



MARX E A RELIGIÃO

Leonardo Venicius Parreira Proto¹

Resumo

O presente artigo pretende discutir a teoria de Karl Marx (1818-1883) e o conjunto de sua tese para explicação da realidade social. Tendo como pressuposto a compreensão da totalidade social, que é expressão do conjunto teórico esboçado por este pensador ao longo do século XIX, focaremos nossa reflexão na análise que faz da religião e como pode ser entendida como uma determinação social. O elemento da religião, para Marx, seria incompreensível se analisado de forma isolada, num fim em si mesmo, e ao contrário disto, a crítica à religião para este é a premissa de toda crítica, e aqui, crítica impiedosa do todo existente, daquilo que foi denominado como sociedade.

Palavras-chave: materialismo histórico; religião; totalidade; crítica.

Abstract

This article discusses the theory of Karl Marx (1818-1883) and the set of his thesis for explanation of social reality. It being understood understanding of the social totality, which is an expression of the outlined theoretical set by this thinker throughout the nineteenth century, we will focus our reflection in the analysis that makes religion and how it can be understood as a social determination. The element of religion for Marx would be incomprehensible if viewed in isolation, an end in itself, contrary to this, the criticism of religion for this is the premise of all criticism, and here, ruthless criticism of all existing, what It was named as a society.

Keywords: historical materialism; religion; social totality; criticism.

¹ Bacharel e licenciado em História pela PUC-GO, Especialista em Adolescência e Juventude no Mundo Contemporâneo pela Faculdade Jesuíta (FAJE-MG), Mestre em História pela UFG e Doutorando em Sociologia pela UFG. Docente do curso de História da UEG/Campus Iporá e Centro de Aprendizagem em Rede (CEAR/UEG).



Elementos fundamentais da teoria social de Karl Marx

Neste texto, esboçamos a concepção de Marx a respeito da religião, suas proposições e crítica em relação a esta particularidade da sociedade, em especial do tempo histórico sobre o qual o pensador realizou suas análises, a sociedade moderna. Deste modo, é necessário apresentar alguns dos elementos fundamentais da teoria social de Marx, que permitem analisar a determinação religiosa no contexto da modernidade e sua relação com a totalidade social, ou seja, a própria vida em sociedade.

A utilização do método para análise do capitalismo, da luta de classes e perspectiva revolucionária são essenciais para a compreensão da religião, enquanto uma particularidade da vida social. O materialismo histórico-dialético permite olhar para a natureza desta sociedade e de suas formas de produção, suas mazelas produzidas socialmente e suas formas de subsunção do ser humano, além de compreender a lógica de exploração e deterioração da vida em sociedade.

Em meados do século XIX, quando Marx inicia a produção de seus escritos, seus interesses iniciais estão voltados para o debate com a filosofia idealista de Hegel e seus discípulos, os jovens hegelianos, como também mantém um intenso confronto de ideias com aqueles que propugnam o materialismo vulgar². Um de seus interlocutores, Ludwig Feuerbach, é igualmente alvo de seu embate com o que chamou de materialismo contemplativo, uma espécie de síntese entre posições idealistas e materialistas.

Feuerbach tem, no entanto, sobre os materialistas ((puros)), a grande vantagem de compreender que também o homem é ((objeto sensível)), mas à parte o fato de entender o homem apenas como ((objeto sensível)); e não como ((atividade sensível)), como aqui se mantém na teoria, e não concebe os homens na sua dada conexão social, nas suas condições de vida reais que

²Em “Carta a P. V. Annenkov”, Marx (2006) faz uma crítica e ironiza alguns dos pressupostos econômicos da filosofia de Pierre-Joseph Proudhon e seu ideal de comunismo. Sua reflexão sobre os posicionamentos de proudhonianos é também uma síntese sobre a postura de muitos intelectuais à época que dizem optar pelo comunismo, mas que para Marx nada mais diz das “contradições sociais postas em movimento” (p. 186). O materialismo vulgar de base feurbachiana, para Marx, apresenta-se como um materialismo contemplativo, ligado ao que foi denominado como mundo sensível, a um estado do mundo contemplativo que ignora quaisquer possibilidades de compreender a realidade como concreto-real, portanto, nega a contradição humana e aceita o essencialismo como parte de sua ideologia (2002).



fizeram deles aquilo que são, nunca chega aos homens ativos, aos homens realmente existentes; fica-se pela abstração de ((o Homem)), e só consegue reconhecer o ((homem corpóreo, individual, real)) no sentimento, ou seja, não conhece outras ((relações humanas)) ((do homem com o homem)) além do amor e amizade, e mesmo assim idealizados (MARX; ENGELS, 2002, p. 29).

A filosofia da história hegeliana da época e o materialismo vulgar de cunho mecanicista foram duas fortes abordagens do pensamento social no século XIX e sua forma de expressão burguesa o predomínio para seu desenvolvimento. Tanto a concepção hegeliana como a feuerbachiana de ser humano tem como pressuposto uma condição histórica dos indivíduos fundamentada a partir da noção de espírito (*zeigest*). A natureza humana é essencialista e cabe ao espírito ou mundo das ideias sua desencarnação da realidade, sobressaindo-se, assim, o processo de abstração em detrimento da concreção do que seria fruto a própria realidade (MARX; ENGELS, 2002).

Como oposição ao espírito da cultura dominante do século XIX e às teorias científicas que expressam a hegemonia cultural da burguesia neste cenário, Marx desenvolverá uma concepção de história voltada para a crítica da totalidade social e, com isto, radical, no sentido de fundamentar sua análise em relação ao modo de produção capitalista. Em termos marxistas, a crítica social mais contundente se faz a partir de um método capaz de explicar as várias determinações e organização da sociedade.

Neste sentido, a consciência e o ser social assumem importância para esta perspectiva teórico-metodológica, que é mais crítica em relação ao conjunto das relações sociais produzidas historicamente pela sociedade, sobretudo em relação às sociedades modernas. As condições materiais de existência são para os indivíduos históricos espelhos de sua própria realidade, do denominado concreto-real. E são estas mesmas condições materiais de existência que possibilitam a formação de uma consciência voltada para sua realidade ou ocultamento da mesma, em se tratando de aspectos ideológicos.

A produção das ideias, representações, da consciência está a princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparece aqui ainda como fluxo direto do seu comportamento material (MARX; ENGELS, 2002, p. 22).



Cabe aos ideólogos a produção de ideologias, cujo objetivo é a construção de representações que obscurecem a realidade ou, no sentido marxista, inverte o sentido desta mesma realidade em prol de assegurar que determinadas verdades produzidas pelas classes dominantes passem a vigorar como ideias dominantes. Assim, a ideologia cumpre uma tarefa histórica importante: a de legitimação da ordem social dominante e o *status quo* proveniente desta forma de ordenar o pensamento e a sociedade.

Os homens são os produtores das suas representações, ideias etc. (...) A consciência nunca pode ser outra coisa senão o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo real de vida (...) A moral, a religião, a metafísica e a restante ideologia, e as formas de consciência que lhes correspondem, não conservam assim por mais tempo a aparência de autonomia. Não tem história; não têm desenvolvimento, são os homens que desenvolvem a sua produção material e o seu intercâmbio material que, ao mudarem esta sua realidade, mudam também o seu pensamento e os produtos do seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, é a vida que determina a consciência (MARX; ENGELS, 2002, p. 22-23).

Esta separação, oriunda do cartesianismo, legitimou aspectos da realidade na forma de dualidades: mente/corpo, razão/emoção, espírito/matéria, consciência/realidade. Este modo de pensar o humano encontra na tradição teológica neoplatônica e na filosofia da consciência hegeliana um solo fértil para sua reprodução do mundo das ideias como superior à materialidade do mundo e da existência humana.

O esforço de Marx e Engels é para a produção de uma consciência histórica que supere a tradição filosófica predominante naquele século XIX, tendo como perspectiva um nível elaborado de consciência do indivíduo que o permita libertar-se de relações sociais e históricas reprodutoras do *modus vivendi* dominante, pois “(...) não é possível conseguir uma libertação real a não ser no mundo real e com meios reais (...) A ((libertação)) é um ato histórico, não um ato de pensamento, e é efetuada por relações históricas (...)” (MARX; ENGELS, 2002, p. 25).

Para a formulação de uma consciência emancipada, a recorrente teoria marxista propõe a ultrapassagem de uma consciência coisificada, burguesa, baseada na separação entre sujeito e objeto e uma forma de concepção que não separe a consciência do ser consciente,



pois ambos são indissociáveis numa dada realidade. E se relacionam dialeticamente como aspectos pertencentes à dinâmica do real.

Numa realidade complexa, como o indivíduo se vê diante da sociedade? O sujeito seria capaz de participar da vida social e ignorar a existência de formas de aviltamento e barbárie em seu redor/cotidiano? A partir de quais condições sociais se cria uma consciência histórica capaz de transpor o mecanicismo das ideias em torno da separação entre sujeito e objeto?

Estas indagações podem ser respondidas se nos atermos à compreensão do materialismo histórico-dialético como método capaz de oferecer uma explicação acerca da totalidade dos fenômenos sociais em determinada sociedade específica, utilizado como um recurso heurístico desvelador da realidade histórica dos indivíduos e suas formas de sociabilidade.

Esta concepção [método] da História assenta, portanto, no desenvolvimento do processo real da produção, partindo logo da produção material da vida imediata, e na concepção da forma de intercâmbio intimamente ligada a este modo de produção e por ele produzida, ou seja, a sociedade civil nos seus diversos estádios, como base de toda a História, e bem assim na representação da sua ação como Estado, explicando a partir dela todos os diferentes produtos teóricos e formas da consciência – a religião, a filosofia, a moral etc., etc. – e estudando a partir destas o seu processo de nascimento; deste modo, naturalmente, a coisa pode também ser apresentada na sua totalidade (e por isso também a ação recíproca destas diferentes facetas umas sobre as outras) (MARX; ENGELS, 2002, p. 48).

O método em Marx se propõe um caminho na busca pelas determinações sociais como mecanismo analítico e de compreensão da totalidade social, ou seja, da sociedade. As nuances particulares, específicas de cada formação social podem ser apreendidas pelo materialismo dialético como decorrentes do movimento do real. Esta dinâmica do concreto real e dos tensionamentos do dia a dia levam os indivíduos a se contradizerem dentro de uma lógica social complexa e igualmente de natureza contraditória.

A explicação das contradições e de como os indivíduos são inseridos nos arranjos e configurações da sociedade possibilita ao materialismo histórico dialético “captar” as tensões oriundas das lutas de classes estabelecidas no processo de produção das mercadorias, em se tratando do modo de produção capitalista.



Para Marx (1983), o concreto é a “síntese de múltiplas determinações”. É dialético porque apreende a realidade e suas várias determinações como expressão teórica do real. Não é possível pensar a realidade sem abstrair desta conceitos, ideias, problematizações, reflexões, assim como é complexo ver a realidade tal como ela é, somente em si, como dada e sem possibilidade de alterações. Por isto, a importância da relação dialética entre teoria/prática, ou comumente definida pela tradição marxista como práxis.

O concreto, que é o ponto de partida é um concreto-dado, o qual, através do processo de abstração, vai se tornando um concreto-pensado, onde se descobrem suas múltiplas determinações. O concreto-pensado é a transposição para a mente do concreto-determinado existente na realidade. É por meio desse processo que se descobre as múltiplas determinações do concreto (VIANA, 2007a, p. 81-82).

Dessa maneira, o materialismo histórico dialético, enquanto método de análise da realidade social, potencializa aos indivíduos uma maior capacidade de refletir as condições sociais de existência e os subterfúgios originados da organização social predominante sobre determinada sociedade. O método, neste sentido, além de alargar os horizontes da crítica, possibilita como instrumento heurístico de análise uma visão libertária da(s) classe(s) desfavorecida(s).

Segundo a concepção materialista da história, o elemento determinante é, em última instância, a produção e reprodução da vida real. Portanto, se alguém distorce esta afirmação para dizer que o elemento econômico é o único determinante, transforma-a numa frase sem sentido, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos elementos da superestrutura – as formas políticas da luta de classes e seus resultados, a saber, as constituições estabelecidas uma vez ganha a batalha pela classe vitoriosa; as formas jurídicas e mesmo os reflexos de todas as lutas reais no cérebro dos participantes, as teorias políticas, jurídicas, filosóficas, as concepções religiosas, e seu desenvolvimento ulterior em sistemas dogmáticos – exercem igualmente sua ação sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam de maneira preponderante sua forma (ENGELS, 1987, p. 39).

A necessidade de desenvolver um método que permitisse refletir o todo da sociedade moderna burguesa “inspirou” Marx (e parte de sua produção em parceria com Engels, como é o caso de algumas obras aqui citadas) escrever um trabalho de fôlego e abrangente, com o



qual somente foi possível em nosso entender, tendo como fio condutor a formulação de um método com as características do materialismo histórico e a disposição para uma pesquisa aprofundada, sobretudo em relação à sua imensa pesquisa referente ao capital.

Religião como uma forma de conscienciado mundo

A produção teórica de Marx e Engels, sobretudo do primeiro, tratou da religião em alguns textos, mesmo não tendo dedicado uma obra extensa a respeito do tema. Escreveu em algumas obras de juventude textos que abordassem a religião e cuja nossa atenção se voltará para dois destes textos: *A questão judaica*, escrito no ano de 1843, e *A sagrada família*, escrito em 1845.

Em *A questão judaica* Marx centra seu debate em torno da emancipação civil e política dos judeus no século XIX. Eis um problema apresentado logo no início do texto, pois a emancipação deve ser vista a partir da visão problematizada como condição de realização plena da humanidade (MARX, 2002).

Uma emancipação civil e política reivindicada pelos judeus em pleno século XIX em território da Europa central, nesse contexto internacional durante este período, é parte do cenário histórico de fortalecimento dos estados-nacionais e via de regra dos patriotismos presentes na defesa do sentimento nacionalista.

É a partir deste momento da criação política dos estados-nacionais que o sionismo³ vai ganhando força, como também o debate na Alemanha daquele período. A necessidade de se autoafirmar enquanto nação eleita (pressuposto teológico) levanta a defesa de um chão próprio, uma pátria⁴ para os judeus, somente determinada no século XX, após os eventos da II

³ Sionismo é um movimento nacionalista criado por judeus no séc. XIX em prol da constituição de um Estado judaico. A referência do nome é relacionada ao monte Sião, lugar sagrado da tradição judaica e no qual se construiria este Estado. “O monte Sião tornou-se um local de visão para o povo de Israel” (ARMSTRONG, 2000, p. 52).

⁴ A ideia de um lugar para a nação eleita acompanha a história dos judeus desde os escritos de sua tradição, enfatizada pelas narrativas da Torá. A pátria para o povo judeu significa a conquista, em termos de sua teologia, do lugar sagrado revelado por sua relação com o sagrado (ARMSTRONG, 2002).



Guerra Mundial, com a criação da Declaração Universal dos Direitos Humanos e a criação do Estado de Israel em 1948.

Marx debaterá com o jovem hegeliano e teólogo Bruno Bauer (1809-1882) sobre a situação dos judeus na Alemanha. Explicitará uma crítica à real necessidade do judeu se emancipar além da política, assim como toda emancipação humana deve ser geral na perspectiva de libertação do indivíduo diante de sua realidade histórica.

O Estado alemão à época é caracterizado como Estado cristão e não Estado político. Isto tem implicações devido à natureza do Estado em termos políticos, sobretudo depois das revoluções liberais insistirem em uma laicização por completo do Estado, o que efetivamente não está ocorrendo na Alemanha naquele período.

O Estado cristão só pode conduzir-se a sua própria maneira diante do judeu, isto é, como Estado cristão, segregando os judeus dentre os demais súditos, fazendo com que este sinta a pressão das outras esferas mantidas à parte, que a sinta com tanto mais força quanto maior o antagonismo religioso do judeu em face da religião dominante. Por sua vez, tampouco pode o judeu conduzir-se com relação ao Estado senão à maneira judaica, ou seja, como um estrangeiro ao Estado, opondo a nacionalidade real sua nacionalidade quimérica e à lei real sua lei ilusória, crendo-se com o direito de manter-se à margem da humanidade, a não participar, por princípio, do movimento histórico, a aferrar-se à esperança de um futuro que nada tem a ver com o futuro geral do homem, considerando-se membro do povo hebraico, que reputa eleito (MARX, 2002, p. 14).

A questão judaica e o debate circunscrito à religião em Marx apresentam o problema de um Estado não laico e opção por uma religião oficial, configurando já na escolha do cristianismo uma tendência e perfil religioso, subalternizando outras formas e experiências religiosas e dificultando sua integração no aspecto civil, com a barreira da conquista da cidadania dos judeus.

Na tese de Bauer os judeus deveriam abandonar sua condição religiosa para assumirem perante o Estado sua cidadania e ao Estado caberia também uma posição de ruptura com qualquer religião a fim de garantir sua autonomia política. Este parece ser um posicionamento problemático para Marx tendo em vista o “problema geral da época” (MARX, 2002).



E o que consistiria esse tal “problema geral da época”? Trata-se da própria ideia de emancipação e o caráter dado à sua expressão política. Vejamos a crítica de Marx (2002):

Verificamos, aqui, que o erro de Bauer reside em concentrar sua crítica somente no “Estado cristão”, ao invés de ampliá-la para o “Estado em geral”. Bauer não investiga a relação entre a emancipação política e a emancipação humana, fato que o faz apresentar condições que só se podem explicar pela confusão isenta de espírito crítico entre emancipação política e emancipação humana em geral (p. 18).

No caso da inexistência de um Estado político na Alemanha neste século XIX vide sua adesão ao cristianismo como parte da natureza e vínculo confesso se transforma num propenso oponente do judaísmo e a crítica das ações do Estado neste momento será, no fundo, voltada para a crítica da teologia, seja qual for às denominações religiosas em disputa pelo vínculo ou associação ao ente político (MARX, 2002).

Marx associa as contradições do processo de emancipação do Estado em relação à religião e vice-versa. Sua preocupação centra na necessidade de uma emancipação humana totalizante e expressão geral das relações sociais, que liberta o indivíduo dos vínculos de dependência produzidos pela sociabilidade capitalista⁵.

O limite da emancipação política manifesta-se imediatamente no fato de que o Estado pode livrar-se de um limite sem que o homem dele se liberte realmente, no fato de que o Estado pode ser um Estado livre sem que o homem seja um homem livre (MARX, 2002, p. 21).

⁵O aspecto da dependência dos indivíduos é comumente trabalhado por Marx ao abordar o processo de alienação na sociedade burguesa. A produção da mercadoria pelo trabalhador (como produtor direto) faz com que a objetivação do seu trabalho se torne estranha para ele, pois não consegue se reconhecer no produto final produzido. Esse estranhamento em relação ao objeto é o fundamento de sua dependência e inferiorização na produção da mercadoria, pois quanto mais depende forças para a objetivação de seu trabalho maior é o seu enfraquecimento interior, ou seja, quanto mais riqueza produz no conjunto das relações sociais, mais pobre se torna materialmente. Fator este que gera dependência e trabalho alienado, afinal, o único meio de sobrevivência no modo de produção capitalista para aqueles pertencentes à classe trabalhadora é sua força de trabalho. Essa relação também é feita com a religião, pois “quanto mais o homem põe em Deus, tanto menos ele retém em si mesmo” (MARX, 2004, p. 81).



Há até um reconhecimento por parte de Marx de um Estado que faça mediação entre o indivíduo e sua liberdade, diante da dependência religiosa, porém também avança seu comentário no sentido de enfatizar que a emancipação política não é a última forma de potencialidade do ser humano, mas sim a luta por uma emancipação total, abolindo formas histórico-sociais construídas para sua privação como a religião e o Estado.

O elemento da contradição social coexiste entre Estado e religião devido ao fato de ambos fazerem parte daquilo que o marxismo denominou como determinação social no âmbito da totalidade ou em se tratando do método de análise materialista histórico-dialético, da diversidade na unidade. Sendo assim, “a contradição em que se encontra o crente de uma determinada religião com sua cidadania nada mais é do que uma parte da contradição secular geral entre o Estado político e a sociedade burguesa” (MARX, 2002, p. 31).

Dentro daquilo a ser considerado como contradição social, é na emancipação política dos judeus um “exemplo” para análise da religião numa perspectiva dialética. Os judeus emancipados politicamente assegurariam sua cidadania e participariam da conquista dos direitos humanos como herdeiros da revolução política do século XVIII. Os direitos humanos naquele contexto da sociedade burguesa significariam uma garantia às liberdades individuais e como a expressão de fé (liberdade religiosa) está inserida neste cenário, a emancipação política dos judeus traria dois importantes elementos para a explicação sobre as relações sociais: a integração da comunidade judaica na Alemanha e a pertença ao *modus vivendi* da sociedade burguesa. Conforme interpretação de Clemesha,

O problema que surge, para Marx, da constatação do caráter político da emancipação preconizada por Bauer, é que por ela não se tem sequer o direito de exigir que os judeus abandonem o judaísmo. A emancipação política da religião possui a mesma natureza da emancipação política da propriedade privada. Ambas levadas a cabo pelo Estado moderno; qual seja, a passagem da propriedade individual e religião do âmbito público para o privado (CLEMESH, 1998, p. 24).

O tal “problema geral da época” volta à tona enquanto for necessária a superação do capitalismo. Sem o enfrentamento deste obstáculo a emancipação política dos judeus se torna paliativo dentro da ordem social estabelecida e a legitimação do homem egoísta, que, para



Marx, nada mais é do que a substituição do homem genérico pelo egoísta, fruto da sociedade burguesa, individualista e voltado para si.

O homem egoísta nada mais se constitui como indivíduo crente na sua liberdade religiosa e culto a propriedade privada – eis a maneira de pensar a sociedade burguesa e a apropriação da noção de direitos humanos. “A aplicação prática do direito humano da liberdade é o direito humano à propriedade privada” (MARX, 2002, p. 35). Esta noção faz parte da lógica liberal de constituição dos tais direitos individuais. Marx entende que isto é garantido pela

constituição do Estado político e a dissolução da sociedade burguesa nos indivíduos independentes – cuja relação se baseia no direito, ao passo que a relação entre os homens dos estamentos e dos grêmios se fundava no privilégio – se processa num só e mesmo ato. Assim sendo, o homem enquanto membro da sociedade civil, isto é, o homem não-político, surge como homem natural (MARX, 2002, p. 41).

A naturalidade como vai se dissolvendo na vida social e no cotidiano da prática dos indivíduos a mentalidade burguesa e as possibilidades de uma conquista liberal dos direitos humanos conformará a consciência destes mesmos indivíduos no esteio de participação política limitada aos moldes da democracia burguesa, impossibilitando aos próprios judeus um caminho de emancipação total, pois teriam que abdicar de sua condição religiosa em busca de uma emancipação plena ante a sua religião e ao Estado.

Em outro texto de juventude, *A sagrada família* (2003), Marx retorna ao debate da emancipação política dos judeus em relação ao Estado e ratifica sua crítica à perspectiva de Bruno Bauer em analisar a questão judaica somente pelo viés religioso. A não-relação entre o judaísmo, suas práticas religiosas, com outras determinações sociais, como por exemplo, sua associação com o universo econômico da sociedade burguesa, leva Bauer a um limite da crítica e sua leitura parcial da realidade, ou seja, leva-o a uma crítica do aparente: análise da religião por ela mesma. Marx e Engels demonstram esse equívoco:

O senhor Bauer trata a questão religiosa e teológica, pois, de uma maneira *religiosa e teológica*, inclusive pelo fato de que viu na questão “religiosa” do dia uma questão “*puramente religiosa*”. Sua “*maneira correta de posicionar questão*” apenas posicionou a questão em uma “*posição*” correta em relação



à sua “*própria capacidade*”... de responder! (MARX; ENGELS, 2003, p. 129).

Para além das questões teológicas postas, no caso de Bauer, a compreensão do fenômeno religioso judaico deveria transpor a posição contrária ao cristianismo na Alemanha para uma fundada no real conhecimento da essência política naquele contexto, ou seja, no reconhecimento do Estado moderno como ente político responsável pelo ordenamento jurídico-político de legitimação da constituição burguesa e sua forma de democracia representativa.

O senhor Bauer comete, pois, um engano bastante radical quando, ao conceber e criticar essa contradição como uma contradição “geral”, acredita elevar-se da essência política para a essência humana. Com isso, apenas se elevaria da emancipação política pela metade à emancipação total, do Estado representativo constitucional ao democrático (MARX; ENGELS, 2003, p. 134).

Para Marx, a dificuldade do pensamento de Bauer em superar a coisa em si, em termos teológicos, se justifica pela sua formação hegeliana. O Estado como “espírito absoluto” orienta sua compreensão sobre a presença da religião no mundo e sua realização enquanto projeto de “autoconsciência”, como postulado pela filosofia de Hegel. Nesta concepção idealista, o mundo ou a realidade aparecem como exteriorização da consciência, portanto, a questão judaica deveria ser explicada em termos da ação humana em si e não como derivações da realidade política e social, como preconizado pelo marxismo (CLEMESH, 1998).

Crítica da religião como crítica da totalidade

Outro texto de juventude, “Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel”, também escrito em 1843, fornece mais elementos das posições de Marx a respeito daquilo que pensa em relação à religião. Inicia o texto dizendo que “na Alemanha, a crítica da religião chegou, no essencial, ao fim. A crítica da religião é a premissa de toda crítica” (MARX, 2002, p. 85).

Qual seria esse entendimento de Marx em ver na religião a “premissa de toda crítica”? Há aqui o reconhecimento da religião como “porta de entrada” para a compreensão



da sociedade e sua lógica de ordenação, o modo pelo qual a realidade se prefigura desta ou doutra maneira. A associação da religião com ópio só tem sentido em sua obra se considerarmos a experiência religiosa como produção do humano e suas mazelas sociais tratadas sob o viés de uma ótica religiosa, portanto, da sociedade que a produziu e mantém a reprodução de seu vínculo com os indivíduos.

A miséria religiosa é, de um lado, a expressão da miséria real, e de outro, o protesto contra ela. A religião é o soluço da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração, o espírito de uma situação carente de espírito. É o ópio do povo (MARX, 2002, p. 85-86).

O olhar sobre a religião ou o fenômeno religioso numa perspectiva sociológica crítica deve tomar o concreto-real como ponto de partida e não chegada, negando à religião um fato dado, acabado e sem o nexos com outras determinações sociais. A religião não existe em si mesma, isolada do conjunto social. Na crítica proposta por Marx à existência de uma religião voltada para si é expressão de uma autoconsciência produtora de um homem abstrato, não concreto, oriunda de uma perspectiva de autoalienação humana, portanto, de negação da realidade concreta como inerente à práxis dos indivíduos.

A crítica arrancou as flores imaginárias que enfeitavam as cadeias, não para que o homem use as cadeias sem qualquer fantasia ou consolação, mas para que se liberte das cadeias e apanhe a flor viva. A crítica da religião desengana o homem para que este pense, aja e organize sua realidade com um homem desenganado que recobrou a razão a fim de girar em torno de si mesmo e, portanto, de seu verdadeiro sol. A religião é apenas sol fictício que se desloca em torno do homem enquanto este não se move em torno de si mesmo (MARX, 2002, p. 86).

Voltamos ao mesmo problema do tópico anterior, o da emancipação plena e total do humano, pois diferente da filosofia baueriana que busca na emancipação política sanar os problemas de uma comunidade judaica em meio ao Estado germânico cristão, Marx propõe a superação da sociedade burguesa e com esta a abolição de todas as ilusões (a mercadoria, a propriedade privada, o individualismo), incluindo aí a ilusão religiosa, pois em uma sociedade totalmente emancipada deixaria o indivíduo livre da dependência de outro ser, neste caso transcendental.



No caso particular alemão, a emancipação política para os judeus era o horizonte possível e a revolução total das relações sociais não era algo viável para determinada classe social no século XIX. A moderna sociedade burguesa estava disposta a incluir dadas correlações de força em seu interior, e isto não seria diferente com os judeus da época e sua necessidade de emancipar-se e ter uma participação social baseada nos direitos e liberdade de cultivar sua crença e como integrantes do sistema econômico.

Para a Alemanha, o sonho utópico não é a revolução radical, não é a emancipação humana em geral, mas, ao contrário, a revolução parcial, a revolução meramente política, a revolução que deixa de pé os pilares do edifício. Sobre o que repousa uma revolução parcial, uma revolução meramente política? No fato de emancipar uma parte da sociedade burguesa e de instaurar sua dominação geral, no fato de uma determinada classe empreender a emancipação geral da sociedade a partir de sua situação especial. Esta classe emancipa toda a sociedade, mas apenas sob a hipótese de que toda a sociedade se encontre na situação desta classe, isto é, que possua, por exemplo, dinheiro e cultura ou que possa adquiri-los (MARX, 2002, p. 97).

A questão religiosa em Marx aparece em seus primeiros escritos como uma crítica à denominada “Crítica crítica” de Bruno Bauer, uma incursão no debate com os neohegelianos e o idealismo em voga. A religião como parte da produção da cultura e do desenvolvimento histórico da humanidade não encontraria obstáculos intransponíveis para se adaptar a determinado modo de produção vigente, mesmo que no caso específico dos judeus na Alemanha no século XIX tenha sido palco de disputas, o mesmo se deu por processos culturais de disputa na estrutura do campo de poder e religioso (BOURDIEU, 2011).

Ao Estado coube absorção da religião judaica no campo de disputas políticas, bem como garantir que os direitos gerais da sociedade garantam para dada classe social específica a “reivindicação para si da dominação geral” e a sua consolidação como classe social dominante.

No debate marxista da luta de classes, a religião não só cumpre um papel importante, como também colabora com o processo de ideologização de práticas da classe dominante, somente extinta se a classe trabalhadora, para Marx, potencialmente revolucionária, se dispuser enquanto classe à revolução total desta sociedade com o único objetivo de emancipar-se radicalmente para “recuperação total do homem” (MARX, 2002, p. 100).



Eis o problema da religião nesta sociedade de classes, o de sua anulação total em processos revolucionários que buscam a emancipação da humanidade.

Referências

ARMSTRONG, Karem. *Jerusalém: uma cidade, três religiões*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 7ª ed. – São Paulo: Perspectiva, 2011.

CLEMESHA, Arlene. *Marxismo e judaísmo: história de uma relação difícil*. São Paulo: Boitempo/Xamã, 1998.

ENGELS, Friedrich. Carta a Joseph Bloch. In: *Cartas filosóficas e o Manifesto Comunista de 1848*. São Paulo: Moraes, 1987.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: teses sobre Feuerbach*. São Paulo: Centauro, 2002.

_____. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.

MARX, Karl. *O capital: crítica da economia política*. 30ª ed. v. 1. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

_____. *Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria de Proudhon*. 3ª ed. – São Paulo: Centauro, 2006.

_____. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *A questão judaica*. 4ª ed. – São Paulo: Centauro, 2002.

_____. *Contribuição à crítica da economia política*. 2ªed. – São Paulo: Martins Fontes, 1983.

VIANA, Nildo. *Escritos metodológicos de Marx*. Goiânia: Alternativa, 2007a.

_____. *A esfera artística: Marx, Weber, Bourdieu e a sociologia da arte*. Porto Alegre: Zouk, 2007b.