarem num Estado cristão. Pautar toda a vida numa espera, num anseio que não se concretiza, é outro efeito negativo da lei judaica. Esperar o Messias e desprezar o

³⁶ Su verdadera vida es la realización de ritos incomprendidos y arbitrarios.

³⁷ País de las Maravillas.

³⁸ Los judíos son, por lo tanto, en la historia mundial, el único pueblo que jamás pudo ponerse de acuerdo con su ley, y que sólo la ejecutó dejando de ser pueblo, cuando perdió su independencia nacional.

³⁹ Sobre a fé no reinado de Deus, conforme Mateus 25 (BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002, p. 2377-2378).

aqui e agora da realidade é desprezar a participação na sociedade e no Estado e é também dificultar a própria inserção no processo de emancipação cidadã.

No capítulo 3, Bauer passa a enxergar também as limitações, os problemas do cristianismo, tanto que intitula essa parte como *A posição do cristianismo em relação ao judaísmo*. Tendo já posicionado adequadamente o judaísmo, os judeus em sociedade e os problemas daí decorrentes, ele começa agora a criticar também o cristianismo e os cristãos em sociedade.

Bauer afirma que a doutrina ortodoxa havia pregado que o judaísmo era a preparação, o prenúncio do cristianismo, que o cristianismo seria o judaísmo acabado, terminado, melhorado. Os objetivos do judaísmo permaneceriam inalcançados, por exemplo, ainda hoje permanecem no aguardo do Messias, sua vinda ainda é uma expectativa. Outro exemplo de limitação do que se pretendia o judaísmo: o enobrecimento de sua lei, ou leis, em leis internas da moralidade e da convicção pessoal. Em outras palavras, a transformação das leis mosaicas e tradicionais da religião em leis morais e em convicções pessoais, individuais, mas coletivas para os indivíduos seguidores do regramento judaico, não havia se efetivado. Há, então, limitações problemáticas do judaísmo.

Mas também o cristianismo não está isento de problemas inerentes a sua concepção essencial de cristão, sua visão de mundo, sua fé.

Em nome do Evangelho há que abandonar: casa, irmãs, pais, mulher e filhos, para voltar a ganhar tudo centuplicado. Mas a pátria, os pais, os irmãos e irmãs, a mulher e os filhos que se ganha centuplicados, já não são uma pátria terrestre real, não são os irmãos e irmãs reais, os pais reais, os filhos reais, a esposa que se ganha centuplicada já não é a esposa real, mas o que se tem ganhado centuplicado não é mais que a aparência do que se tem perdido e abandonado: seu reflexo celeste⁴⁰ (BAUER, 2009, p. 49).

Bauer se refere a uma passagem bíblica presente no livro de Mateus, capítulo 19, versículo 29. Em diálogo com Pedro, Jesus responde que “todo aquele que por mim deixar casas, irmãos ou irmãs, pai ou mãe, mulher ou filhos, ou campos, receberá cem vezes mais e herdará vida perpétua”⁴¹. Para a fé cristã, o despojamento de coisas mundanas, de convenções sociais, de bens materiais, visando o seguimento de Cristo, é reconhecido como um benefício

⁴⁰ En nombre del Evangelio hay que abandonar: casa, hermanas, padres, mujer y hijos, para volver a ganhar todo centuplicado. Pero la patria, los padres, los Hermanos y Hermanas, la mujer y los hijos a que se gana centuplicados, ya no son una patria terrestre real, no son hermanos y hermanas reales, los padres reales, los hijos reales, la esposa que se gana centuplicada ya no es la esposa real, sino que lo que se ha ganado centuplicado no es más que la apariencia de lo que se ha perdido y abandonado: su reflejo celeste.

⁴¹ BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, p. 2362-2363.

que o crente faz para si. A vida perpétua, seria, conforme os cristãos, a vida eterna, para além da morte material do corpo físico. A alma dos fiéis defuntos, descansaria no reino celestial, reino em que seria recompensada pelos feitos terrenos, pelas abnegações terrenas, pelo despojamento aqui praticado. No entanto, essa recompensa cristã, parece desconhecer as necessidades que o homem tem já no aqui e agora de sua existência físico-mundana. Além desse possível desconhecimento, o ideal cristão de deixar tudo em nome do evangelho, assemelha-se ao aguardar o Messias do ideal judeu. Ambas as posturas podem deslocar os indivíduos de suas realidades mesmas, situando-os em bolhas religiosas, isoladas umas das outras.

A crítica baueriana já apontou duramente o caráter de autodenominação de povo eleito, único, privilegiado, escolhido dos judeus. Reiteramos que esse privilégio pode funcionar apenas na cabeça judaica, uma vez que eles são apartados dos demais povos em relação ao credo de que Deus os elegeu como tal. Povos outros que não creem no Deus deles, estão, portanto, dispensados dessa autoconsideração excludente. Os cristãos não creem no Deus dos judeus, se partimos não do Antigo testamento, mas do Novo. Entretanto, os cristãos, que não estão na bolha judaica, lograram o feito de criação de uma bolha cristã.

Diz Bruno Bauer: “a comunidade cristã, pelo contrário, exclui todo caráter popular, toda particularidade nacional e dirige seu zelo contra todo povo que queira crer em si mesmo”⁴² (BAUER, 2009, p. 49). Se os judeus excluíram os demais povos que não eles próprios de sua comunidade religiosa de povo único, os cristãos não fizeram diferente. Por sua vez, excluem o caráter popular e nacional dos povos e põe seu zelo, seu empenho, em ser contra a todo povo que queira acreditar em si. Novamente, surgem na cena da análise crítica, os véus religiosos. Não mais só o véu judeu, a capa judaica, usada para encobrir os homens como religiosos, não deixando à mostra que são homens, que necessitam estabelecer relações essencialmente humanas, uns com os outros e não exclusiva e primeiramente relações religiosas, que levam em conta em primeiro plano suas religiões. O segundo véu é o véu cristão, disfarçado pelo zelo, pelo cumprimento dos preceitos, pelas crenças, em suma, pela fé, o que vale não é a fé humana na própria humanidade, que é falha, limitada, tem seus problemas, é pecadora, participa da natureza, do mundo natural, biológico, não é só espírito, mas é corporeidade, fisicalidade.

O “homem maravilhoso”, chamado por Bauer, está condenado pelos cristãos a não se ater a si mesmo. Seus direitos e conseqüentemente os direitos da humanidade não ficam garantidos, pois não se concebe o homem limitado materialmente, o homem necessitado, o

⁴² la comunidad cristiana, por el contrario, excluye todo carácter popular, toda particularidad nacional y dirige su celo contra todo povo que quisiera creer en sí mismo.

sujeito de necessidades, mas simplesmente o homem maravilhoso, um ideal de sujeito humano, despojado de humanidade, que habita na privilegiada bolha cristã.

Na sequência, aspectos intrínsecos das duas religiões são tomados a fim de que seja analiticamente feita uma crítica das limitações, dos problemas que essas tradições religiosas trazem consigo. Segundo Bauer, para os cristãos, o homem tem sua natureza maculada e impura e assim vive. Para ser purificado e o tanto quanto possível limpo, existe o batismo, rito de iniciação de fiéis no cristianismo, seja evangélico, seja católico. Os judeus fazem distinção de alimentos, puros e impuros e concebem que todos advém de uma origem comum. Já os cristãos não fazem distinção alimentícia, ou dizem não fazer, quando se trata de alimentos reais, materiais, físicos, nutritivos para a matéria corporal. Mas instituem a distinção ao defenderem um alimento santo e maravilhoso, manifestado na comunhão, a eucaristia, conforme a fé, o corpo de Cristo.

Esses aspectos característicos das tradições religiosas reforçam a ideia de que ambos aqui retratados, sejam povos, sejam religiões, em suma, povos religiosos, possuem em sua cadeia de crenças, elementos que fazem com que habitem em bolhas, apartadas, independentes, num primeiro momento, mas que inevitavelmente, se assopradas, ou se surgidas num mesmo espaço, certamente num segundo momento se chocarão, entrarão em contato uma com outra, colidindo, uma talvez invadindo o domínio, a esfera da outra.

Para corroborar sua defesa, Bruno põe o que ele chama de preocupação cristã na cena da discussão. Ele evoca a culpa cristã e afirma que definitivamente os cristãos vivem em uma natureza impura, a natureza humana, desprovida de véus, de capas religiosas. Esse estado natural humano, em que o ser humano é simplesmente ser humano, sem acréscimos religiosos, e no qual se relaciona com os outros seres humanos justamente como ser humano, é na visão de Bauer, para os cristãos, corrompido pelo pecado, pela culpa, pela sempre possível condenação e pela sempre possível recompensa que pode ser adquirida se aderirem ao estado de homem maravilhoso. Essa preocupação dos seguidores de Cristo vai na direção de afirmar se existe pureza ou impureza nos homens, nas coisas, nos acontecimentos, nas ações. Se há pureza, são escolhidos, eleitos, assim como os judeus. Se há o inverso, a impureza, são recusados, renegados, não escolhidos, não eleitos.

Para encerrar o capítulo, Bauer faz uma valiosa afirmação: “A única relação exata em que os judeus e cristãos podem se manter, uns contra os outros, é em consequência a de

mútua exclusão”⁴³ (BAUER, 2009, p. 56). Um povo exclui o outro, um povo oprime o outro e ambos se excluem e oprimem. Seus elementos religiosos, suas concepções tradicionais religiosas, que são visões de mundo, cosmovisões, funcionam como excludentes de uns contra outros.

A relação a ser estabelecida entre ambos os povos, uma vez que não são simplesmente povos, populações de determinado território no dado tempo histórico, mas povos religiosos, com suas capas e véus das religiões, será uma relação conflituosa, tensa. Sempre, o contato judeus-cristãos ou cristãos-judeus será um contato de tensão. Isso porque ambos se enxergam como privilegiados, como detentores de direitos próprios, já que seguem um regramento estrito muito particular da conjuntura de credos a que dedicam suas vidas.

No capítulo 4 do texto, Bauer procura posicionar os judeus no Estado cristão. A pergunta central passa a ser: qual o lugar, qual a posição ocupada pelo povo de Israel num Estado confessional e declaradamente cristão? Suas convicções eram outras, sua lei, suas leis, outras, a própria forma como se autoconcebiam, como enxergavam suas essências era outra que não a oficializada. Como é então que esse povo diferente estaria situado num Estado, num governo, numa política que não era a que os favorecia, que não os legitimava? Bruno diz que o Estado cristão é expressão do que o judeu quis possuir, enquanto durou sua teocracia. Seria um sistema político-governamental no qual o judeu estaria satisfeito. O governante, representante de Deus, governaria para os eleitos, para os escolhidos. Estado e religião se embrincariam numa simbiose, sendo inseparáveis.

Como seria vivenciado pelos judeus o elemento importante da lei, tratado já anteriormente por Bauer, no campo minado cristão? Certamente, o regramento legal, estabelecido civilmente, teria inferência na essência pura e única dos judeus. E atingiria sua lei, suas leis próprias, particulares, individuais, mas coletivas, praticadas individualmente, mas dentro do campo próprio do judaísmo legal, sendo observadas e cumpridas na coletividade do povo, formando assim uma multidão com sua lei, suas leis e com as leis próprias do Estado, leis paralelas. Talvez poderíamos afirmar que o Estado cristão seria para eles, um Estado paralelo. Em que sentido? No sentido de que viviam no Estado cristão, oficializado e legitimado pelo cristianismo, tendo em seu seio, o privilégio dos súditos cristãos atendido, mas em suas casas, em suas famílias, em suas sinagogas, em suas cosmovisões o que existia seria tão somente sua religião que moldaria suas essências, suas personalidades, suas consciências, seus modos de ser, suas ações e procedimentos em sociedade. Saberiam da existência real de um governo

⁴³ La única relación exacta en que los judíos y cristianos pueden mantenerse, los unos com relación a los otros es en consecuencia de la mutua exclusión.

predominantemente cristão, com leis e privilégios, segundo eles, cristãos. Mas acreditariam mais e colocariam a expectativa de toda a vida no governo da vinda do Messias, ao mesmo tempo em que buscavam ser reconhecidos nesse Estado.

Se, de acordo com Bauer, o Estado cristão protege os privilégios e o judeu considera sua essência, a essência religiosa, como um privilégio, a condição do judeu no Estado cristão seria a de privilegiado. Marx defenderá que nem cristão, nem judeu têm privilégios no Estado cristão, e, em suma, no Estado. Mas a demanda, a pauta judaica, era a de emancipação, era isso o que eles exigiam dentro do Estado e encontravam entre os cristãos certo apoio para sua causa. No entanto, o judeu mesmo, em seu caráter, em sua essência, colaborava para a impossibilidade da verdadeira emancipação. O esclarecimento baueriano de que a solução de emancipação não seria a conversão dos judeus em cristãos elucida que também o cristianismo era problemático. De que adiantaria? Seriam novamente privilegiados, ainda que não conscientemente dominados, mas privilegiados.

“Não somente os judeus, mas também nós queremos ser emancipados”⁴⁴ (BAUER, 2009, p. 62-63). O que Bauer quer dizer com essa frase? Certamente ele não está aderindo ao partido dos cristãos. Parece mais que enquanto intelectual, ele está se colocando como analista, como comentarista, como pensador sobre o fato, sobre a grande temática que vigorava nos debates do momento. Mais adiante, quando aparece a locução “pueblo verdadero”, podemos a partir dele entender melhor. O pueblo verdadero seria não mais o povo único, singular, escolhido, eleito. Seria não mais o povo habitante da quimera judaica, ou, por que não dizer, da quimera cristã, de nacionalidades outras que não as deste mundo? Povo verdadeiro seriam cidadãos, povos de direitos, que superariam diferenças históricas, étnicas, religiosas e se colocariam como seres humanos iguais, num mesmo plano, o plano dos povos verdadeiros.

No sexto capítulo, em que trata dos judeus franceses em relação à religião da maioria dos franceses, um caso, portanto, exemplar, como veremos adiante, Bauer começa expondo a natureza da teoria, segundo sua perspectiva. Para ele, a teoria é uma fecundidade de crueldades, no sentido de ser, por exemplo, um ventre de onde sempre são paridos problemas, complicações, conflitos, ainda que dentro do campo conceitual, continuam sendo problemas, complexidades. Ela tem o papel exatamente de formar, de constituir conflitos, partindo sempre de dificuldades. No mesmo parágrafo, ele contrapõe teoria e vida, colocando as duas em confronto. O papel da vida é de conciliar os conflitos impostos pela cruel teoria e curar as feridas por ela abertas.

⁴⁴ No solamente los judíos, sino también nosotros queremos ser emancipados.

Essas afirmações parecem funcionar como justificativas do que foi até então, na obra, defendido, analisado, criticado, exposto, elucidado. O presente conceito de vida, desdobra-se em vida comum e vida corrente. O que ele chama de vida comum parece ser a factualidade, os acontecimentos, o que ocorre, portanto, podemos pensar que o senso comum está aqui incluso. Ele o ele denomina por vida corrente é aparentemente a situação humana atrelada às leis civis e religiosas. Postulamos isso, porque corrente nos leva a ideia de fluxo. Se concebemos a vida num fluxo, pensamos a vida junto de outras coisas, como um objeto, um corpo, que desce o fluxo de um rio, para exemplificar. Junto daquilo que desce no rio, estão outras coisas, como galhos, peixes, pedras. O fluxo é esse conjunto de coisas. Daí a formulação de uma teoria inerente da vida corrente: são justamente os regramentos legislativos, civis e canônicos, que ela toma para si como verdades. A teoria seria a realidade, os fatos, as ocorrências, os eventos pensados, refletidos e conseqüentemente elaborados teoricamente, ou seja, teorizados.

Bauer trata da França, porque, na visão dele, ela servia de exemplo de local, de país, onde os judeus tinham uma vida livre. No entanto, eles revogavam essa liberdade na lei e a declaravam como mera aparência. Os judeus franceses estariam livres na França. Mas suas próprias leis invalidavam suas vivências de liberdade. Em outras palavras, eles não eram livres.

O Estado francês, estava, pelo menos no domínio teórico, legislativo e pós-revolucionário, livre da Igreja. A separação de Igreja e Estado, Estado e Igreja, resultaria no início processual da laicização, ou da secularização. Um Estado que é livre da ou das religiões, que não é confessional, acolhe em seu seio, no seu cerne, em que existem as instituições oficiais, na vida político-institucional, todos sem distinção, daí que “os judeus franceses são cidadãos perfeitamente livres e, por exemplo, passaram a ser aptos para representar seus concidadãos sem distinção de religião no parlamento”⁴⁵ (BAUER, 2009, p. 66).

Porém, o judeu “quando vai no dia de sábado para a Câmara de deputados e toma parte nos debates públicos”⁴⁶ (BAUER, 2009, p. 67), deveria deixar de ser judeu, abandonar seu judaísmo, tirar da cabeça com a *quipá* a ideia de que é membro de um povo diferenciado, privilegiado, eleito por Deus e conduzido por homens ilustres ao longo da história da aliança de Deus com o povo do qual faz parte. O dia de sábado, o *shabat*, é sagrado para os judeus e remonta à tradição do Gêneses de descanso divino na pós-criação do mundo. Os cristãos,

⁴⁵ los judíos franceses son ciudadanos perfectamente libres y, por ejemplo, han pasado a ser aptos para representar a sus conciudadanos sin distinción de religión en el parlamento.

⁴⁶ cuando concurre el día del sábado a la Cámara de diputados y toma parte en debates públicos.

guardam, observam e descansam no domingo, fazendo memória, conforme creem, ao dia da ressurreição de Cristo.

Diante de supostos privilégios vivenciados em funções, em cargos públicos, no interior do Estado, no âmago do que é coisa pública, e assim sendo, de todos, os “deveres religiosos, isso deveria ser deixado para eles como um assunto puramente privado”⁴⁷ (BAUER, 2009, p. 67). Na continuidade, Bauer cita o tema que vigorava na Câmara em dezembro de 1840, que era sobre a regulamentação do tempo de trabalho de meninos nas fábricas. Havia a proposta de que os meninos menores de dezesseis anos trabalhassem por seis dias na semana. Esse exemplo de debate político serve de gancho para Bauer tratar dos feriados e dias de descanso. Fala do domingo: “Por que escolher o domingo e os dias feriados do culto católico? Não é melhor se remeter a liberdade de todos para fixar o dia de descanso?”⁴⁸. E fala do sábado: “(...) Por que obrigar ao patrão de uma fábrica a fechar sua oficina no domingo, se seu dia de festa é o sábado?”⁴⁹ (BAUER, 2009, p. 67-68).

Mesmo na França emancipada religiosamente, o embate religioso permanecia forte e acirrado. Mais precisamente o debate acerca daquilo que era religioso ou que tinha a ver com as religiões e descambava no âmbito público, civil, social, configurava-se como acalorado. A polêmica específica de feriados, de dias para descanso, dentro da polêmica-mor, que é a questão judaica, diz respeito, em suma ao atendimento de privilégios de cidadãos ditos livres. Se os feriados fossem oficializados aos sábados, os judeus estariam contemplados, poderiam assim resguardar seu dia santo. Imaginamos como se comportaria um deputado judeu que fosse convocado para uma sessão ordinária, ou mesmo extraordinária em pleno sábado. Como procederia? Ele teria a liberdade para o comparecimento e para o exercício de sua cidadania, de seu direito político, no caso, expressado na representatividade de judeus, mas não só, de cristãos também? Se o dia escolhido fosse domingo, os cristãos, por sua vez, seriam os atendidos, podendo desse modo cumprir o preceito dominical sagrado. Supomos que uma sessão obrigatória na Câmara ocorresse em um dia de domingo, no horário da missa. Como ficariam os deputados cristãos? Deixariam o cumprimento do preceito de domingo, faltariam à missa, incorrendo em pecado, para exercer seu ofício político-cidadão, que englobaria o ulterior beneficiamento não apenas de cristãos, mas de judeus também? Quem não professasse nenhuma dessas duas, teria que, por influência de uma delas, feriar sem que tivesse propriamente optado

⁴⁷ deberes religiosos, esto debería dejárseles como un asunto puramente privado.

⁴⁸ ¿Por qué elegir el domingo y los días feriados del culto católico? No es mejor remitirse a la libertad de todos para fijar el día de descanso?

⁴⁹ ¿Por qué, por lo tanto, obligar al patrón de una fábrica a cerrar su taller el domingo, se seu día de fiesta es el sábado?

por aquele dia ou devido uma influência além dele próprio, que impôs a data para seu recesso de trabalho, de estudo etc. A programação cotidiana da coletividade, das pessoas formadores da sociedade, seria fortemente afetada e demarcada a depender da escolha do dia do ou dos feriados, tendo peso na decisão final a influência religiosa.

Se partissem do pressuposto de que a maioria deveria prevalecer, de que se a maioria da população da sociedade é de uma dada religião, então sendo maioria, o dia para observação e cumprimento do descanso deve ser o dia no qual a maioria descansa naturalmente devido à sua religião. Assim sendo, a maioria populacional não será prejudicada, afetada, não terá prejuízos financeiros. Se fosse atendido o dia da minoria, da minoria religiosa, então uma minoria seria atendida, e a maioria seria prejudicada em seus negócios, em seus trabalhos, em suas economias. O deflagra do impasse é bem constatado no trecho supracitado.

Esses são exemplos pontuais, bastante práticos, cotidianos, diários, vivenciados e experimentados pelos indivíduos em sociedade. Se a sociedade é fortalecida e favorecida por um Estado que adota uma religião em especial, que adere a uma religião especificamente, então, a sociedade terá a cara, as feições da religião que prevalece com o apoio, com o auxílio, com a fundamentação estatal. Características religiosas, com seus problemas e limitações, sairão dos altares, dos púlpitos e invadirão os gabinetes de governos. A vivência das religiões, a fé, a crença, que deveriam ser, estar e permanecer na vida privada de cada indivíduo crente, de cada fiel, adentra a vida pública, as discussões públicas, em suma, a política e passa a pautar, portanto, os debates públicos e políticos.

Na parte dedicada ao *Judaísmo ilusorio*, aparece o argumento de que o aguardo do Messias, em sua vinda gloriosa, não poderia ser um impedimento para os judeus se converterem em bons cidadãos. O problema aqui é semelhante ao impasse moral, mas não só, também cívico, de ser bom neste mundo, visando uma recompensa, no caso da moralidade religiosa, tal retribuição é dada em parte aqui, com uma vida boa por causa do cumprimento dos preceitos que a religião prescreve e impele aos seus membros, o seguimento e a outra parte recompensatória, será concedida aos fiéis, no além, no plano supraterrano. No caso apenas cívico, ser um bom indivíduo, significa a observância das leis, dado que o descumprimento delas pode gerar complicações legais para os cidadãos.

Os que anseiam serem no futuro verdadeiros cidadãos celestes ou mesmo terrestres podem ser verdadeiros homens no Estado laico? Se a ideia que têm é a de que apenas com o Messias, a verdadeira sociedade será instituída, a verdadeira realidade será estabelecida, então incorrem no risco de não serem bons cidadãos já no aqui e agora real e social, porque pouco ou nada adiantará deste aqui e agora, no paraíso celeste.

Para o Estado, era indiferente a fundação do reino judeu pelo aguardado Messias, justamente porque o Estado já estava consolidado e o seu domínio estabelecido. Para o Estado real pouco importava o desejo pelo Estado divino. Os que desejavam ver no futuro a verdadeira sociedade messiânica, sentiam-se incomodados na verdadeira sociedade humano-real. Em outras palavras, os judeus estavam incomodados por terem que viver no seio do Estado. Para exemplificar, pisavam no chão estatal, mas estavam com a cabeça e com o espírito para além das nuvens, na permanente e ansiosa espera pelo advento daquele que iria chegar. Então, de que serviria que fossem cidadãos exemplares, e mesmo que tivessem seus direitos atendidos, como diziam que os cristãos tinham, se não estavam na sociedade verdadeira na qual acreditavam, mas sim num falseamento social do qual eram obrigados a fazer parte.

Parece que os judeus sequer supunham a existência de outra espécie que não a deles num hipotético mundo celestial, uma vez que “separa ainda seu destino do da humanidade; quer ainda separar-se”⁵⁰ (BAUER, 2009, p. 78). A ideia egoísta de que eram únicos e exclusivos reaparece. Não concebiam uma humanidade em que não-judeus vivessem nela, pois o Messias viria para eles e a verdadeira sociedade seria fundada para eles.

A posição ocupada pelos judeus era uma posição de queixas, de lamúrias e de inveja. Queixavam-se por não serem reconhecidos como eram os cristãos no Estado real, embora supusessem um Estado divino. Lamuriavam-se por não gozarem como queriam, dado o ambiente de prevalência cristã. Para eles, só poderiam gozar fartamente, num Estado divino-judaico. E invejavam os cristãos, que ocupavam a posição de súditos, não de cidadãos plenos de direitos.

No combo do coitadismo judaico, encontrava-se a reclamação de serem apartados do legislador, das legislações, da feitura das leis: “o judeu se declara separado do legislador e, não obstante, é, todavia, judeu quando reconhece a Moisés como legislador, como anunciador da verdade, como fundador de um novo princípio moral, princípio supremo certamente”⁵¹ (BAUER, 2009, p. 80). Caíam, assim, numa flagrante contradição, porque estavam distantes da legislação civilmente feita, proposta, debatida, votada e praticada, mas tinham na profecia de Moisés a lei. Estavam separados de uma forma de lei, mas estavam totalmente abraçados a outra. O judeu vive, assim, uma ilusão, dado que “quando quer, todavia, ser e permanecer judeu, só pode ser judeu na ilusão, pois não possui mais a verdadeira Lei, não abraça mais que uma

⁵⁰ separa todavía su destino del de la humanidad; quiere todavía tener su aparte.

⁵¹ el judío se declara separado del legislador y, no obstante, es todavía judío cuando reconoce a Moisés como legislador, como anunciador de la verdad, como fundador de un nuevo principio moral, principio supremo ciertamente.

falsa sombra da Lei”⁵² (BAUER, 2009, p. 80). A lei religiosa, configura-se como sombra da lei civil-estatal.

No tópico *Los judíos campeones de la verdad*, Bauer demonstra uma série de argumentos dos judeus, num contínuo esforço por terem credibilidade argumentativa e concorrerem com os cristãos na disputa que acontecia no interior do Estado confessional cristão. A verdade dos judeus é antiga, muito antiga, antecedendo Cristo e seus seguidores, mas é ao mesmo tempo, nova, porque conquista fiéis na atual época. Havia uma conservação da tradição, mas havia também a sensibilização para a conversão e para a permanência na religião por parte de indivíduos atuais. Bauer consegue ser muito contemporâneo em sua proposta de concepção de verdade, ao afirmar que “a verdade não existe, ela somente torna-se, não é, portanto, mais que na história e pela história, na crítica e pela crítica”⁵³ (BAUER, 2009, p. 83). Em outros termos, a verdade funciona como uma forma de conveniência e está diretamente ligada com a história e com a crítica, sendo esta uma análise da própria verdade, do que se tem como sendo verdadeiro em determinado recorte temporal. “Também o judaísmo tem sido uma verdade”⁵⁴ (BAUER, 2009, p. 83). Ou seja, o judaísmo era uma verdade, uma concepção de verdade de um grupo, dentre outras verdades, de conveniências aceitas e tidas como sendo verdadeiras. Não significava dizer, que ele era a verdade, tendo o artigo feminino aqui o emprego de denotação de exclusividade. Era uma verdade, e o artigo indefinido aqui quer expressar noção de pluralidade, de diversidade.

Era uma verdade defeituosa, limitada, sobretudo porque faltava um elemento de fundamental importância para que enquanto pretensão de verdade fosse mais razoável. Esse elemento é a humanidade, no sentido de que, na visão baueriana, os judeus não tinham tal conceito, concepção e ideia bem definido em sua identidade coletiva. Essa formação de ideia de humanidade, seria necessária, porque a partir dela e por meio dela é que os judeus poderiam se compreender como sendo um povo parte de um todo maior que eles próprios, poderiam entender o conjunto da humanidade, poderiam reconhecer nos outros seres, também pessoas humanas, de importância individual e coletiva. Essa visão ajudaria ainda no entendimento de que também os cristãos atravessavam dificuldades mesmo que o Estado os atendesse e privilegiasse.

⁵² cuando quiere todavía ser y permanece judío, sólo puede ser judío en la ilusión, pues no posee más la verdadera Ley, no abraza más que una falsa sombra de la Ley.

⁵³ la verdad no existe, ella solamente deviene, no es, por lo tanto, más que en la historia y por la historia, en la crítica y por la crítica.

⁵⁴ También el judaísmo ha sido una verdad.

“Ao judeu falta esta idealidade (...) porque em seus preceitos não está incluída a humanidade, mas somente uma nacionalidade quimérica e, finalmente, tampouco esta, mas só uma soma de indivíduos atômicos”⁵⁵ (BAUER, 2009, p. 85). Atomizados, separados uns dos outros, apartados dos demais, sobretudo dos diferentes, o alcance da emancipação estava condicionalmente impossibilitado. Travavam uma luta fracassada já em sua gestação, já em sua gênese, pois se achavam diferentes do resto da humanidade e não tinham uma compreensão do que era a humanidade. Era uma luta isolada, em que só eles se consideravam aptos para pisar no ringue e por isso mesmo a luta era frustrada. Daí que o povo escolhido, exclusivo, único, superior “não pode atacar ao cristianismo com êxito”⁵⁶ (BAUER, 2009, p. 85). Isso porque “está distante de poder reconhecê-lo e de descobrir sua essência”⁵⁷ (BAUER, 2009, p. 85). A essência de que se trata é a essência humana, desvelado o manto sagrado das religiões, o que fica é a humanidade mesma, aquilo que constitui o homem enquanto homem, enquanto ser de necessidades, de relações, ser criador e agente capaz de mover transformações.

Essa identidade limitada, essa visão judaica turva, fazia com que eles não enxergassem bem, como deveriam ver, a realidade das coisas. Sua identificação de superioridade absoluta era um obstáculo. “Não é o ódio religioso o que impossibilita ao judeu passar a ser livre, mas sua opinião de que é privilegiado, simplesmente porque é privilegiado com estar aí”⁵⁸ (BAUER, 2009, p. 96). Se já era privilegiado, o que procurava ser mais? Se vivesse no paraíso messiânico, não precisaria buscar nada mais, teria nesse Estado divino tudo quanto reivindicava no Estado real. Entretanto, não vivia no reino de Abraão, nem no de Moisés, vivia sob um domínio fortemente influenciado por um profeta que para seus seguidores não foi apenas um simples profeta, mas foi o Messias próprio.

No segundo momento do ensaio baueriano, o tema principal é a investigação acerca da capacidade dos judeus e dos cristãos de serem livres naquela temporalidade. Aqui, Bauer procura as razões que possibilitam a liberdade dos dois povos, ou dos povos das suas religiões. Primeiro, é muito válido observar que para ele, tanto um povo como o outro povo, poderiam ser capazes de liberdade. Trocando as palavras, tanto o povo da antiga aliança quanto o povo da nova aliança, tinham em suas entranhas, as vísceras condutoras de emancipação. Mas de que liberdade se fala?

⁵⁵ Al judío le falta esta idealidad (...) porque en sus preceptos no está incluida la humanidad, sino solamente una nacionalidad quimérica y, finalmente, tampoco ésta, sino sólo una suma de individuos atómicos.

⁵⁶ no puede atacar al cristianismo con éxito.

⁵⁷ está lejos de poder reconocerlo y de descubrir su esencia.

⁵⁸ No es el odio religioso el que imposibilita al judío pasar a ser libre, sino su opinión de que es privilegiado, simplemente porque es privilegiado con estar ahí.

(...) ante a verdadeira essência do ser humano, ante a liberdade, ambos têm que confessar por igual que são escravos. O judeu é circuncidado e o cristão é batizado para que não vejam sua essência na humanidade, mas para que renunciem a humanidade e se declarem servos de outro ser e se comportem como tais durante toda sua vida, em todos os assuntos de sua vida⁵⁹ (BAUER, 2009, p. 109).

As palavras que abrem essa nova parte, são bastante incisivas. Criticam fortemente ambos os lados da briga. E retomam o tema da essência. Era preciso descobrir, no sentido de deixar descoberto, para que simplesmente a essência humana, a humanidade aparecesse em judeus e em cristãos, porque somente assim é que poderiam se relacionar humanamente e não religiosamente. Apenas desse modo é que conseguiriam conviver minimamente de maneira harmônica no seio do Estado, mesmo tendo esse Estado uma série de problemas já mencionados. Os dois povos tinham, com o seguimento religioso, suas vidas alteradas, mudadas, transformadas não necessariamente para melhor, mas até mesmo seus corpos carregavam marcas, sinais, que eram impostos pelas religiões. Tais assinalamentos certamente comprometiam a identidade que formavam de si e sujeitavam sua cosmovisão, fazendo com que olhassem o mundo a partir daquilo que traziam nos corpos e na cabeça. Isso afetava, claramente, a natureza primeira desses povos, ou seja, aquilo que eles eram antes de se iniciarem nos ritos, nas obrigações, nos preceitos. Um bebê nascido em família judia, sai do ventre materno sem a circuncisão. O procedimento é realizado após o nascimento da criança, o que significa que essencialmente a ação não faz parte do bebê. O ato religioso é imposto e pode muito bem ser aceito pelos pais e futuramente pelo próprio indivíduo que o sofreu. Semelhante é o batismo. O cristão pode se achar melhor, superior, mais santo que os que não tiveram suas cabeças molhadas pela água que acreditam ser benta. Quem nasce e não recebe esse sacramento cristão é considerado um pagão, isto é, apenas os que têm esse privilégio são considerados integrados na família dos seguidores de Cristo.

Por que, tantas vezes, o autor com quem Marx dialoga chama atenção para a necessidade de busca da humanidade? Porque ela é o que reitera o que é básico em todos. A capa, o véu religioso encoberta o que o homem verdadeiramente é e a emancipação “só será possível e sem dúvida será levada a cabo uma vez que se tenha reconhecido universalmente que

⁵⁹ (...) ante la verdadera esencia del ser humano, ante la libertad, ambos tienen que confesar por igual que son esclavos. El judío es circuncidado y el cristiano es bautizado para que no vean su esencia en la humanidad, sino que renuncien a la humanidad y se declaren siervos de otro ser y se comporten como tales durante toda su vida, en todos los asuntos de su vida.

a essência do ser humano não é nem a circuncisão nem o batismo, mas a liberdade”⁶⁰ (BAUER, 2009, p. 110).

Os dois povos permaneciam cobertos, vestidos, com a pele de suas religiões: “Por exemplo, os judeus tem indicado que sua lei não os impediu de prestar os mesmos serviços que os cristãos na guerra contra Napoleão e até lutar nos sábados”⁶¹ (BAUER, 2009, p. 111). No entanto, diante de dispensas excepcionais de rabinos, o povo com quem Deus se comunicou primeiro, sentia-se livre para empreender aventuras em pleno sábado, ou, como visto anteriormente, legislar, debater, discutir leis e ainda realizar atividades no dia sagrado de descanso absoluto.

Se descumprem o que dita o regramento e se não são excepcionalmente dispensados do exercício do preceito, emerge a noção de pecado. A realização de serviços que contrariam o que havia sido divinamente prescrito, é uma afronta e caracteriza uma falta do fiel, sendo um pecado, uma ofensa, uma injúria para o divino. Como se comportariam, então, diante das leis do Estado, que podem facilmente contrariar o ditame dos crentes? Seria o caso do Estado ser contra a religião? Ou de membros de uma religião lutarem contra membros de outra religião e consequentemente contra uma religião diferente?

Contra a religião consumada só pode lutar a força que seja capaz de substituí-la pelo reconhecimento do ser humano verdadeiro, pleno. Só este pode lutar contra o cristianismo, já que o cristianismo contém (ainda em forma religiosa) o conceito geral do ser humano, seu próprio inimigo⁶² (BAUER, 2009, p. 112).

Parece que o que Bauer chama de luta contra a religião é a busca pela possibilidade de emancipação. E ele concebe o cristianismo como qualitativamente superior ao judaísmo no sentido de que os cristãos tinham mais bem formulado, melhor elaborado o conceito geral de ser humano. Aqui tudo indica que há a referência ainda que não expressa explicitamente às ideias cristãs de dignidade da pessoa humana, de valorização do sujeito humano como ser capaz de consciência, como ser diferente dos animais, como possuidor de espírito, de espiritualidade, de cultura. Apenas a força de substituição da religião pronta, acabada, consumada, dominante, pelo reconhecimento pleno do homem enquanto homem em sua essência, pode enfrentar de

⁶⁰ sólo será posible y sin duda será llevada a cabo una vez que se haya reconocido universalmente que la esencia del ser humano no es ni la circuncisión ni el bautismo, sino la libertad.

⁶¹ Por ejemplo, los judíos han indicado que su ley no les impidió prestar los mismos servicios que los cristianos en la guerra contra Napoleón e incluso luchar los sábados.

⁶² Contra la religión consumada sólo puede luchar la fuerza que sea capaz de sustituirla por el reconocimiento del ser humano verdadero, pleno. Sólo éste puede luchar contra el cristianismo, ya que el cristianismo contiene (aunque en forma religiosa) el concepto general del ser humano, su propio enemigo.

fato a própria religião. No cristianismo, havia a concepção de ser humano, ainda que construída teórica e conceitualmente aos moldes religiosos, bíblicos, teológicos, mas nem isso os judeus tinham feito bem. Todavia, tal conceito, era um feitiço que potencialmente poderia se voltar contra os que o haviam criado.

O sobretudo judaico, roupa que revestia o povo do primitivo contato divino com o mundo, já era uma peça inseparável da indumentária de necessidades desse povo, em razão de que “(...) na religião a satisfação de sua necessidade e a liberdade a respeito da natureza; no sábado sua ideia religiosa se converte em ação (...)”⁶³ (BAUER, 2009, p. 114). Ou seja, no destacado dia da semana, a teoria, a ideia, a crença, manifestava-se praticamente, eles colocavam sua fé, seu credo, já pensado, teorizado, ensinado, legislado, na prática da vida real. Isso era uma satisfação de necessidade, eles precisavam disso.

Se os judeus não compreenderam a essência humana tanto quanto os cristãos, seu mérito residia, para Bauer, no fato de eles não terem concebido a desumanização igual aos cristãos, “(...) o cristianismo elaborou o conceito mais ilimitado de humanidade e o desfigurou em sua versão religiosa, fazendo desumano ao ser humano”⁶⁴ (BAUER, 2009, p. 116). O judeu expressou sua humanidade, ainda que idealizada, no dever de pertencimento a uma família, a uma tribo, a uma nação. Mas diante disso, o demérito dos adeptos de Cristo não é completo, porque a limitação da visão do antigo povo de Deus, devia-se justamente a não enxergarem o ser humano como sendo algo a mais que determinado por deveres, daí que

esta vantagem é só uma aparência e se deve ao defeito de que o judaísmo todavia não conhecia ao ser humano em sua essência geral, quer dizer, ao ser humano que é algo mais que o membro de uma família, de uma tribo ou de uma nação⁶⁵ (BAUER, 2009, p. 116).

Toda essa argumentação baueriana é para fundamentar o que sustenta o ensaio aqui analisado. O que realmente interessa a Bauer é o tema da emancipação, esses outros temas aparecem como subsequentes ao principal, como numa história que tem um enredo principal e histórias que perpassam esse enredo.

⁶³ (...) en la religión la satisfacción de su necesidad y la libertad respecto de la naturaleza; el sábado su idea religiosa se convierte en acción (...).

⁶⁴ (...) el cristianismo elaboró el concepto más ilimitado de humanidad y lo desfiguró en su versión religiosa, haciendo inhumano al ser humano.

⁶⁵ esta ventaja es sólo una apariencia y se debe al defecto de que el judaísmo todavía no conocía al ser humano en su esencia general, es decir, al ser humano que es algo más que el miembro de una familia, de una tribu o de una nación.

Em ambos os lados, tanto no judeu como no cristão, se tem cometido um grave erro ao separar a questão judaica da questão geral da época e passar por alto que não só os judeus, mas também nós nos queremos emancipar. Os judeus só podem reclamar a emancipação porque toda a época a reclama. Os judeus são arrastados pelo impulso geral da época. Seria um exagero ridículo afirmar em sério que com seu desejo de emancipação os judeus têm estimulado e apoiado uma questão que todo o século XVIII pôs em movimento e que na Revolução Francesa foi discutida em sério e decidida⁶⁶ (BAUER, 2009, p. 120).

Os judeus estavam sendo arrastados pela corrente de indignação que clamava liberdade, libertação e emancipação, livramento daquilo que aprisionava os homens e não permitia seu pleno desenvolvimento social, um grito coletivo pela efetivação de direitos proclamados, anunciados, escritos nas páginas das constituições, mas não praticados por parte do Estado que deveria ofertá-los a todos os cidadãos.

Uma limitação de Bauer é a defesa de que bastaria a dissolução do cristianismo, ou seja, que ele fosse convertido à humanidade livre, para a liberdade: “Se os judeus querem ser livres, não devem converter-se ao cristianismo, mas ao cristianismo dissolvido, à religião dissolvida, ao Iluminismo, à crítica e a seu resultado, a humanidade livre”⁶⁷ (BAUER, 2009, p. 125).

Os cristãos estavam mais próximos da liberdade e da emancipação, porque o cristianismo é uma expressão mais acabada e melhorada que o judaísmo. Os cristãos haviam evoluído até certo ponto, ergueram civilizações inteiras, conquistaram povos, embora seu tempo de glória tenha findado, “já realizou por completo sua tarefa histórica”⁶⁸ (BAUER, 2009, p. 125). E, sobretudo, os cristãos se aproximavam da libertação, dada sua concepção de humanidade do cristianismo ter superado e muito a percepção de ser humano do judaísmo.

O cristão estaria num patamar acima do judeu porque no estágio em que se localizava, a humanidade poderia gerar uma revolução curadora, reparadora dos danos ocasionados pela religião. Entretanto, mesmo em condição favorável em relação aos crentes mais antigos, outra limitação baueriana é a assertiva de que o cristão deveria largar o cristianismo para ser realmente, verdadeiramente um ser humano, um ser livre. E o judeu

⁶⁶ En ambos lados, tanto en el judío como en el cristiano, se ha cometido un grave error al separar la cuestión judía de la cuestión general de la época y pasar por alto que no sólo los judíos, sino también nosotros nos queremos emancipar. Los judíos sólo pueden reclamar la emancipación porque toda la época la reclama. Los judíos son arrastrados por el impulso general de la época. Sería una exageración ridícula afirmar en serio que con su deseo de emancipación los judíos han estimulado y apoyado una cuestión que todo el siglo XVIII puso en movimiento y que en la Revolución Francesa fue discutida en serio y decidida.

⁶⁷ Si los judíos quieren ser libres, no deben convertirse al cristianismo, sino al cristianismo disuelto, a la religión disuelta, es decir, a la Ilustración, a la crítica y a su resultado, la humanidad libre.

⁶⁸ ya ha realizado por completo su tarea histórica.

deveria romper com seu ser judeu e com o desenvolvimento da consumação do judaísmo, para escalar e chegar ao topo da liberdade. Marx dará continuidade ao debate.

4 JUDEUS *VERSUS* CRISTÃOS

Neste capítulo, trataremos da questão judaica, conforme Marx, cerne deste trabalho de pesquisa. A partir do tema debatido por Marx, é que foi possível tratar primeiro da religião em geral, depois da questão judaica baueriana e agora iremos adentrar no texto marxiano propriamente dito.

Marx não fala dos judeus arbitrariamente, ou simplesmente por falar, ou melhor, não escreve por escrever. Não é à toa que ele discute e polemiza o tema. No mesmo período, precisamente no mesmo ano, a questão da religião entrou nos escritos de Marx, quando ele escreveu a *Crítica da Filosofia do Direito – Introdução*. Ali, ainda muito próximo de Feuerbach, Marx tece uma prévia crítica à religião, entendendo-a como uma interpretação do mundo, uma narrativa mundana, uma maneira de ver o mundo, um modo através do qual é possível enxergar o mundo, a realidade, as coisas como são. Mas as lentes dos óculos religiosos, são lentes limitadas, defeituosas e problemáticas. É possível ver por intermédio delas, mas a visão pode se tornar turva se esse auxílio para os olhos não for usado adequadamente.

A discussão político-religiosa estava em voga na época. Numa tentativa intelectual exitosa de se inserir na discussão pública, Marx, com sua estratégia metodológica, estabelece Bauer como seu opositor teórico-conceitual. Trata de uma questão do dia, de uma pauta atual, escreve sobre um fato, uma realidade, uma demanda social. Como um bom intérprete da realidade, bastante atento a ela, o impasse que então vigorava toma sua atenção e ele se dedica ao tratamento do tema. “Tratava-se de um tema de interesse da época, em que se cruzavam diversos assuntos caros a Marx. A começar pelo Estado prussiano, que, ao reafirmar seu caráter cristão, negava aos judeus igualdade de direitos perante a lei” (FREDERICO, 2009, p. 95).

A Alemanha teve um desenvolvimento de constituição estatal-nacional bastante diverso do processo evolutivo clássico pelo qual passaram Inglaterra e França, por exemplo:

Os detentores de capital e de coerção interagem em termos de relativa igualdade. A França e a Inglaterra acabaram seguindo o modo de coerção capitalizada, que produziu estados nacionais plenamente desenvolvidos mais cedo do que os outros modos examinados (TILLY, 1996, p. 81).

Nesses países, mais ou menos nos anos de 1830 estava estabelecido o Estado Nacional, que foi fruto das safras de revoluções burguesas: 1680, a inglesa e 1789, consolidando-se no domínio de Napoleão, em 1799, a francesa.

O Estado Moderno, isto significa, o Estado civil-burguês, formou-se nos dois casos citados, de maneira considerada modelar, através de revoluções burguesas. Findadas essas revoluções e superadas as instituições e os laços do Antigo Regime, emergiu o que Marx denomina de emancipação política. Tratava-se da extinção da servidão. Em meados de 1750, a revolução civil-burguesa se realizou também na área econômica dos referidos países, formando, assim, o modo de produção capitalista. Apesar disso, a Revolução Industrial alemã só foi efetivada na segunda metade dos anos 1800. A Alemanha não passou por uma revolução burguesa característica, encabeçada por revolucionários sedentos pela destruição da antiga ordem. A constituição do Estado Nacional alemão e da unidade nacional alemã não tem raízes, não tem base numa revolução burguesa. Daí que “(...) países individuais como a Alemanha (...) não existiam como entidades coerentes; tomaram forma nos séculos seguintes” (TILLY, 1996, p. 49). A instituição do Estado Nação foi feita sem revolução do povo.

É nesse cenário que se forma, na Alemanha, a questão judaica, que atingia especificamente os judeus. Enquanto as tropas francesas (napoleônicas) ocuparam, em especial, a província da Renânia, local do nascimento de Marx e Engels, adotou-se naquele território provincial o código de Napoleão. Essa dominação de Napoleão, com a vigência de seu código em terras prussianas, generalizou a emancipação política, já alcançada na França, para todos, incluídos os judeus. Com a reintegração, a partir da Confederação Germânica, o código de Napoleão foi banido.

A unificação da Alemanha levantava três questões: que Alemanha exatamente era para ser unificada, como – se jamais – as duas maiores potências que eram membros da Confederação Germânica, Prússia e Áustria, deveriam integrá-la, e o que iria acontecer com os numerosos outros principados, que iam de médios reinos a pequenos territórios de ópera bufa (HOBSBAWN, 1979, p. 88).

O Estado que passou a vigorar e a estabelecer a nova lei, não havia tido a configuração da laicização, apresentando-se como cristão, e agora, excluindo os judeus, os não-cristãos, dos direitos políticos. Os judeus passaram, então, a lutar por esses direitos. A questão se deu pela exclusão dos judeus no domínio do Estado prussiano, por isso, essa reivindicação adentra no debate teórico alemão.

A mesma preocupação com a realidade dos fatos, com pautas cotidianas, pode ser vista em *Os despossuídos*⁶⁹ (1842), reunião de artigos publicados na Gazeta Renana sobre o roubo de madeira, a lei acerca do assunto e seus desdobramentos em discussões no parlamento à época. Nesses escritos, já é possível ver acenos feitos a construção conceitual do que seria propriedade privada, do que seria valor, do que seriam direitos. Ao comentar sobre sociedades divididas em castas, nas quais há a religião do animal, ou seja, a adoração do animal, uma importante afirmação é feita: “para o ser humano o ente supremo é sempre aquilo que constitui sua verdadeira natureza” (MARX, 2017, p. 85). Nessa frase curta, notamos que Marx concebia que os homens tinham a natureza humana, a verdadeira natureza humana, constituída pelo ente supremo, que pode ser considerado o sagrado, o transcendente, o divino. A natureza do homem, a natureza humana, está dessa maneira, ligada, condicionada, conectada ao ente supremo, superior, maior, que pode ser interpretado aqui como Deus. O homem pode entender sua natureza como sendo natureza humana, com tudo aquilo que constitui o que é natural ao ser humano, mas, na verdade, no fundo, é o ser maior, superior, supremo que forma a natureza desse outro ser, ser humano.

Também nas *Glosas críticas* (MARX, 2010a), Marx é um analista, um comentarista, sobretudo um crítico. Parte de acontecimentos reais, de pautas reais, de demandas reais e atuais para principiar seu debate com outros intelectuais e para propor conseqüentemente ideias, intervenções e para criticar a realidade social. As intervenções conceituais marxianas não ficaram estacionadas no tempo. Em textos desse seu momento inicial de produção, é possível extrair atualidades para o hoje, para o agora do nosso tempo.

4.1 Uma guerra nada santa

Durante os meses de redação da *Questão Judaica*, Marx trocou amigáveis correspondências com Arnold Ruge, com o qual pretendia empreender o projeto de uma publicação periódica. Os dois editaram os Anais Franco-Alemães, que teve uma única publicação, após desentendimento entre a dupla de editores. Mas, essa não seria a última vez

⁶⁹ Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira. Tradução Daniel Bensaïd, Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

em que os intelectuais estabeleceriam contato. Em agosto de 1844, Marx publica as *Glosas*⁷⁰, artigo no qual responde Ruge.

Para além de cordiais, as cartas entre os dois, a versão das de Marx, da qual dispomos, contextualizam a situação momentânea da Alemanha. Alguns trechos de afirmações de Marx a seu companheiro, que podem soar como pensamentos, ideias, argumentos informais, aparecem bastante semelhantes, formalizados no que estava sendo elaborado no mesmo período da troca epistolar.

Na edição utilizada neste trabalho, após o texto principal, há 3 cartas⁷¹, que têm como remetente Marx. A primeira data de março de 1843, publicada nos referidos Anais, a segunda, de maio de 1843 e a terceira, de setembro de 1843. Ao redigir esta última, ele estava também redigindo concomitantemente a sua resposta a Bruno Bauer. As duas primeiras, antecedem a escrita do nosso ensaio de referência.

Destacamos, a seguir, passagens importantes das comunicações entre os dois amigos, a fim de que elas elucidem o artigo principal que analisamos. Na primeira carta, diz Marx:

Eu asseguro ao sr. que, mesmo não sentindo nenhum orgulho nacional, sente-se a vergonha nacional, até mesmo na Holanda. O mais humilde dos holandeses ainda é um cidadão se comparado com o maior dos alemães (MARX, 2010c, p. 63).

Esse tema da cidadania, aparecerá claramente na questão judaica. As leis, as declarações de direitos, apenas anunciavam, fantasiavam o que seria um cidadão. Na vida prática, na realidade, não havia homem, de fato, cidadão.

Na sequência, Marx fala da necessidade de se ter vergonha da “degeneração do nosso sistema estatal” (MARX, 2010c, p. 63). Ele mesmo coloca a pergunta sobre o que se ganharia tendo vergonha, dado que se poderia pensar que ela não levaria a uma revolução. E responde:

a vergonha já é uma revolução; ela de fato é a vitória da Revolução Francesa sobre o patriotismo alemão (...) vergonha é um tipo de ira voltada para dentro. E se toda uma nação realmente tivesse vergonha, ela seria como um leão que se encolhe para dar o bote. Admito que nem a vergonha existe ainda na

⁷⁰ MARX, Karl. Glosas críticas ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”. De um prussiano”. In: Lutas de classes na Alemanha. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 25-52.

⁷¹ MARX, Karl. Sobre a questão judaica. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010c, p. 61-73.

Alemanha; ao contrário, esses miseráveis ainda são patriotas (MARX, 2010c, p. 63-64).

Cidadania e vergonha, dois elementos inexistentes naquele momento, por assim dizer, na visão crítica e irônica marxiana. Deveria ser necessária a existência de um cidadão e de este ter vergonha no sentido de sentimento revolucionário expresso para que a Alemanha começasse a despertar de seu sono tranquilo.

Na segunda carta, Marx saúda Ruge e já dá noções e suposições de que o que recebeu do parceiro intelectual foram lamentos da situação alemã. Faz referências bíblicas “(...) deixa que os mortos enterrem seus mortos” (Mateus 8, 22)⁷², literárias (Goethe), filosóficas, e ao imaginar um Aristóteles alemão, parafraseia: “O ser humano é um animal sociável, mas totalmente apolítico” (MARX, 2010c, p. 66). Também aproveita para esclarecer sua visão de que a Alemanha tinha sido passada para trás com a Revolução Francesa.

Na continuidade, faz uma dura crítica ao despotismo, à monarquia e à tirania, defendendo a ideia de que são nomes diferentes para “*um só conceito*” (MARX, 2010c, p. 67). Para Marx, o despotismo era a representação viva do desprezo pelo ser humano, pela humanidade, uma vez que seu princípio se fundava no desprezo e na desumanização do ser humano. “O déspota sempre vê o ser humano degradado. As pessoas se afogam diante dos seus olhos e por ele na lama da vida ordinária” (MARX, 2010c, p. 66). Enxergado nessa situação e condição, o ser humano se encontra fora de seu estado humano. O desprezo pelo ser humano o desumaniza. O homem vira servo, serviçal, inferior a um outro homem tomado como superior pela ordem institucional e dominante estabelecida por outros homens.

Marx enfrenta corajosa e diretamente o rei, o imperador, ao defender que no local em que “o princípio monárquico constitui a maioria, os seres humanos são minoria; onde ele não é posto em dúvida, não existe ser humano” (MARX, 2010c, p. 67). De acordo com a afirmativa era preciso haver o que aparentemente não havia, ou seja, o questionamento do poder monárquico, era preciso que fosse colocado em dúvida o poder, a ordem. Quem realiza tal questionamento e tal colocação de dúvida é apenas o ser humano humanizado. Sem cidadãos, sem vergonha e sem seres humanos humanizados, era assim que Marx visualizava a Alemanha.

Na terceira carta, Marx anuncia sua ida a Paris ainda ao término daquele setembro, em busca de liberdade de pensamento e ações. “Na Alemanha, tudo está sendo oprimido com violência; há uma verdadeira anarquia do espírito, o regimento da própria burrice irrompeu”

⁷² BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002, p. 2335.

(MARX, 2010c, p. 70). Ele se via quase obrigado a fazer um exílio, em busca da liberdade perdida. Prossegue: “Estou convicto de que o nosso plano vem ao encontro de uma necessidade real, e as necessidades reais também devem ser realmente satisfeitas” (MARX, 2010c, p. 70). Deduzimos que o plano, o projeto falado, é o da edição e publicação do periódico.

No seguimento, uma afirmação aponta para seu método de trabalho, “a vantagem da nova tendência é justamente a de que não queremos antecipar dogmaticamente o mundo, mas encontrar o novo mundo a partir da crítica ao antigo” (MARX, 2010c, p. 70). É partindo do mundo antigo, do mundo velho, e de sua crítica, que se pode alcançar o novo mundo, um novo estado de coisas, uma nova realidade, que precisou, antes de ser estabelecida, de que olhassem para a velha, antiga, para que se almejasse sua busca e ulterior instituição.

Essas pistas de seu programa de trabalho, espécie de roteiro programático, formam um conjunto de elementos antecedentes da escrita que dá resposta a Bauer, que ajudam no entendimento do texto publicizado no único jornal feito em parceria. Os objetivos ficam claros. As intenções se esclarecem. É com certa intimidade de amigos e com tom direto, direcionado a seu interlocutor, que ele faz várias revelações importantes, complementares a suas impressões da polêmica judaica.

Para o encontro do novo mundo, tinha que se fazer a “*crítica inescrupulosa da realidade dada*” (MARX, 2010c, p. 71). Uma crítica sem escrúpulos da realidade tal como ela é, uma análise do real dado, sentido, vivido, sem medo dos resultados aos quais podiam chegar e sem medo dos poderes e poderosos. Nessa perspectiva de crítica, “nós devemos nos preocupar (...) com a existência teórica do ser humano, ou seja, tornar a religião, a ciência etc. objetos da nossa crítica” (MARX, 2010c, p. 71). Religião e ciência deveriam ser tomados como objetos de análise crítica. “Tanto a religião, quanto a política constituem os objetos centrais do interesse da Alemanha atual. É preciso partir desses objetos, como quer que se apresentem, e não contrapor-lhes algum sistema pronto” (MARX, 2010c, p. 71). Aqui observamos o intento marxiano de sempre partir do que está posto como real e concreto.

A partir da observação de como se apresenta o objeto analisado, a religião como realmente é, tal qual se manifesta em sociedade, a política como é, é que se pode realizar o papel que Marx entendeu como sendo o dele, o de criticar sem medo, sem escrúpulos o que quer que seja, o que quer que se apresente. Partir do objeto, criticá-lo e elevá-lo ao universal. “Todo o nosso propósito só pode consistir em colocar as questões religiosas e políticas em sua forma humana autoconsciente” (MARX, 2010c, p. 72).

A conclusão da terceira carta se dá com a proposta de um lema que deveriam adotar como deles: “reforma da consciência, não pelo dogma, mas pela análise da consciência mística, sem clareza sobre si mesma, quer se apresente em sua forma religiosa ou na sua forma política” (MARX, 2010c, p. 72-73). Havia, então, uma consciência mística religiosa e uma consciência mística política, que, na verdade, eram deturpações da consciência, consciência sem ser esclarecida. Essa reforma funciona como uma crítica analítica da consciência que não tem consciência dela própria. O ofício adotado por Marx era o de dar consciência à consciência inexistente, com a evidenciação de questões religiosas e políticas, na forma de autoconsciência, o que significa, a consciência tendo consciência das questões mesmas.

Escrito entre agosto e dezembro de 1843 e publicado nos Anais Franco-Alemães em 1844, *Sobre a questão judaica* é um artigo de Marx em resposta a Bruno Bauer e seu texto *A questão judaica*. Marx dialoga criticamente com Bruno Bauer, que aborda a questão da emancipação política limitado à crítica da religião. Marx vê o pecado do egoísmo praticado pela comunidade judaica quando ela reivindica uma emancipação própria para judeus. E quanto aos não judeus? E quanto aos demais cidadãos alemães? Os cristãos já possuíam a legitimidade, o apoio do Estado, embora tendo esse Estado os seus muitos problemas, eram os cristãos uma classe privilegiada, historicamente legitimada.

Essa soberba judaica, expressada pelo egoísmo que reinava entre eles próprios, fundamentada pela visão de que possuíam em suas essências pessoais e individuais, o restrito privilégio de serem o que eram, ou seja, os eleitos por Deus, os com quem Deus havia instituído aliança de escolha e futura salvação, funcionava como sustento do argumento de que enquanto povo, enquanto comunidade superior, tinham que ser escutados e atendidos.

Partindo da diferenciação estabelecida entre comunidade e sociedade (Chauí, 2013), concebemos aqui os judeus, o agrupamento de seguidores da antiga religião, como comunidade, mais precisamente como comunidade judaica, dado seu caráter de unidade, de proximidade, de afetividade. E, os cristãos, os seguidores da nova religião, como sociedade, mais especificamente como formadores da sociedade cristã, uma vez que o Estado referendou o cristianismo, embora se possa falar também de comunidade cristã, se for levada em conta o aparato característico do modo de vida, da moral e dos costumes deste povo.

Se é na comunidade em que se possui a mesma origem, os mesmos ancestrais, mantém-se relacionamentos pessoais, sendo os estrangeiros, os pertencentes a outras comunidades, excluídos, então o judaísmo, que possui esses elementos, pode ser condicionado enquanto tal. É uma religião de comunidade, ou melhor, de comunidades circunscritas territorialmente. Se é na sociedade em que vigora um sistema de relações impessoais e existem

legislações a cumprir, sempre com a legitimação do Estado, então o cristianismo, que era a religião estatal, pode ser determinado como sociedade.

Os cristãos eram os que fundamentavam a sociedade prussiana, ajustando-se quase perfeitamente à lógica de produção e de trabalho então vigente. Os judeus deram esse passo de acomodação a essa forma específica de sociedade, mas mais limitados que os cristãos, se levamos em conta o caráter do Estado. Os cristãos contavam com o aparente apoio legitimador estatal.

No caso dos cristãos, há a ultrapassagem das barreiras de constituírem uma mera comunidade, com número restrito de membros, com maior proximidade entre si, com maiores laços de afetividade, porque a comunidade neste caso, confunde-se com a sociedade, ou a comunidade se espalhou na sociedade, identificando-se com ela, misturando-se. A acepção sociológica dos dois termos serve para esclarecer e designar o que cada um representava determinadamente. No caso dos judeus, há identificação deles com o que se designa comunidade mesmo, sendo observada sua saída do labirinto comunitário, apenas para que acontecesse sua adaptação ao modo organizacional da sociedade burguesa. Mesmo assim, não tinham no Estado uma figura protetora, como tinham seus rivais.

A comunidade judaica, encontrava-se inserida na sociedade cristã. O conflito para além de ser religioso, incorpora aqui o impasse das essências religiosas, e social, pode ser denotado como conflito identitário, de identidades, o que significa como cada lado entendia a si próprio na esfera de convivência mútua, no convívio uns com os outros. Dentro da sociedade cristã, a comunidade judaica procurava aquilo que via ser oferecido, facilitado, aos que não compunham sua vida comunitária. A primeira proposta para que saíssem da condição em que estavam, a ideia baueriana, seria uma abertura da comunidade à sociedade, uma adequação comunitária, ou melhor ainda, uma socialização da comunidade, o que era algo que já acontecia, pois eles tinham a necessidade de comerciar, de negociar, de apurar dinheiro para a sobrevivência e para isso instauravam relações.

Bauer não consegue enxergar que, segundo Marx, o problema está além, ou seja, é preciso colocar no lugar da crítica ao Estado teológico, coisa que Bauer faz, a crítica ao Estado profano, isto é, político, o que Bauer não faz: “vemos o erro de Bauer no fato de submeter à crítica tão somente o Estado cristão, mas não o Estado como tal” (MARX, 2010c, p. 36). Isso denota que a emancipação humana não é um problema fundamentalmente religioso, mas sobretudo social.

O Estado cristão só conhece privilégios. O judeu possui dentro dele o privilégio de ser judeu (...) O Estado cristão, por sua própria essência, não pode emancipar o judeu; mas, arremata Bauer, o judeu, por sua própria essência, não pode ser emancipado. Enquanto o Estado for cristão e o judeu judaico, ambos serão igualmente incapazes tanto de conceder quando de receber emancipação (MARX, 2010c, p. 33-34).

Os judeus reivindicavam sua emancipação por conta do Estado que lá vigorava ser um Estado cristão e, portanto, não judeu. Nas palavras de Marx, o desejo judeu era o de se igualar aos “súditos cristãos” (MARX, 2010c, p. 33). Súditos do Estado, dos poderosos e das consequências negativas do poderio estatal. Que vantagem teriam de se tornarem súditos? Em que se beneficiariam se iguallassem aos cristãos, permanecendo o Estado o mesmo Estado?

Para Marx, a proposta de Bauer é insuficiente, pois se detém à crítica da religião. Seria preciso então haver uma superação da religião, pois só assim será possível a existência de um antagonismo religioso:

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

Seria necessário ir além das religiões, do mero conflito religioso para que se conseguisse enxergar o ser humano, o conflito humano, a relação humana, que é o que realmente importa. Quem faz a religião é o homem. Quem crê em Deus é o homem. Quem se relaciona religiosamente com as divindades é o homem. Quem discursa sobre Deus, sobre crenças, sobre fé, é o homem. Era preciso colocar no lugar da religiosidade, a humanidade.

Desde a primeira linha do artigo, fala-se em emancipação. São, na verdade, emancipações. Marx propõe, além da emancipação política, a emancipação humana, que seria o fim da exploração de uns homens sobre outros. A quem serviria uma emancipação religiosa dos judeus em relação aos cristãos? Por exemplo, um Estado que fosse judeu, privilegiaria os interesses dos judeus em detrimento dos cristãos e das demais religiões.

Noutros termos, de que adiantaria uma abertura do Estado aos judeus, assim como acontecia com os cristãos, se apenas o âmbito de privilégios religiosos seria respeitado? “A questão da relação entre emancipação política e religião transforma-se para nós na questão da relação entre emancipação política e emancipação humana” (MARX, 2010c, p. 38). O povo judeu e alemão assim como o povo cristão e alemão mereceriam uma emancipação que

contemplasse a integralidade de sua dignidade humana e social, daí porque fixar a atenção na religião se tornou limitação.

O homem existe individual e sensivelmente. E existe também de maneira genérica, de forma abstrata, concebido idealmente. Essas existências conflituam entre si. O embate diz respeito ao indivíduo humano, a concepção que o homem tem de si enquanto ser único, sensível, físico, material, corpóreo, mas também se refere ao ideário que o homem faz do próprio gênero. A emancipação humana se manifesta quando ocorre a supressão conflitual dessas existências, isto é, quando a existência individual e sensível se expressa na genérica e vice-versa.

Marx se diferencia da tradição filosófica, pois ele reconhece que o Estado não é uma instância racional, universal, digno de vênias e tido como uma divindade, tal como pensa Hegel, por exemplo. Ao contrário, o Estado é um órgão concreto e usual por parte de camadas sociais, mais precisamente da camada dominante. Fica claro que o governo moderno, administrador do Estado, mantenedor da ordem social, serve para gerir os interesses da classe burguesa.

Que lugar tem a religião nesse Estado? Responde Marx: “o Estado cristão consumado é, antes, o Estado ateu, o Estado democrático, o Estado que aponta à religião um lugar entre os demais elementos da sociedade burguesa” (MARX, 2010c, p. 42).

Partindo da religião, pode-se compreender o mundo social: “O assim chamado Estado cristão é o Estado incompleto, e ele tem a religião cristã na conta de complemento e santificação de sua incompletude” (MARX, 2010c, p. 43). O Estado é incapaz de ofertar o que é necessário para uma vida digna básica. Seu poderio é, então, legitimado, além de sua preponderância civil, pela preponderância da religião em seu interior. Incompletude e incapacidade formam o Estado.

No Estado cristão, Estado de privilégios para uns e não para outros, Estado que classifica uns e não outros, os seres humanos não são iguais: o monarca é um ser diferenciado dos demais seres: “O único homem que tem valor, o rei, é um ente diferenciado especificamente dos demais homens, mas ele próprio ainda é religioso, vinculado diretamente com o céu, com Deus” (MARX, 2010c, p. 45).

Nessa situação do homem, há segundo Marx, uma contradição, que é a seguinte: “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, 2010c, p. 46).

A religião é o campo particular e individual que embora tenha vários seguidores fiéis, continua sendo uma parte da coletividade maior. Como ser cidadão e professar uma

religião ao mesmo tempo de maneira coerente? A religião tem suas demandas, suas exigências, suas verdades de fé, seus dogmas. A sociedade tem suas regras, suas leis, sua maneira própria. A religião comunitária esbarra na dificuldade de ser vivenciada de maneira social, ou seja, socialmente. No fechamento comunitário, na limitação da comunidade, a fé, a crença, em suma, a religião pode ser vivida de forma mais fácil e eficaz, mas na abertura social, torna-se mais difícil a experiência religiosa.

Bauer já havia alertado para as seguintes questões: poderia o judeu legislar em dia de sábado? Chegou a ironizar o feito de um animal no sagrado dia reservado ao descanso: “Cuando el casuista judío, el rabino, pregunta si está permitido comer el huevo que una gallina ha puesto en sábado, esto es simplemente una estupidez y una consecuencia vergonzosa del prejuicio religioso”⁷³ (BAUER, 2009, p. 115).

Qual a solução para uma socialização plena? Que os fiéis, os seguidores de determinado credo, no caso, os judeus, abandonem o judaísmo para que sejam politicamente emancipados? Ou, numa suposição, que os cristãos deixem de ser cristãos num Estado não cristão? Para Marx não. Para Marx, “pelo fato de poderdes vos emancipar politicamente sem vos desvincular completa e irrefutavelmente do judaísmo, a emancipação política não é por si mesma a emancipação humana” (MARX, 2010c, p. 46).

Bauer acreditava que seria preciso que o homem não tivesse o privilégio de ter uma fé para que fosse contemplado com direitos humanos universais. Que direitos são esses?

Esses direitos humanos são em parte direitos políticos, direitos que são exercidos somente em comunhão com outros. O seu conteúdo é constituído pela participação na comunidade, mais precisamente na comunidade política, no sistema estatal. Eles são classificados sob a categoria de liberdade política, sob a categoria dos direitos do cidadão, os quais, como vimos, de modo algum pressupõem a superação positiva e irrefutável da religião, e, portanto, inclusive por exemplo do judaísmo (MARX, 2010c, p. 47).

Nesse ponto do ensaio, Marx cita textualmente as *Declarações dos direitos do homem e do cidadão*, de 1791, e a *Constituição de 1793*. O contexto vivido na Europa era ainda o de efervescência da Revolução Francesa, de 1789, com a forte presença dos ideais iluministas. Na de 1791, destaca: “a liberdade a todo homem de praticar o culto religioso do qual é adepto” (MARX, 2010c, p. 47). Na de 1793, “o livre exercício dos cultos” (MARX, 2010c, p. 47). Na sequência, há também alusão a *Constituição da Pensilvânia*:

⁷³ Quando o casuísta judeu, o rabino, pergunta se é permitido comer o ovo que uma galinha pôs no sábado, isso é simplesmente uma estupidez e uma consequência vergonhosa do prejuízo religioso.

todos os homens receberam da natureza o direito independente de orar ao Todo-Poderoso segundo as inspirações de sua consciência, e ninguém pode ser forçado com base na lei a professar contra a sua vontade qualquer culto ou ofício divino, introduzi-los ou apoiá-los. Em hipótese nenhuma, qualquer autoridade humana pode interferir em questões de consciência nem exercer controle sobre as forças da alma (MARX, 2010c, p. 47-48).

Direitos do homem enquanto direitos do cidadão são também, afirma Marx embasado nas constituições: a liberdade de consciência, o direito de praticar qualquer culto. Ter uma fé, é dessa forma um direito humano e conseqüentemente está inserido no direito da liberdade.

Os direitos humanos, constata Marx, são direitos do homem como membro da sociedade burguesa, ou seja, do homem individualizado, apartado da comunidade, da coletividade, da sociabilidade. Marx dá um exemplo: “A aplicação prática do direito humano à liberdade equivale ao direito humano à propriedade privada” (MARX, 2010c, p. 49). Em outras palavras, a efetividade desses direitos, tais como descritos, embora reconhecidos como importantes, como graus de civilidade conquistados, pode gerar desigualdade, exploração, domínio de uns sobre outros, dos mais fortes em detrimento dos mais fracos. A prática da fé, a crença em um tipo de Deus, em uma concepção do divino, se adotada de maneira a estar inserida no âmbito estatal, causa reivindicações dos que não praticam essa fé específica, dos que não creem nesse Deus particular.

Daí a necessidade de que haja a emancipação. “A emancipação política representa concomitante a dissolução da sociedade antiga, sobre a qual está baseado o sistema estatal alienado do povo, o poder do soberano” (MARX, 2010c, p. 51). Marx resume a característica principal da sociedade antiga numa palavra: a feudalidade, que significa o mundo feudal, medieval, com suas absurdidades e arbitrariedades.

Diferentemente do feudalismo, no mundo moderno, na sociedade moderna, com o surgimento do Estado moderno ocorreram mudanças, surgiram direitos proclamados, conquistados, ainda que não plenamente efetivados. No entanto,

o homem não foi libertado da religião. Ele ganhou a liberdade de religião. Ele não foi libertado da propriedade. Ele ganhou a liberdade de propriedade. Ele não foi libertado do egoísmo do comércio. Ele ganhou a liberdade de comércio (MARX, 2010c, p. 53).

É preciso resgatar o caráter humano do homem, sua essencialidade, no sentido de não haver um mascaramento quando se eleva esse homem a qualidade de cidadão.

(...) o homem na qualidade de membro da sociedade burguesa é o que vale como o homem propriamente dito, como o *homme* em distinção ao *citoyen*, porque ele é o homem que está mais próximo de sua existência sensível individual, ao passo que o homem político constitui apenas o homem abstraído, artificial, o homem como pessoa alegórica, moral (MARX, 2010c, p. 53).

Os direitos do homem foram proclamados, foram anunciados. Há quem acredite ser um cidadão social. Porém, esse mesmo indivíduo que acredita na sua cidadania, não tem na prática, na vida cotidiana, direitos mínimos, básicos, funcionando enquanto seus direitos. Esse cidadão foi idealizado como cidadão. Há uma concepção ilusória do homem como cidadão abstrato.

Aqui, Marx faz referência a Rousseau, citando o *Contrato social*:

aquele que ousa empreender a instituição de um povo deve sentir-se com capacidade para, por assim dizer, mudar a natureza humana, transformar cada indivíduo, que por si mesmo é um todo perfeito e solitário, em parte de um todo maior, do qual de certo modo esse indivíduo recebe sua vida e seu ser, (...) substituir a existência física e independente por uma existência parcial e moral. Em uma palavra, é preciso que destitua o homem de suas próprias forças para lhe dar outras que lhe sejam estranhas e das quais não possa fazer uso sem socorro alheio⁷⁴ (MARX, 2010c, p. 53).

Rousseau trata nesse trecho da necessidade que determinado líder terá para ocasionar uma transformação em cada pessoa. Cada um passaria de mero indivíduo individualizado a formador de algo maior, sendo esse algo um todo do qual o indivíduo agora como participante precisa para sua sobrevivência. Ainda assim, o que Rousseau descreve é a abstração do homem político.

A emancipação política é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade burguesa, a indivíduo egoísta independente, e, por outro, a cidadão, pessoa moral. Mas a emancipação humana só estará plenamente realizada quando o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado ente genérico na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas forças próprias como forças

⁷⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. Tradução Lurdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987, p. 57.

sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força política (MARX, 2010c, p. 54).

A crítica de Marx à religião, no contexto dessa obra e de obras do mesmo período, pode ser entendida como uma crítica que tem um objetivo ulterior: é crítica à política, à política burguesa, ao Estado, ao Estado religioso, ao Estado burguês, ao Direito. É sobretudo uma crítica que visa a realização do que prega a religião. O homem pede paz, pede segurança, pede saúde, pede tranquilidade, os pedidos dirigidos à divindade são inúmeros. O protesto religioso, a crença dos indivíduos em suas comunidades religiosas particulares de que serão atendidos pelo divino, já que o Estado, a política real e o Direito não fornecem aquilo de que clamam, é um protesto, de certa forma, impotente. A religião poderia ser uma parceira, mas suas pautas estão no ser-além, no para-além, no extra-mundo, no mundo-divino. Na possível emancipação humana as carências do homem seriam satisfeitas, havendo a presentificação de um paraíso real na Terra e vida plena para todos.

Na *Sagrada Família*, obra do mesmo intenso e profícuo período de produção crítico-filosófica, é feita uma análise do idealismo de Bauer e companheiros, dentro os quais, está seu irmão, Edgar, daí o título ser uma ironia, uma brincadeira, que considera os Bauer como sagrados, como intocáveis, santos pensadores intelectuais, idealistas com fortes influências hegelianas. Na obra, Marx retoma o tema da questão judaica, dedicando a esta algumas páginas e três seções, três números da totalidade de seu escrito em parceria com Engels. Esses precisamente são os momentos nos quais o principal objeto já tratado em artigo à parte, volta a deter a atenção marxiana, agora dentro de um maior contexto crítico, que busca analisar o time baueriano, suas limitações e suas deformações. Quando volta a tratar da questão judeus e cristãos na Alemanha daquele tempo. Agora nesse novo livro, Marx cita o artigo de Bauer. Existem semelhanças entre o artigo de 1844 e com o que aparece na *Sagrada Família*. Mas existem diferenças, melhor dizendo, acréscimos, que trataremos a seguir.

No primeiro número em que trata da questão judaica, Marx traz à tona o fato de que existiam judeus, judeus liberais que se posicionavam contrariamente à questão judaica. Também critica o idealismo de Bauer, uma vez que ele idealiza o Estado, os direitos humanos e a emancipação humana ao confundir esses conceitos com elementos não correspondentes na realidade, no mundo real, ficando satisfeito com o mundo ideal. O ateísmo e a superação simplória da religião para que se conseguisse a igualdade civil são propostas ingênuas, pueris, desconhecedoras da essência do Estado, que era o real impedimento para tal conquista. Bauer “contentou-se com uma crítica da religião judaica e com uma descrição do Estado cristão-

germânico” (MARX, 2011, p. 108). Não bastaria, portanto, que o judeu largasse o judaísmo, abandonasse seu sistema de crenças, suas tradições, seu pertencimento espírito-material ao povo com o qual, segundo acreditavam, Deus estabelecera uma aliança, para que assim, livre das amarras religiosas, ele estivesse em pé de igualdade com os demais indivíduos em sociedade. O real, o verdadeiro impedimento para o estabelecimento da igualdade civil, era, para Marx, o Estado, tão somente descrito por Bauer.

No segundo número, fica explícita a confusão baueriana “uma vez que o senhor Bauer confunde a emancipação política com a emancipação humana” (MARX, 2011, p. 113). Bauer se satisfazia conceitualmente com a proposta de emancipação política, que representa um avanço, é verdade, mas que é limitada. Ela seria apenas um primeiro passo no caminho de libertação humana, não sendo o ápice ao qual se deveria alcançar. Para Bauer, o Estado excluiria os judeus porque os judeus excluiriam o Estado. Para Marx, os judeus já estavam incluídos no Estado. Não haveria, então, exclusão. Mas cooptação. Mesmo no seio estatal, havia a aparência de que estavam excluídos. Porém, era simples aparência, pois na realidade, eles já haviam sido abraçados pelos tentáculos do Estado. Eram habitantes da Prússia, eram comerciantes na Prússia, professavam sua fé na Prússia, sentiam-se inferiores aos cristãos no que dizia respeito a direitos na Prússia, conviviam com outros indivíduos, embora de outro credo, mas no mesmo território, no mesmo momento social, sofriam, dessa forma, a interferência estatal em suas vidas.

No terceiro número, ainda a confusão baueriana rende o que falar. Marx a considera o erro fundamental da questão judaica. Marx faz uma importante diferenciação: judaísmo real, que é o secular e judaísmo religioso. Esse judaísmo “é engendrado constantemente pela vida burguesa atual e encontra sua culminação no sistema monetário” (MARX, 2011, p. 128). A burguesia, a sociedade civil-burguesa, fazia existir, colocava em bom funcionamento, o judaísmo e seu ponto mais alto, o clímax de sua existência estava no dinheiro. Formavam assim uma excelente parceria: judaísmo e vida burguesa, uma alimentava o outro, numa dinâmica promíscua. Aparentemente, houve aqui generosa abertura de mundo, de visão, de cosmovisão por parte do povo primitivo, partindo da comunidade judaica, para a sociedade cristã, a qual também podemos denominar de cristã-judaica. Se não houvesse abertura comunitária ao social, não teria existido adequação do povo da velha aliança divina ao modo de sociabilização cristão, que era a maneira de organização vigente, embora bastante desvirtuado dos princípios primeiros norteadores das práticas dos seguidores primitivos da mensagem ecoada por Cristo. Assim é que se pode afirmar: “O dinheiro é o deus zeloso de Israel, diante do qual não pode subsistir

nenhum outro. O dinheiro humilha todos os deuses do homem – e os transforma em mercadoria” (MARX, 2010c, p. 58).

O judaísmo se desenvolveu “em” e “com” a História, assegura Marx. Tal desenvolvimento ainda está por ser descoberto, mas não pelo teólogo, porque não se trata de uma teoria religiosa, de teorizar a religião judaica, e sim pelo homem mundano, dada a forte presença dele na prática comercial e industrial das sociedades. O que fora anteriormente escrito por Marx na *Questão judaica*, “O Deus dos judeus se secularizou e se tornou o Deus do mundo. A letra de câmbio é o deus real do judeu. Seu deus não passa de uma letra de câmbio ilusória” (MARX, 2010c, p. 58), corrobora o que posteriormente ele escreveu nesses números em *Crítica da crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes*.

Também nos *Manuscritos*, aparecem considerações sobre o dinheiro:

E tudo aquilo que tu não podes, pode o teu dinheiro: ele pode comer, beber, ir ao baile, ao teatro, sabe de arte, de erudição, de raridades históricas, de poder político, pode viajar, pode apropriar-se disso tudo para ti; pode comprar tudo isso; ele é a verdadeira capacidade. Mas ele, que é tudo isso, não deseja senão criar-se a si próprio, comprar a si próprio, pois tudo o mais é, sim, seu servo, e se eu tenho o senhor, tenho o servo e não necessito do seu servo (MARX, 2010b, p. 142).

Politicamente, já havia emancipação em alguns estados; humanamente, não. “Os judeus (assim como os cristãos) estão completamente emancipados em termos políticos em diferentes Estados. Os judeus e cristãos estão bem longe de estar emancipados em termos humanos” (MARX, 2011, p. 129). A essência da emancipação política é a essência do Estado bem desenvolvido, moderno. É o bom funcionamento do sistema monetário, é a coexistência de distintos credos e é, antes disso, a liberdade de exercício deles.

Para além de fazer confusão, Bauer também comprou ilusão. Estava iludido ao reclamar a participação na comunidade política, num país sem comunidade política. Estava iludido ao reivindicar direitos políticos, onde só existiam privilégios políticos. “(...) o indivíduo se emancipa politicamente da religião ao comportar-se em relação a ela não mais como se ela fosse um assunto público, mas sim como se fosse um assunto privado” (MARX, 2011, p. 130). Bauer não concebeu adequadamente o Estado, por isso, não indagou corretamente sobre a relação entre Estado moderno e religião, nem poderia ter feito isso, uma vez que já a base de sua análise estava deficitária. Ele fantasia uma categoria de Estado e, a partir disso, é que propõe a emancipação política.

Entendemos o impasse que permeava a questão judaica como um conflito, para usar uma contradição de linguagem, o que havia podia ser considerado como uma guerra, não bélica, não de violências práticas e brutais, sem mortes, sem destruições, sem devastações, mas longe de ser uma guerra santa, uma vez que promovida por religiões, de santa nada tinha, dado que seus agentes eram homens mesmos, agindo por interesses reais, buscando benefícios que poderiam angariar neste e não no mundo além deste.

4.2 Em busca da emancipação

O que estava em jogo, na visão de Marx, era a falta de consciência por parte do povo judeu da necessidade de sua emancipação. Aqui, como já demonstrado, Bauer foi falho em sua proposição de emancipação política, ou seja, incompleta, limitada, defeituosa. Mesmo os cristãos careciam de consciência emancipatória. A emancipação política deveria ser um estágio, um simples momento do que se deveria alcançar, isto é, a emancipação humana, integral, completa, libertadora das opressões que afligiam a humanidade.

A emancipação política era uma etapa, mesmo em sua possível plenitude, que reduzia o homem ao ideal de cidadão abstrato, possuidor de direitos e deveres no seio do Estado democrático-burguês, direitos apenas presentes nas belas letras das leis gravadas em documentos nacionais constituintes, mas não praticados, não efetivados, em suma, não garantidos para a população, daí a necessidade de algo maior que a alçada deste degrau.

Os direitos humanos, o direito propriamente dito, legitimador dessas legislações que asseguravam já direitos para os homens, eram tão somente “os direitos do membro da sociedade burguesa, isto é, do homem isolado, egoísta, do homem separado do homem e da comunidade” (MARX, 2010c, p. 48). Enquanto membro da sociedade burguesa, o homem é o homem sensível, diferentemente do *citoyen*, que é o homem político, o cidadão abstrato e abstraído da essência humana mesma, da realidade humana, é uma alegoria de ser humano, de homem, não correspondendo ao homem mesmo.

Esse egoísmo que referenda o sujeito como portador de ditos direitos na sociedade burguesa é a gênese da própria sociedade burguesa. Uma vez que tal sociedade se desenvolve, plenifica-se, com o culto ao novo deus do povo de Israel, o deus dinheiro (MARX, 2010c, p. 58), com o culto não divinizado, mas secularizado do judeu, sendo o culto ao negócio (MARX, 2010c, p 56), ao comércio, com a enorme adequação do judaísmo à ordem burguesa, tornam-

se assim, sociedade e religião, excelentes parceiros colaboradores e mantêm profícua relação, que rende para os judeus lucro, dinheiro, e para a sociedade a presença deles, da religião e a aparência de direitos.

A crítica marxiana ao direito vai na direção de enxergá-lo como deficitário. O direito em geral, o direito burguês, o direito democrático, que, uma vez autoproclamado, assegura a civilidade, mantém em seu arcabouço, uma série de outros direitos que, em consonância com a aparência dele próprio, do direito geral, inviabilizam a vida básica, a vida mínima da qual todo ser humano deveria gozar. As constituições nacionais são muito eficientes no anúncio dessa série de benefícios devidos aos indivíduos que formam uma sociedade. Entretanto, são simples e somente arautas, permanecendo na anunciação. Não há na realidade prática da vida a configuração desse prenúncio em ações que de fato atendam às necessidades dos sujeitos sociais.

É justamente neste ponto que emerge a dificuldade flagrante da instauração de uma emancipação humana. Como emancipar humanamente o que já foi emancipado politicamente? Antes disso, a pergunta primeira deve ser, como emancipar politicamente o que é apenas tido como emancipado? Após o tratamento da emancipação política, é que se concebe com mais facilidade o que Marx critica no direito e nos direitos, porque uma vez estabelecida a emancipação política dos sujeitos sociais é que nas suas sociedades começarão a valer as leis proclamadas constitucionalmente. A partir de então, é que se pode observar criticamente a aplicação das leis. Com efeito, algumas delas podem ser aplicadas, verdadeiramente efetivadas. Todavia, outras tantas, permanecerão exclusivamente nas páginas das constituições, formando artigos, incisos, belos de serem lidos, poéticos, literários, mas impraticados.

A emancipação humana, constitui, dessa forma, um desafio, que deve ser entendido e sua realização buscada pela sociedade, pelos que formam a sociedade, e pelos que têm seus direitos negados, negligenciados, justamente por uma forma de emancipação que é excludente, que não reconhece a todos como sujeitos sociais, que privilegia alguns em detrimento de outros tantos.

O direito tal como estava, fazia a manutenção da violência na acumulação de riqueza, nas contradições do mundo do trabalho precarizado, do trabalho mal remunerado, das longas jornadas de serviço, das muitas explorações. Da maneira que estavam, os direitos davam força ao Estado, repressor-mor, organizador dos interesses dos dominantes, estabelecedor de uma religião principal. Se o Estado assim se comportava, a coexistência de religiões em seu

seio estava comprometida, uma vez que uma única religião, se admitiria como dominadora e capaz de ditar as regras dentro dessa forma de Estado.

Judeus e cristãos coexistiam em conflito, portanto, tinham o entrave de uma questão. Podemos dizer que para os cristãos era uma questão judaica e para os judeus, uma questão cristã. Os cristãos, criados no seio do Estado, devolviam ao Estado mesmo o conflito comprado pelos judeus. E os judeus almejavam se verem livres, segundo eles, assim como eram os cristãos, para o exercício de sua vida e fé. Mas o próprio direito, em vez de ser facilitador desse processo, funcionava como patrocinador da questão, do impasse, da dificuldade de coexistência.

Na segunda parte do ensaio marxiano, em que há a resposta a também segunda parte do ensaio baueriano, *A capacidade dos atuais judeus e cristãos de se tornarem livres*, de partida já se encontra a argumentação de que seu opositor conceitual, que o antecedeu no levantamento da temática, havia dado para a emancipação um caráter simplesmente religioso, “qual dos dois é mais capaz de se emancipar?” (MARX, 2010c, p. 55). Para Bauer, como já visto, os cristãos eram conceitualmente superiores aos judeus, pois tinham uma carga de concepção de humanidade melhor adquirida. Marx coloca uma nova interrogação, “o que torna mais livre, a negação do judaísmo ou a negação do cristianismo?” (MARX, 2010c, p. 55).

A sugestão de Bauer, de que deveria ser alcançado o nível do cristianismo em que a concepção de homem e, portanto, de humanidade fosse plena e vigorasse nas cabeças dos cristãos, é uma limitação justamente porque é um convite aos judeus para que se convertam a tal fé. Os cristãos teriam interesse na emancipação dos seus adversários judeus? O interesse exclusivo seria um interesse teórico-conceitual, no qual, as vestes judaicas seriam despidas dos corpos dos crentes e apenas a humanidade seria vista, visualizada pelos cristãos e consequentemente adquirida pelos agora, finalmente, judeus humanizados. Já o judaísmo seria ofensivo para o cristianismo. O cristão olharia o judeu com os óculos específicos do cristianismo. A diferença religiosa aqui prevaleceria. A diferença de crenças, de ritos, de símbolos, de modos de vida, de cosmovisão viria à tona. Mas se o cristão retira os óculos da criticidade, a ofensa judaica cessa. Daí que não é tarefa do cristão trabalhar pela emancipação do seu oponente judeu. No entanto, para ser libertado, o judeu deve se empenhar no exercício de se libertar a si enquanto ser único, exclusivo, singular, superior, participe de um povo único, singular, superior, privilegiado, diferente de todos os povos do mundo, povo com o qual Deus teria se comunicado em primeiro lugar, porque escolhido e estabelecido um diálogo, uma aliança, uma amizade pioneira, primitiva, e enviado homens de destaque para guiar este povo.

Também deve empreender a lição do cristão de “crítica aos sinóticos e à vida de Jesus” (MARX, 2010c, p. 55).

Marx passa a fazer o esforço crítico-teórico de rompimento com a construção teológica da questão, feito brilhantemente realizado pelo teólogo. A nova questão social a ser colocada no lugar da teológica é: “qual é o elemento social específico a ser superado para abolir o judaísmo?” (MARX, 2010c, p. 55). Marx dá o tom social para o embate, não o tom teológico. Marx desloca sua atenção do que fora observado e analisado por Bauer. Passa do judeu estritamente religioso, sabático, para o judeu cotidiano, real, comercial. Podemos dizer que observa agora não o judeu religioso, mas o judeu social, que é o cultuador do deus dinheiro.

Na parte dos escritos de Paris, que recebeu o título *Dinheiro*, Marx dá ao dinheiro uma função de investidor. Não só a religião é um mundo invertido, mas, aqui, também o dinheiro aparece como tal.

(...) o dinheiro se apresenta também contra o indivíduo e contra os vínculos sociais etc., que pretendem ser, para si, essência. Ele transforma a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em entendimento, o entendimento em estupidez. (...) ele é então a confusão e a troca universal de todas as coisas, portanto, o mundo invertido, a confusão e a troca de todas as qualidades naturais e humanas (MARX, 2010b, p. 160-161).

Emancipar-se do negócio e do dinheiro, “seria a autoemancipação da nossa época” (MARX, 2010c, p. 56). Uma sociedade que houvesse superado os requisitos do negócio, não viabilizaria a existência do judeu. Consequentemente, o ideário judaico seria dissipado na realidade dessa nova sociedade. Se há aqui o reconhecimento de que sua antiga essência religiosa e real se tornou inviável e anulada e que ele coopera para a efetiva superação dela, o judeu está trabalhando para “a emancipação humana pura e simples e se voltando contra a suprema expressão prática da autoalienação humana” (MARX, 2010c, p. 56). Permanecer em seu antigo estado, seria, então, perpetrar a praticidade de se alienar a si. Sendo judeu do negócio, erguendo altar para o dinheiro, não reconhecendo sua essência humana, apenas se aliena. Aqui fica claro que não há sequer rastros de antissemitismo em Marx. O judeu, para ele, o judaísmo para ele, tinham a ver com o homem e com a crença que eram produtos, resultados de uma sociedade em que o dinheiro domina e coopta a tudo e a todos.

Mas mesmo no nível antigo de autoalienação, de alienação de si, em seu mundo judaico, o judeu “já se emancipou à maneira judaica” (MARX, 2010c, p. 56). Como? Essa

emancipação específica, não é a emancipação pura, anteriormente expressa. É o modo próprio judeu de se emancipar, isto é, sua abertura ao poder financeiro, ao dinheiro, tornando assim seu espírito real, não o religioso, semelhante ao que acontecia com cristãos. Do lado cristão, para exemplificar, a “proclamação do evangelho e o ministério cristão se transformaram em artigo de comércio, e o mercador falido negocia com o evangelho do mesmo modo que o evangelista enriquecido investe dinheiro em seus negócios” (MARX, 2010c, p. 57). Após essa afirmativa, Marx cita um trecho em francês no qual é feita uma crítica a empresários que começavam como empresários e depois se tornavam clérigos, responsáveis por respeitáveis congregações protestantes. Também se critica os que haviam começado como sacerdotes católicos, mas que, tendo apurado certa soma em dinheiro, trocaram o púlpito, o altar, o presbitério, pelo negócio. O excerto termina sustentando que na visão da maioria, o ministério religioso, o exercício oficial de uma função de destaque em igrejas, seria tido como uma verdadeira carreira profissional. Essa citação exemplifica o caráter secular, prático, real que os cristãos há muito tinham adquirido e que os judeus assim como estes adquiriram.

O impasse, o embate, a disputa do antigo povo com o novo povo, dava-se, de fato, em que cenário social? Tanto o povo escolhido por Deus primitivamente, o povo do Gênesis, do Êxodo, quanto o povo seguidor de Cristo, colocavam-se lado a lado. Contraditoriamente, embora disputassem, um quisesse a emancipação que o outro sequer tinha plenamente, conviviam pacífica e harmonicamente no que dizia respeito ao desenvolvimento do judaísmo na sociedade cristã. O judaísmo se adaptou e até mesmo se camuflou no seio da sociedade e do Estado e só assim conseguiu chegar ao ponto de, sentindo-se oprimido, conchamar sua emancipação própria.

Bauer já havia falado da pouca contribuição judaica para o mundo cultural, “¿De qué sirve? No sirve de nada para la humanidad, pero sí para satisfacer una necesidad limitada y sensorial”⁷⁵ (BAUER, 2009, p. 118). Marx retoma e corrobora a defesa bauerina, para afirmar que o pouco interesse da religião judaica pelas artes, pela teoria, “pelo homem como fim em si mesmo” (MARX, 2010c, p. 58), é o que forma “a virtude do homem do dinheiro” (MARX, 2010c, p. 58). Ou seja, ser um virtuoso homem do dinheiro, cultuador do dinheiro, homem do negócio, é desprezar a cultura humana, as artes, a literatura, a escultura, a pintura, as teorias filosóficas, em suma, o conceito de homem, de humanidade. O homem assim é o indivíduo judeu da sociedade burguesa.

⁷⁵ De que serve? Não serve para nada para a humanidade, mas sim para satisfazer uma necessidade limitada e sensorial.

Toda a idealização de crenças do judeu, sua nacionalidade, sua lei, são as nacionalidades e as leis do homem do dinheiro. Suas práticas religiosas podem ser feitas por mercadores, comerciantes, empresários em geral, que secularizam a religiosidade. A lei judaica infundada é um esboço mal-feito da moral e do direito infundados, da ritualística, da formalidade que tomou conta do mundo de interesses próprios, privados, individualizados, apartados do coletivo, do social, do conjunto.

Um está ao lado do outro, de mãos dadas, abraçados, o “judaísmo atinge seu ponto alto com a realização plena da sociedade burguesa; mas a sociedade burguesa só se realiza plenamente no mundo cristão” (MARX, 2010c, p. 59). Não somente os judeus eram limitados em sua sempre busca por liberdade, por libertação, por emancipação. A parcela de culpa do cristianismo, o pecado cristão, estava no fato de que com a dominação cristã foi que emergiu o “egoísmo, (...) necessidade egocêntrica” e a sociedade burguesa conseguiu “dissolver o mundo humano em um mundo de indivíduos atomizados, que se hostilizam mutuamente” (MARX, 2010c, p. 59). Esse feito de dissolução do humano, da humanidade, da sociedade, da coletividade, em atomização, em hostilização de uns para com os outros, aponta bem ao que teriam chegado a sociedade e o Estado. Tanto a sociedade quanto o Estado, expressavam a violência, a exploração, a negligência de direitos e de oferta do básico para a vida digna. O ideal de fraternidade, de “amai-vos uns aos outros”⁷⁶, não foi configurado como prática, muito menos como um novo mandamento, dado pelo novo enviado de Deus aos homens. Seus seguidores não o cumpriram, não deram ouvidos nem praticaram o que havia sido mandado, ordenado, o que deveria ter se tornado, portanto, uma lei cristã.

Na sequência, Marx defronta o povo antigo com o povo novo. Essa defrontação tem a serventia não de comparação de um com o outro, mas de substituição de um pelo outro. “O cristianismo se originou do judaísmo. Ele voltou a dissolver-se no judaísmo” (MARX, 2010c, p. 59). De que maneira isso se deu? Ao superar o judaísmo real na simples aparência, sendo a fé antiga a aplicação da fé nova. Na essência, na realidade mesma, não houve o prosseguimento separado, ou mesmo a suplantação cristã contínua, dada a desagregação desta no povo da antiga fé. Entretanto, o judaísmo só passa a ser a aplicação prática do cristianismo, a partir do momento em que o cristianismo “como religião madura, havia realizado plenamente na teoria a autoalienação do homem em relação a si e à natureza” (MARX, 2010c, p. 59).

⁷⁶ “Eu vos dou um mandamento novo: Amai-vos uns aos outros” (BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002, p. 2595).

Novamente, a expressão autoalienação aparece. Anteriormente, ela havia surgido para significar a superação do judeu de sua essência judaica. Agora, ela significa o ofício cristão em desconhecer o homem enquanto homem, ou seja, enquanto ser de carências sensíveis, ser de sensibilidade, ser de sentidos, ser de desejos, ser natural, ser limitado. Uma vez que o judeu aplica a autoalienação cristã no seu judaísmo, é que “pôde chegar à dominação universal e fazer do homem alienado e da natureza alienada objetos alienáveis, vendáveis, sujeitos à servidão da necessidade egoísta e do negócio” (MARX, 2010c, p. 59). Alienado, o homem não se reconhece a si adequadamente e não reconhece as demais coisas como coisas enquanto tais.

Marx reconhece que as religiões podem colocar barreiras no pleno desenvolvimento do ser humano. Estando limitado religiosamente, o homem torna sua essência em “fantástica e estranha a ele” (MARX, 2010c, p. 59). Aquilo que é de mais humano, isto é, aquilo que o homem é em sua natureza, em seu mais profundo, é exteriorizado, é externado de modo a se transformar em estranheza. De igual forma, o homem só realiza coisas na prática, só produz objetos, submetendo o que produziu “a dominação de uma essência estranha a eles e emprestando-lhes a importância de um ser estranho a eles – o dinheiro” (MARX, 2010c, p. 60). Aqui, o produto, o produzido, ganha uma essência estranha, não reconhecida, e o que é capaz de comprar, de pagar pelo que foi feito, realizado, praticado, é, também, algo estranho. Sob a dominação do dinheiro, não haveria possibilidade de emancipação completa, integral, totalizadora. Debaixo do ordenamento burguês, a emancipação que se viabiliza, é limitada, frustrada.

O esforço marxiano reside sempre em explicar as obstinações, tanto cristãs quanto judaicas, movido não pelas religiões mesmas, por fundamentos teológicos, mas “a partir do fundamento humano de sua religião” (MARX, 2010c, p. 60). O que realmente interessa é o fundamento humano do egoísmo, do interesse egocêntrico, do individualismo cristão que se transporta para ser egoísmo e interesse individual judeus. Bauer não empreendeu esse esforço à maneira de Marx, pois, por vezes, adentrou em áreas especificamente religiosas, esquecendo-se do que, na verdade fundamentava as religiões, ou seja, a humanidade do homem que faz as religiões.

A essência religiosa do judeu, para Marx, não corresponde à realidade, ela é irreal, visto que é a idealização da necessidade prática. Não é apenas no Gênesis, ou no Êxodo, que se pode achar a essência do judeu, mas é

na sociedade atual que encontramos a essência do judeu moderno, não como uma essência abstrata, mas como essência empírica no mais alto grau, não só como limitação do judeu, mas como a limitação judaica na sociedade (MARX, 2010c, p. 60).

Diante de toda a análise crítica marxiana, podemos argumentar que a grande inovação proposta por ele, que é a emancipação humana, trata-se de uma brilhante utopia irrealizada. Essa ideia ganha força quando não se encontram registros, apontamentos, programas, cronogramas, de como se daria, de como se efetivaria a sugestão emancipatória. Ele a propôs teoricamente, mas com o tom de que deveria ser implementada realmente.

Marx diferencia-se dos utopistas clássicos, como, por exemplo, Thomas Morus. O filósofo inglês imaginou e ficcionalizou um modelo de sociedade próprio, maravilhoso, quase mágico, no qual, os homens gozavam do pleno desenvolvimento dos seus seres, suas dimensões intelectuais, mentais e físicas fruía graças ao bom estilo de vida que levavam, tinham grande liberdade, viviam harmonicamente uns com os outros.

*A Utopia*⁷⁷, por exemplo, é uma obra de protesto. Vai à contramão de uma Europa apodrecida, doente, violenta. Nela, o autor propõe formas sociais paradisíacas, justamente para demonstrar como as formas sociais existentes que vigoravam eram bastante adversas ao ideário de justiça, de igualdade, de direitos. A proposta de Morus não buscava a efetivação literal do que nela se pensou. Morus detalha por demais a sua construção de sociedade, expondo assim certa impossibilidade de que esse modo social vigore. A partir da observação desses modos de construções sociais, a utopia reflete a sociedade naquilo que não há nela. Não se objetiva a instalação pormenorizada, detalhada, da utopia mesma, mas sobretudo a crítica ao que é vigente. Em outras palavras, não se queria a realização literal, das formas de organização coletiva.

Consideramos aqui a emancipação total, radical, como sendo utopia. A emancipação política já era vista e apreciada em alguns locais, o direito e as leis fundamentavam sua tímida vigência. Mas a humana, jamais se havia praticado ou efetivado em parte alguma. A diferenciação desta utopia, em Marx, se dá pelo fato de que é a defesa de uma possibilidade. Ele a propõe, aproveita a primeira emancipação, defende a necessidade da segunda e se torna um entusiasta da real possibilidade dela. Então, um pé fica no imaginável, portanto, irrealizado, pelo menos enquanto só imaginado, e o outro pé fica na proposta teórica de uma práxis.

⁷⁷ MORE, Thomas. *A utopia*. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

Acerca da emancipação utópica, não se diz como ela será, como se dará, seus detalhes, suas reais conseqüências na vida cotidiana dos homens. O que se diz é o seu princípio: sua necessidade. É necessária porque é a emancipação libertadora do homem, já que o cidadão político é, ainda assim, oprimido, limitado, explorado, violentado, negligenciado, expropriado.

Levantamos a consideração de moderação marxiana no que diz respeito a profissão de fé. “A polêmica com Bruno Bauer vale hoje a Marx uma fama falsa e perversa” (BENSAÏD, 2013, p. 28). Trata-se da acusação infundada de que houvesse antissemitismo nas defesas marxianas. Longe disso, o que se sobrepõe, no sentido de permanecer ao longo do ensaio, a toda sua crítica presentemente analisada, é o tom moderado, de parcimônia. Antes, quem deveria ser chamado antissemita era Bauer, com sua ideia de que os judeus deveriam deixar de ser judeus, para acessarem o que era oferecido aos cidadãos constitucionalmente instituídos.

Não se deve acreditar, no entanto, que sob o pretexto de “ter obtido liberdade religiosa” o homem esteja liberado da religião, da propriedade, do egoísmo profissional. Em outras palavras, longe de ser um fundamentalista laico e de fazer do ateísmo uma nova religião de Estado, Marx é, em questão de liberdade de culto, um liberal no sentido antigo do termo: um defensor feroz das liberdades públicas (BENSAÏD, 2013, p. 29).

A emancipação social do judeu ocorreria quando a sociedade conseguisse superar essa essência empírica, prática, do judaísmo, o negócio, o comércio e tudo o que o envolve. Assim, o judeu se tornaria inviabilizado socialmente, dado que não procuraria, não buscaria mais por nenhum objetivo a alcançar, já que a necessidade prática se humanizaria e o conflito entre existência individual, sensível, do mercador, do empresário, do falso religioso carreirista profissional, e, existência do gênero, a prevalência da humanidade, haveria de ser acabado. Emancipado socialmente o judeu tornaria a sociedade emancipada em relação a ele judeu, em relação ao judaísmo. A emancipação humana só ocorreria quando o fosso entre cidadão e indivíduo fosse superado.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A crítica à religião, em Marx, mais específica e precisamente, do Marx autor das obras do começo dos anos de 1840, caracterizou-se como uma proposta de livramento do homem de tudo aquilo que o pode aprisionar. Tendo como ponto de partida sempre a produção material humana, ou seja, o trabalho, Marx toca sempre em temas que muito tem a ver com a realidade vivida pelos indivíduos em sociedade. A religião e o direito, são exemplos de assuntos que fixam a atenção da reflexão marxiana.

Se a religião escapa do perímetro privado e adentra no campo público, ela se torna uma religião instrumentalizada, o que significa, utilizada por uma instância, que no caso é o Estado, para fins que não são propriamente religiosos, mas políticos, e que visam a legitimação de uma forma própria de política, que violenta, oprime, expropria e mata. Como invasora desta esfera, a religião se torna mero objeto carente de análise e crítica, mas não de perseguição ou preconceito.

O pensamento dos anos iniciais de Marx como intelectual filósofo, contribuiu para o debate que então era vigente acerca do embate travado entre cristãos e judeus e seus direitos como cidadãos no interior do Estado, representado pela Prússia e seus territórios divididos. O contexto histórico das Revoluções burguesas, da ainda atmosfera da Revolução Francesa na Europa e da pré-unificação alemã, favoreceu a proposta marxiana de emancipação, embrionária, pode-se dizer, do ideário de comunismo. Alguns dos elementos que aparecem na resposta de Marx a Bauer, são encontrados em outras obras posteriores. Em sua *questão judaica*, os germes são plantados, para mais tarde, surgirem como mais elaborados, mais amadurecidos, mais bem trabalhados.

Diante do pesquisado e exposto nesta dissertação, apreende-se com a crítica à religião e a proposta emancipatória de Marx que:

a) criticar a religião não é ser simplesmente contra a religião, ou ao fenômeno religioso, que são manifestações culturais e fazem parte da humanidade e das formações das sociedades;

b) a crítica à religião deve se dirigir precisamente ao Estado, quando este a utiliza para meios de opressão e violência;

c) a visualização de Marx da emancipação humana foi um caminho proposto, um domínio conceitual que teria sua realização plena numa efetivação prática, ainda por se realizar.

A religião é ópio, é ideologia, forma subjetividades, pode ser dupla parceira, para a cegueira espiritual e para o protesto contra o que está dado. Utilizada pelo Estado para seus meios estatais, torna-se uma arma perigosa, pois tende a beneficiar seus adeptos e deixar de lado os que não são praticantes, abrindo precedentes para guerras, conflitos, violências diversas. Percebemos a atualidade do tema e a possibilidade de fazer diálogos, conexões com acontecimentos presentes, dada a existência de Estados que ainda praticam a instrumentalização religiosa, ou que se valem da religião para mover guerras.

Marx faz crítica social, mas sobretudo aponta caminhos possíveis a serem trilhados por uma humanidade em busca da liberdade e de sua realização plena, reconhecedora dos seres humanos como seres capazes de alterar o rumo de sua história.

REFERÊNCIAS

- BARROSO, Paulo Moutinho. Marx e a religião: ideologia e concepção ilusória do mundo. *philosophy@lisbon*, Lisboa, n. 8, p. 189-209, 2018.
- BAUER, Bruno. L’aptitude des juifs et des chrétiens d’aujourd’hui à devenir libres. Blog da Boitempo, 2010. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2010/06/09/texto-de-bruno-bauer-criticado-por-marx-em-sobre-a-questao-judaica/> Acesso em: 02 jan. 2023.
- BAUER, Bruno; MARX, Karl. **La Cuestión Judía**. México: Anthropos Editorial. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2009.
- BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 2002.
- BENSAÏD, Daniel. **Marx, manual de instruções**. Trad. Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2013.
- CHAGAS, Eduardo. A crítica da religião como crítica da realidade social no pensamento de Karl Marx. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 40, n. 4, p. 133-154, out./dez., 2017.
- CHAGAS, Eduardo. **Consciência, natureza e crítica social em Hegel, Feuerbach e Marx**. Eduardo Ferreira Chagas; Renato Almeida de Oliveira -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2019.
- CHAGAS, Eduardo. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 2, p. 63-84, maio/ago., 2013.
- CHAUÍ, Marilena. **O ser humano é um ser social**. São Paulo: Editora WMF: Martins Fontes, 2013.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2018.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**, volume 1: da Idade da Pedra aos mistérios de Elêusis. Tradução Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ENGELS, Friedrich. Sozialdemokrat, de 4-11 de maio de 1882. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/marx/1882/05/11.htm> Acesso em: 24 dez. 2022.
- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.
- FREDERICO, Celso. **O jovem Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.
- HABERMAS, Jürgen. **Fé e saber**. Tradução Fernando Costa Mattos. São Paulo: Unesp, 2013.
- HEINRICH, Michael. **Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna: biografia e desenvolvimento de sua obra**, volume 1. Tradução Claudio Cardinali. São Paulo: Boitempo, 2018.

HELLER, Ágnes. **Teoría de las necesidades en Marx**. Barcelona: Ediciones península, 1986.

HOBBSAWN, Eric. **A era do capital: 1848-1875**. Tradução de Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1979.

LÖWY, Michael. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista**. São Paulo: Cortez, 2015.

LÖWY, Michael. **Marx, esse desconhecido**. Tradução de Fabio Mascaro Querido. São Paulo: Boitempo, 2023.

MARX, Karl. **A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas**. São Paulo: Boitempo, 2007.

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

MARX, Karl. **Contribuição à crítica da economia política**. Tradução Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

MARX, Karl. **O Capital**. Vol.1. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

MARX, Karl. **Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira**. Tradução Daniel Bensaïd, Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. Tradução Daniel Bensaïd, Wanda Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2010c.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl. **Lutas de classes na Alemanha**. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010a.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010b.

MÉSZÁROS, István. **Marx: a teoria da alienação**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

MORE, Thomas. **A utopia**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1997.

MUSTO, Marcello. **Repensar Marx e os marxismos**. Tradução Diego Silveira. São Paulo: Boitempo, 2022.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Tradução Lurdes Santos Machado. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SARTRE, Jean-Paul. **A questão judaica**. São Paulo: Editora Ática, 1995.

SORJ, Bernardo; Grin, Monica. **Judaísmo e modernidade**: metamorfoses da tradição messiânica. Rio de Janeiro: Centro Edelstein, 2008.

TILLY, Charles. **Coerção, capital e estados europeus**. São Paulo: Edusp, 1996.

WIESEL, Elie. **Homens sábios e suas histórias**: retratos de mestres da Bíblia, do Talmude e do Hassidismo. São Paulo: Companhia das Letras: 2006.

ZLLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulus, 2007.