

POLÍTICA, RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO NUMA PERSPECTIVA MARXIANA: ELEMENTOS PARA UM DEBATE CONTEMPORÂNEO

POLITICS, RELIGION AND SECULARIZATION IN A MARXIAN PERSPECTIVE: ELEMENTS FOR A CONTEMPORARY DEBATE

Renato Almeida de Oliveira¹

Recebido em: 08/2019
Aprovado em: 10/2019

Resumo: A proposta do artigo é mostrar como a religião permanece viçosa na sociedade contemporânea, influenciando a esfera política. A tese que explica esse vigor é apresentada a partir de uma tematização do estranhamento da vida material humana, estranhamento esse que faz os indivíduos buscarem na religião uma satisfação que a vida social não pode lhes proporcionar. Desse modo, há um povoamento do religioso na vida dos homens que se reflete na política.

Palavras-Chave: Marx. Secularização. Política. Religião.

Abstract: The purpose of the article is to show how religion remains lush in contemporary society, influencing the political sphere. The thesis that explains this force is presented from a thematization of the strangeness of human material life, strangeness that makes individuals seek in religion a satisfaction that social life cannot provide them. Therefore, there is a settlement of the religious in men's lives that is reflected in politics.

Keywords: Marx. Secularization. Politics. Religion.

O problema da relação entre esfera política e religião

É cada dia mais comum ouvirmos falar da influência de grupos ligados a denominações religiosas no cenário político global. A título de exemplo, vemos como vem ocorrendo a consolidação do poder político das religiões no Brasil, especialmente as denominações cristãs, que cresce cada vez mais, impondo sua agenda de interesses. Mesmo após mais de cinco séculos do processo de secularização que pôs a religião como uma instância da vida privada das pessoas, onde se esperava que ela não voltasse a ter influência decisiva na esfera política, os religiosos têm ocupado espaços políticos importantes nas

¹ Professor Adjunto do Curso e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA) e Professor colaborador do Mestrado Profissional em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC). E-mail: renatofilosofosds@yahoo.com.br

principais nações ocidentais. Como dissemos acima, no cenário político brasileiro há o crescente envolvimento de evangélicos na política, “a participação de atores religiosos na elaboração de projetos de lei, bem como a influência e interferência do discurso religioso em debates relacionados com questões de bioética e direitos sexuais e reprodutivos” (RANQUETAT JÚNIOR, 2009, p. 107).

A questão que nos move é: por que ocorre esse retorno da influência religiosa na esfera política? Tal questão merece uma reflexão, pois, no nosso modo de observar a realidade, a atual forma de relação entre religião e política é bastante polêmica e tem causado prejuízos a diversos segmentos sociais, especialmente àqueles que, historicamente, lutam por afirmação e aceitação social frente a cultura da exclusão e do preconceito que se estabeleceu com base nos princípios religiosos tradicionais.

O que tem ocorrido, efetivamente, é que decisões que afetam a coletividade social têm sido tomadas ou barradas por estarem de acordo ou serem contrárias as doutrinas das igrejas. Isto é, um critério particular se sobrepondo à universalidade. As denominações religiosas usam seus parâmetros doutrinários, que deveriam ser de foro privado, ou seja, que deveria dizer respeito apenas àqueles que professam a sua fé, para pautar posições e decisões que dizem respeito à totalidade dos indivíduos de uma dada sociedade. E o que é mais preocupante é que as igrejas mais conservadoras têm demonstrado maior poder político. Tal situação nos faz recordar do tempo em que o poder da Igreja Católica se confundia com o poder político temporal, onde as doutrinas dessa igreja determinava a vida pública das pessoas. Foi esse fator, inclusive, que motivou as revoluções modernas que possibilitaram a emancipação política dos Estados.

Hoje os interesses religiosos voltam a se confundir com o interesse coletivo e, em muitos casos, a conflitar com o interesse geral da sociedade, chegando ao ponto de as igrejas quererem determinar o comportamento das pessoas, seja no que diz respeito à sexualidade, ao gênero, ao uso do corpo e ao que tange à educação formal.

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

²Entre outros autores, destacamos: PIERUCCI, Antônio Flavio. **Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião.** In: Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, n. 49, 1997, pp.

religiosas³, quanto na esfera política pública, com as denominações religiosas tradicionais ocupando as espaços de poder. Tudo isso constitui uma ameaça a laicidade do Estado e da sociedade, tão cara aos modernos e fundamental para o estabelecimento e consolidação do direitos humanos universais e diversas outras conquistas de caráter sócio-político, jurídico e cultural.

Nosso intento, neste trabalho, é analisar esse fato contemporâneo a partir do viés teórico-conceitual marxiano. Primeiramente, ressaltamos que, em Marx, a religião sempre esteve presente na sociedade e nas esferas do poder, mesmo com o processo de secularização. Ela é um elemento persistente na sociedade moderna, a ponto de se reinventar e se reavivar a partir das próprias condições materiais e políticas dessa mesma sociedade. Nesse sentido, podemos afirmar que no pensamento de Marx sobre o fenômeno religioso esse retorno da religião era algo previsível e que, de certo modo, não se contrapõe à secularização. No caso da relação entre Estado e religião, por exemplo, Marx afirma que “a presença da religião não contradiz a plenificação do Estado” (MARX, 2010, p. 38). Todavia, não contradizer a plenificação do Estado não significa dizer que a religião pode exercer livremente sua influência na esfera política. O que Marx quer dizer é que no processo histórico de consolidação da secularização, o Estado pôde se emancipar politicamente e conviver, ao mesmo tempo, com a presença da religião na sociedade civil.

Em segundo lugar, a filosofia de Marx nos fornece elementos para pensar a religião de modo externo ao próprio fenômeno religioso. O retorno do religioso à esfera política se elucidada não apenas por questões internas ao próprio fenômeno religioso, mas também pelos próprios limites e contradições da política moderna. Nessa perspectiva, o modo como a política e a vida social se ordenam contemporaneamente, pelo modo como o homem se encontra nessa sociedade, com as crises que a assolam e com a forma de racionalidade que nela se instaurou é um dos fatores que determina a ocupação dos espaços de poder pelas denominações religiosas. Este fator, em coexistência com o caráter universalista das religiões poderão explicar o retorno da influência religiosa na esfera política.

99-119; MAFFESOLI, Michel. El reencantamiento del mundo. In: **Sociológica**. n. 48, 2002; MANDIANES, Manuel. Reencantamiento del mundo. In: **Sociedad y Utopía**. n. 8, 1996, pp. 137-148; MURDOCK, Graham. The reenchanted world: religion and the transformations of modernity. In: HOOVER, Stewart. **Rethinking media, religion and culture**. London: Sage Publications, 2000.

³É o que podemos denominar de individualização da fé. A presença da religião no mundo secularizado se fez sentir numa multiplicidade de formas religiosas particularizadas. Houve uma metamorfose da religião, ou seja, uma reorganização do fenômeno religioso, resultando numa difusão, numa expansão, da religião. De uma maneira geral, os indivíduos acham-se mais propensos a vivenciar uma forma de religiosidade menos exigente, mais intimista, que, em muitos aspectos, não encontram nas religiões tradicionais.

Marx: religião e secularização

Em 1842 Moses Hess, fundador e articulador da Gazeta Renana, em carta ao seu amigo Berthold Auerbach, afirma: “Pode se preparar para conhecer o maior – e talvez o único verdadeiro – filósofo da atual geração [...] Imagine Rousseau, Voltaire, D’Holbach, Lassing, Heine e Hegel reunidos numa única e mesma pessoa – e estou dizendo reunidos, e não justapostos –, e terá o doutor Marx” (HESS apud ATTALI, 2007, p. 55). Essas palavras de Moses Hess mostram que Marx sintetiza, em seu pensamento, mesmo ainda na juventude, o espírito da filosofia moderna. E, de fato, Marx esboçava em seus escritos que estava imbuído das questões que constituíam o pensamento moderno ocidental, a saber, a ideia da liberdade ou emancipação humana, do ordenamento racional do Estado e da sociedade, da revolução como condição de superação das contradições sociais e concebe que a existência humana se molda pela ação histórica, concreta, dos indivíduos, e não pela ação ou capricho de um Espírito ou da Providência Divina. Desse modo, não é forçoso afirmar que a crítica moderna, seja da religião, do Estado absolutista, do *Ancien Regime*, da visão cristã do homem e da natureza etc., encontrou eco no pensamento de Marx, permitindo-o lançar as bases da sua crítica à política e à sociedade civil burguesa e aos complexos que compõem essa mesma sociedade, dentre eles, a religião.

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

Após a revolução de 1789, a França havia se constituído em uma nação moderna, politicamente emancipada, enquanto a Alemanha, na época chamada de Sacro Império Romano-Germânico (o que evidencia sua forte ligação com a religião cristã) era ainda um aglomerado de principados divididos e rivais. Os mais poderosos desses principados eram a Prússia e a Áustria. Esse contexto de tensão entre o conservadorismo do Estado prussiano

(que passara a governar a cidade de Trier) e os ideais revolucionários introduzidos em Trier pelos franceses, propiciou a Marx desenvolver um senso crítico quanto à relação entre Estado e religião, bem como uma ideia de emancipação, especialmente por ele fazer parte da comunidade judaica, a qual sofria inúmeras sanções do Estado prussiano cristão. “Os judeus de Trier foram submetidos a um edito prussiano de 1812, que efetivamente os proibiu de ocuparem cargos públicos ou exercerem profissões liberais (WHEEN, 2001, p. 18).

Quando era estudante de filosofia em Berlim, Marx aguça os ideais iluministas da separação entre Estado e religião e de efetivação da liberdade humana. É em Berlim que ele tem contato com a filosofia de Hegel e, a partir dessa filosofia, desperta para a ideia de que é a razão quem governa o mundo. Em seus *Princípios da Filosofia do Direito* (1820), Hegel procurou mostrar o caráter racional da efetividade, ou seja, expor que o mundo real, a sociedade, o Estado, estão em conformidade com o desenvolvimento do Espírito na história. São, portanto, conduzidos pelo progresso da racionalidade. Desse modo, o Estado, o direito, são, em última análise, a realização da universalidade e da liberdade humana.

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

O encontro com a filosofia hegeliana, que inicialmente desperta Marx para o aspecto racional da realidade, logo se converte em material para sua crítica da política e da sociedade burguesa. Essa “reviravolta” no modo de ver a filosofia de Hegel foi entusiasmada pelo pensamento jovem hegeliano de esquerda, para o qual o Estado prussiano em nada se identifica com o estado ideal e racional sonhado por Hegel na Prússia. Para eles, a causa essencial disso é o caráter todo-poderoso da religião, que entrava o desenvolvimento da liberdade. Segundo eles, é preciso, antes de mais nada, libertar o homem e o Estado do controle da religião (ATTALI, 2007, p. 37).

Marx foi, portanto, motivado pelos jovens hegelianos de esquerda, que procuravam subverter a filosofia de Hegel, mostrando seu caráter racional e revolucionário. Esse caráter revolucionário atribuído à filosofia hegeliana causa uma fratura no pensamento do século XIX e abre espaço para um novo pensamento. Ganha espaço uma filosofia crítica, anti-dogmática, anti-metafísica, anti-religiosa. Inicia-se uma luta contra o caráter absoluto, autoritário, do Estado e contra a influência religiosa. Marx se apropriará desse novo espírito crítico, que

acentuará os seus ideais modernos de uma sociedade secularizada e emancipada. Nesse sentido, o desenrolar da filosofia do jovem Marx o conduzirá a uma progressiva ideia de secularização da sociedade e da política, até então perpassados pelos valores cristãos. A partir de então, trata-se de libertar o homem e dar-lhe autonomia, ou nas palavras assiduamente usadas por Marx, efetivar a emancipação humana.

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

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

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

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

conduzi-lo à liberdade almejada”.

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

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

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

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

Marx passa, então, a polemizar com as noções do editor da Gazeta de Colônia. Inicialmente ele afirmar que “é na exata inversão da afirmação do autor que se obtém a

verdade; ele pôs a história de cabeça para baixo”. E acrescenta: “Não foi a ruínas das religiões antigas que provocou a queda dos Estados da Antiguidade, mas a queda dos Estados da Antiguidade que provocou a ruína das religiões antigas” (MARX, 1976, p. 23-24). Marx desmascara a pretensão de Hermes em legitimar o Estado cristão, de justificar que a finalidade do Estado é “em vez de uma associação livre de seres morais, uma associação de crentes, em vez da realização da liberdade, a realização do dogma (MARX, 1976, p. 28). Marx defende, aos moldes do Estado revolucionário francês a partir dos princípios iluministas, o Estado laico, mostrando que em tal forma de Estado não são os membros de uma religião específica que detém o privilégio jurídico-constitucional, mas todos os homens entendidos como cidadãos, como membros desse Estado, o qual deve educar esses mesmos membros para uma vida racional. Conforme Marx:

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

Um Estado religioso, pensa Marx ao criticar Karl Hermes, que defendia que toda a educação deveria repousar na base do cristianismo, transforma os homens livres em um rebanho (Cf. MARX, 1976, p. 30). Podemos entender, portanto, a partir da análise do editorial acima analisado, que o ideal de Marx na Gazeta Renana era o desmascaramento do caráter autoritário, absolutista, dogmático, opressor do Estado religioso na Prússia. Conforme salienta Lukács (2007, p. 138),

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

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

No bojo da crítica da relação entre Estado e religião, Marx tece novas considerações a esse respeito, agora travando um embate teórico com Bruno Bauer no texto *Sobre a Questão*

Judaica (1843). O pensamento de Bauer é tipicamente moderno no que concerne a questão da relação entre Estado e religião. Para ele, a religião é o empecilho principal que impede os indivíduos de alcançarem sua emancipação. Enquanto permanecerem religioso, os homens serão incapazes de realizar a emancipação. Além disso, o Estado que conserva a religião em seu seio não pode ser um Estado livre. Marx esclarece a esse respeito o pensamento de Bauer:

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

Bauer, portanto, exige, para que se realize a emancipação política, que o homem renuncie à religião. Só assim ele pode tornar-se um cidadão. Por sua vez, o Estado precisa abolir a influência religiosa se quiser ser verdadeiramente um Estado. Marx reconhece os avanços da perspectiva da emancipação política. Ela representa um avanço (a forma final da emancipação humana na sociedade moderna) por meio da transformação do Estado religioso em Estado político, negando as formas escravista e feudal de exploração e desigualdade. No entanto, Marx estava ciente que em diversos Estados modernos a emancipação política havia sido realizada sem que os indivíduos tivessem que abandonar suas religiões, como no caso dos Estados da América do Norte. Para alcançar a liberdade humana integral, é preciso dar um passo atrás e polemizar não apenas a relação entre Estado e religião, mas a relação da religião com a vida secular dos indivíduos na sociedade. Aqui Marx dá uma quinada na questão da secularização. É preciso analisar as condições da sociedade secular para entendermos a religião e o seu vigor.

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

Marx, portanto, abre uma nova perspectiva para pensarmos o processo de secularização. Ao introduzir a ideia de emancipação humana, ele lança as bases para

pensarmos a realização da verdadeira e integral libertação do homem. É importante destacar que essa superação do sentido da emancipação política não representa, para Marx, uma negação das suas conquistas, mas uma “radicalização” do processo emancipatório moderno. Marx entende que as conquistas da modernidade, da emancipação política, não encontram condições reais, materiais, sociais, favoráveis à sua efetivação. Assim, o homem politicamente emancipado o é apenas num plano abstrato, nas condições fictícias, ilusórias, do Estado burguês. A busca pela emancipação humana representaria a constituição das condições para a realização integral do homem mediante a abolição da dicotomia entre o homem real e o cidadão abstrato, é o retorno do homem a si mesmo, “a redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem” (MARX, 2010, p. 54. Grifos do autor). Nesse sentido, podemos afirmar, do ponto de vista da emancipação humana, que esta representa a autêntica realização da secularização, pois representa, efetivamente, o retorno do homem a si, sua autodeterminação, através da superação das condições políticas (o Estado religioso e absoluto) e sociais que impediam tal realização.

O retorno da influência religiosa na esfera políticas: aportes teóricos marxianos

Do exposto acerca do pensamento de Marx sobre a relação entre religião e secularização, nos foi aberto um espaço de reflexão para entendermos o motivo que torna a religião tão presente hoje nas esferas social e política.

Antes de mais nada, é preciso destacar que a secularização foi um marco importante na história humana. Ela teve como um dos seus valores fundamentais o resgate e a valorização da autonomia humana, sendo, portanto, um movimento de afirmação do ser humano. No campo da política, o Estado deixou de ser legitimado pela vontade divina, tendo sua gênese e fundamento associados à vontade popular e à preservação dos interesses da coletividade. Em termos de conhecimento, o homem tornou-se a medida do saber, o doador do sentido epistemológico da realidade, o que fomentou o desenvolvimento da ciência. Toda e qualquer forma de conhecimento que não viesse a ser atestado pela razão, que contradissesse a experiência sensível, o saber científico, era rechaçado como parte não integrante de um livre pensar, autônomo, único capaz de emancipar o homem.

Entre os séculos XVII e XVIII a admiração pelo desenvolvimento das ciências e, em particular por Newton, era imensa, assim como era vivíssimo o interesse pelas descobertas geográficas e pelas novas culturas que se vinha

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

No entanto, embora tenha ocorrido todas essas transformações nos mais diversos campos da existência humana, o fato é que a religião nunca foi completamente abolida, como se pretendia na modernidade. Conforme expõe Marx, nas nações onde o Estado atingiu a plena liberdade política, como na França e nos Estados da América do Norte, é que a questão da relação entre religião e sociedade e religião e Estado assume um caráter peculiar, pois nessas nações a religião continuou com todo o seu vigor.

Quais os motivos dessa resistência da religião mesmo diante de um forte processo que procurou refutar seus pilares? Marx tomará como sua tarefa desvelar a verdade do mundo profano, da política, da economia, entendendo que a resposta a essa questão só pode ser dada com base no ordenamento do mundo material humano. Essa tarefa ele a desempenhará em todas as suas obras, da juventude à maturidade, nas quais o debate acerca da religião tem como pano de fundo a problemática sócio-política. Marx entende que a questão religiosa não se resolve em si mesma, mas tem seu termo no embate teórico-prático com as estruturas materiais da sociedade burguesa. Somente nesta perspectiva é possível compreendermos porque a religião sempre manteve seu vigor social e como ela ocupa os espaços políticos contemporaneamente.

Religião e condições materiais de existência

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

O modo como Marx aplica seu procedimento de análise da questão religiosa faz de sua abordagem uma inovação a essa questão em seu tempo. Marx entendeu que as abordagens em torno da problemática religiosa careciam de uma análise mais efetiva, que estivesse fundada nas condições materiais de existência. A religião, para Marx, é um modo de consciência social, embora seja uma consciência invertida do mundo. É ideológica, no sentido de que representa as ideias, os anseios, as teorias, de um determinado momento histórico. E assim como outras formas sociais de consciência, a religião também está condicionada pelo conjunto das relações materiais de produção e que, por sua vez, influencia o modo como os homens se relacionam socialmente. Tal ideia está claramente expressa na seguinte assertiva de Marx na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1843):

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas *o homem* não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O homem é *o mundo do homem*, o estado, a sociedade. Esse estado e essa sociedade produzem a religião, *uma consciência invertida do mundo*, porque eles são *um mundo invertido*. (MARX, 2005, p. 151. Grifos do autor).

As raízes da religião, destarte, estão no mundo profano, nas condições materiais de existência dos homens. Entender a religião requer um entendimento prévio do homem concreto e sua vida real. Essa, inclusive é a condição à compreensão dos limites e contradições políticas, as quais abrem o espaço para a influência religiosa. Em *Sobre a Questão Judaica* Marx afirma, ao observar as sociedades modernas politicamente emancipadas, nas quais o Estado atingiu sua “perfeição” política e que na sociedade civil a religião está vivamente presente, que a existência da religião na sociedade civil é causada pela insuficiência do Estado burguês, pelas contradições da sua constituição política e jurídica. Tendo em vista que a presença da religião representa a existência de um defeito, tal defeito deve ser buscado na realidade mundana da política democrático-burguesa. Diz Marx:

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

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

A sociedade civil, portanto, se constitui como o conjunto do intercâmbio material entre os indivíduos. Esse intercâmbio é o que constitui a base da política, do Estado e demais produções teóricas dos homens (Cf. MARX, 2007a, p. 74). Por isso Marx considera conveniente passar ao estudo das condições da produção material da vida dos homens. Assim, ele se debruça sobre o estudo da Economia Política Clássica, pois observou que esta era a condição para que ele compreendesse a anatomia da sociedade civil burguesa, *locus* da produção material.

Os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) é a obra na qual, pela primeira vez, Marx se defronta com o pensamento econômico. Nessa obra, as condições materiais de existência coincidem com a realidade do trabalho humano desempenhado no processo capitalista de produção. Marx, portanto, amplia seu raio de investigação. Ainda nos *Manuscritos*, Marx salienta que as condições efetivas, que são constituídas pelo trabalho humano, são determinantes na formação do pensamento, das crenças, dos hábitos, bem como

das instituições sociais e da ação humana no mundo. Nas palavras do filósofo, “a solução dos enigmas teóricos é uma tarefa da práxis e está praticamente mediada, assim como a verdadeira práxis é a condição de uma teoria efetiva e positiva...” (MARX, 2004, p. 145).

É em *A Ideologia Alemã* (1845-46), contudo, que essas condições efetivas, coincidentes com a esfera da produção humana, ganham um caráter mais destacado. Esta é a obra na qual Marx, juntamente com Engels, desenvolvem uma concepção materialista da realidade, materialismo este que deve ser compreendido como o condicionamento causado pelas condições da produção da vida material pelos homens sobre a vida consciente, cognitiva, espiritual. A ideia de Marx é que só se pode falar de uma consciência humana, de uma vida consciente, de uma dimensão espiritual, na medida em que forem postas, se efetivarem, as relações históricas, reais, da relação dos homens com a natureza e entre si, relações fundadas na satisfação das necessidades e mediada pelo ato laborativo. Como diz Marx:

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

O desenvolvimento das condições da vida material (natural e social) faz acompanhar junto a si um desenvolvimento da consciência, a tal ponto que essa consciência parece adquirir autonomia. No entanto, na perspectiva marxiana, essa consciência em nenhum momento deixa de estar atrelada à vida material.

Fica claro, por conseguinte, que, em Marx, a crítica da religião é um momento da crítica social, política e econômica, em suma, da crítica ao mundo profano que produz a religião. Esse mundo é determinado pela produção material, que, por sua vez, condiciona as diversas dimensões da vida humana. Desse modo, temos uma chave de leitura para uma primeira aproximação do fenômeno religioso em Marx, a saber, a relação entre as condições materiais de existência, a realidade social, e a dimensão espiritual do homem. As ideias e as práticas religiosas estão fundamentadas na vida material, no solo da história real dos homens, elas não são autônomas, independentes dos homens reais que as produzem. “O elemento central desse novo método de análise dos fatos religiosos é considerá-los – em conjunto com o direito, a moral, a metafísica, a política – como uma das múltiplas formas de ideologia,

condicionadas pela produção material e pelas relações sociais correspondentes” (SOUSA, 2013, p. 118).

Portanto, para entendermos que fatores são determinantes para a ocupação da religião da esfera política, devemos considerar, antes de mais nada, que elementos estruturam a ordem social vigente, qual a sua natureza e características, que venham a condicionar a busca humana pelo sagrado, pelo sentido último da existência, pelo Absoluto, pela transcendência, por Deus e, conseqüentemente, levar os elementos dessa crença no sagrado para o âmbito político.

Estranhamento humano e abertura à religião

A existência humana, no seu caráter individual e social, está submetida a uma ordem social que a engloba, a envolve, nas suas diversas dimensões e aspectos. Essa é a ordem do capital, o elemento estrutural no qual se deve buscar a compreensão do problema por nós posto neste trabalho, “pois a estrutura conceitual geral de explicação tinha de ser totalmente inteligível sobre a base das práticas em curso da reprodução societal nas quais os seres humanos particulares estavam constantemente envolvidos em sua vida cotidiana” (MÈSZÁROS, 2011, p. 12).

Dentre os diversos conceitos trabalhados por Marx em seus escritos, o de estranhamento possui, no tocante à existência social humana, uma centralidade analítica. Ele abrange um aspecto da vida social que diretamente afeta todos os homens, na medida em que estes só se determinam no conjunto das relações sociais. Como estas relações estão marcadas pela lógica da produção de mercadorias, ou seja, pela reprodução do capital, que subjugava todos os seres humanos, o conceito de estranhamento, intimamente imbricado no sistema da produção capitalista, constitui uma teoria sobre o homem e a sociedade e, nesse sentido, torna-se atual para compreendermos as condições da existência humana contemporaneamente.

Entendemos estranhamento como o correlato lingüístico para o termo alemão *Entfremdung*, apreendido como perda-de-si do homem no mundo que lhe figura como hostil. No estranhamento, o objeto da produção humana assume um poder antagônico ante ao homem, torna-se-lhe hostil e negando-o essencialmente, o que implica numa perda do reconhecimento do mundo enquanto produto humano e uma quebra na consciência que o homem tem de si mesmo. Desse modo, a questão e do estranhamento como trabalhado por Marx torna-se fundamental para os propósitos desta nossa investigação, tendo em vista que,

se, por um lado, o homem é visto como o “criador”, o formador, desse mundo, o que rompe com a ideia judaico-cristã da criação divina e da Providência, reforçando a concepção moderna da autonomia, da autodeterminação, humana, por outro lado, no processo que desemboca no estranhamento, esse mesmo homem não se reconhece como esse ser criador, não se vê como sujeito (aquilo que subjaz, que sustenta, que dá fundamento), na medida em que os produtos, os resultados da sua atividade são-lhes estranhos, estão apartados dele. Por conseguinte, o mundo lhe figura como hostil, como algo que o afronta, gerando, assim, uma situação de incompreensão e um sentimento de desamparo, levando os indivíduos a buscarem em elementos vários, dentre eles a religião, um meio para se adequarem, se conformarem, com esse mundo hostil, pois o estranhamento faz os indivíduos perderem-se numa realidade vazia de qualquer significação humanamente autoreferencial, operando, assim, um esmagamento ou um sufocamento do espírito humano.

O estranhamento social do homem, todavia, não explica como a religião continua mantendo sua presença vigorosa na vida dos indivíduos. Porém, precisamos avançar em nossa reflexão e apontar como essa influência religiosa ultrapassa a esfera privada e adentra a esfera pública da política.

A permanência da religião, por conseguinte, além de representar uma consequência do estranhamento social dos indivíduos, ela é também a manifestação da insuficiência da emancipação política e do Estado moderno que dela resultou, ou seja, ela simboliza o que poderíamos denominar de estranhamento político. O Estado moderno e todo o seu aparato jurídico-institucional é apenas um reflexo imaginário da sociedade, pois seus ideais políticos de liberdade individual e igualdade de direitos não se cumpriram. O homem moderno busca, na religião, a satisfação de suas carências, porque nem o ordenamento social e nem o Estado podem supri-las. Assim, é a natureza da sociedade e do próprio Estado a causa do fenômeno religioso (MARX, 2010, p. 38). Se o homem estranha sua consciência, seu espírito, na religião e se esta continua a existir vigorosamente na sociedade, é porque o Estado não é verdadeiramente um Estado e, assim, não pode efetivar-se como instância realizadora da liberdade humana. Nesse sentido, as conquistas da emancipação política não constitui a plena emancipação do homem, porquanto continua a imperar na sociedade civil o espírito religioso da separação e os homens continuam subjugados, sem a efetivação de seus direitos. O Estado medeia a existência particular dos indivíduos à sua existência genérica, enquanto membro de uma sociedade igualitária, porém apenas no plano ideal. Em outros termos, a vida genérica do homem, na modernidade, só aparece formalmente, nas leis abstratas do Estado democrático.

Isso revela que a esfera política, como pretensa esfera da universalidade, distancia-se da vida concreta dos indivíduos, reduzindo-se à combinação de interesses privados.

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

Contudo, se por um lado a insuficiência estatal e as contradições na esfera social decorrentes das relações de produção criam as bases para a existência e o vigor da religião, por outro lado o Estado é um reflexo da própria sociedade. É importante considerar que a política não é uma dimensão apartada da vida social dos indivíduos. Como afirma Marx no Prefácio da *Contribuição à Crítica da Economia Política*:

[...] as relações jurídicas, bem como as formas do Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades, condições estas que Hegel, a exemplo dos ingleses e dos franceses do século 18, compreendia sob o nome de "sociedade civil" (MARX, 2008a, p. 47).

Nesse sentido e tendo em vista que a realidade social dos homens é, contemporaneamente, marcada pela forte presença da religião, é comum encontrarmos no espaço político a interferência dos interesses religiosos. A religião povoa o cotidiano das pessoas, penetrando nas consciências dos indivíduos, o que determina, em muitos casos, suas posições e posturas políticas. Os indivíduos que assumem os princípios de uma determinada denominação religiosa acreditam que tais princípios devem embasar todas as esferas da vida, seja privada ou pública. Nesse sentido, ao escolherem seus representantes políticos, o fazem com base na sua visão religiosa de mundo, escolhendo, portanto, aqueles representantes políticos que comungam de sua mesma fé.

Assim, nossa época, marcada pelo estranhamento, é a época da consciência mítico-religiosa, mesmo que o homem viva em um mundo secularizado, cientificizado, tecnificado. É a consciência própria do mundo humano fragmentado, dividido. Nesse sentido, o fenômeno religioso encontra o seu suporte, o essencial da sua força, no mundo social e político. É a ação

dos homens, no modo próprio da existência social, que põe em causa o povoamento da esfera política pela religião. As religiões, especialmente aquelas de caráter universalistas, entendem que a sua “missão” é a conversão de todos os homens à fé em Deus, seja qual for a noção de Deus que se tenha. Nesse sentido, é estratégica “sua presença em espaços que condicionem seus interesses de maneira eficaz, que possa interferir no cotidiano da população passível de conversão que lhe interessa, a partir de todos os mecanismo imagináveis, ocupando os mais variados espaços”. (GUIDOTTI, online, p. 90). Portanto, o ativismo político dos adeptos dessas religiões univesalistas se explica por esse entendimento e a esfera política torna-se um instrumento, um meio, para a cumprimento de sua missão. É um fato de se notar que

[...] inculcar concepções religiosas nos interesses públicos do estado seja uma excelente oportunidade de as religiões universais agirem [...] de maneira 'ativamente universalista', pois há a possibilidade de interferência nos poderes executivo e legislativo no intuito de tornar a esfera política o sustentáculo público dos interesses religiosos (GUIDOTTI, online, p. 91).

Há, desse modo, como afirmamos no início, uma dominação da política pela religião, uma reorganização da esfera pública com base nos valores religiosos, o que caracteriza, até certo ponto, uma ameaça ao caráter laico da política e um refluxo da secularização, mesmo que a realização desta não tenha se efetivado plenamente. É aqui que a afirmação de Marx acerca do caráter legitimador da religião ganha força analítica: “a religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação” (MARX, 2010, p. 145). Ou seja, a consciência religiosa dos indivíduos, com base na qual são eleitos os representantes políticos, está determinando e legitimando as ações do poder público estatal.

Referências

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

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

GEYMONAT, Ludovico. **Storiadelpensiero filosófico e scientifico**. 3 ed. v. 3. Milano: Gazanti, 1975.

GUIDOTTI, Vitor Hugo Rinaldini. Interfaces entre religião e política no Brasil: refletindo

sobre políticas públicas para o fortalecimento dos direitos humanos. In: **Cadernos de Campo**: revista de ciências sociais. n. 19. 2015. Disponível em <<http://seer.fclar.unesp.br/cadernos/article/view/7686>>. Acesso em 14 jul. 2017.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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