

Antonio Glaudenir Brasil Maia
Renato Almeida de Oliveira

R
E
L
P
O
L
Í
T
I
C
A
G
I
O
E
M
A
N
C
I
P
A
Ç
Ã
O
O

Leituras contemporâneas



SER
TÃO
CULT

A presente obra é fruto de um intenso trabalho de colaboração acadêmica desempenhada pelos autores no âmbito do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião (Gephir/UVA/CNPq), fundado no ano de 2011 na Universidade Estadual Vale do (UVA), do qual ambos figuram entre os membros-fundadores. O escopo com a publicação desta obra é colaborar com a pesquisa filosófica no Brasil, de modo especial, nas áreas da Filosofia da Religião e da Filosofia Política e Social, figurando como estímulo para novas pesquisas, fomento do debate público profícuo em torno dos temas abordados no tocante às duas dimensões singulares da existência humana, através de uma interface entre o pensamento moderno e pós-moderno, para além de suas divergências nada ligeiras. Assim, tem-se uma apreciação teórica de diversas questões que implicam a necessidade do diálogo entre os diversos discursos e a afirmação de proposições que lancem lampejos para dilemas atuais de tal forma que contribuam para uma compreensão ampla da nossa realidade, notadamente, para o exercício do pensamento crítico.



Antonio Glaudenir Brasil Maia

Professor Associado do Curso de Filosofia e do Mestrado Acadêmico em Filosofia Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião (Gephir/CNPq). Atua na área de Filosofia da Religião, Filosofia Política, Ética, Educação.



Renato Almeida de Oliveira

Professor Adjunto do Curso de Filosofia e do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú, Coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Teoria Política e Social (GEPPS/CNPq/UVA), membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião (GepHI/UVA). Atua em pesquisas nas áreas de Filosofia da Religião e Ética e Filosofia Política.

Política, Religião e Emancipação
leituras contemporâneas

Antonio Glaudenir Brasil Maia
Renato Almeida de Oliveira

R
E
L
P
O
L
Í
T
I
C
A
G
I
O
E
M
A
N
C
I
P
A
Ç
Ã
O
O
Leituras contemporâneas



Sobral/CE
2020

Política, Religião e Emancipação: leituras contemporâneas

© 2020 copyright by Antonio Glaudenir Brasil Maia, Renato Almeida de Oliveira (Orgs.)
Impresso no Brasil/Printed in Brasil



Rua Maria da Conceição P. de Azevedo, 1138
Renato Parente - Sobral - CE
(88) 3614.8748 / Celular (88) 9 9784.2222
contato@editorasertaocult.com
sertaocult@gmail.com
← www.editorasertaocult.com

Coordenação Editorial e Projeto Gráfico
Marco Antonio Machado

Coordenador do Conselho Editorial
Antonio Jerfson Lins de Freitas

Conselho Ciências Sociais / Antropologia / Política

Adilson Rodrigues da Nóbrega
Alexandre Jeronimo Correia Lima
Alicia Ferreira Gonçalves
Antonio Marcos de Sousa Silva
Clayton Mendonça Cunha Filho
Daniel Sampaio Sousa
Edilmara Kayt Silveira Fernandes
Izaquiel Mateus Macedo Gomes
Joannes Paulus Silva Forte
Maria Elza Soares Silva

Revisão

Antonio Jerfson Lins de Freitas

Diagramação

Francisco Taliba

Tela da capa "A proximidade entre nós"

Wesley Braga

← Instagram @artewesleybraga

Capa

Marco Machado

Catálogo

Leolgh Lima da Silva - CRB3/967



P769 Política, religião e emancipação: leituras contemporâneas/ Antonio Glaudenir Brasil
Maia, Renato Almeida de Oliveira. (Organizadores). – Sobral- CE: Sertão Cult,
2020.

118p.

ISBN: 978-65-87429-32-8 - papel
ISBN: 978-65-87429-33-5 - e-book - pdf
DOI:10.35260/87429335-2020

1. Política. 2. Religião. 3. Emancipação. I. Maia, Antonio Glaudenir Brasil. II.
Oliveira, Renato Almeida. de III. Título.

CDD 323



Sumário

PREFÁCIO	7
APRESENTAÇÃO	13
RELIGIÃO E EMANCIPAÇÃO EM MARX	15
POLÍTICA, RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO NUMA PERSPECTIVA MARXIANA: ELEMENTOS PARA UM DEBATE CONTEMPORÂNEO	33
LUC FERRY E GIANNI VATTIMO: DUAS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE	61
MARX E A CRÍTICA CONTEMPORÂNEA À PÓS-MODERNIDADE	83
FILOSOFIA, POLÍTICA E DEMOCRACIA: A EMANCIPAÇÃO COMO CHAVE DE LEITURA DA CONDIÇÃO HUMANA	101

Prefácio

As reflexões em torno da religião, da política e da emancipação, propostas nesta obra, se fazem extremamente oportunas para tecermos algumas considerações críticas frente à atual configuração que o fenômeno religioso vem adquirindo na atualidade, tanto no Brasil, quanto em âmbito internacional.¹

A relação de proximidade entre Religião e Estado no Brasil não é nova. Historicamente, desde a época imperial, a Igreja Católica sempre exerceu grande influência sobre o poder público, seja no que diz respeito ao caráter moral dos governantes, seja na própria indicação de seus representantes ideológicos para cargos estratégicos na elaboração e implementação de políticas públicas.

No entanto, com a emergência das igrejas neopentecostais a partir da década de 1980, a influência religiosa sobre a esfera pública ganha uma nova configuração, de modo a escancarar uma participação mais efetiva de líderes religiosos e religiosas em cargos eletivos, seja no plano municipal, estadual ou federal. As proporções desta promiscuidade entre política e religião foram tamanhas que os grupos ligados às variadas denominações religiosas ficaram popularmente conhecidos como “bancada da Bíblia”, ou “bancada evangélica”.

O ápice desta representatividade se deu com as eleições nacionais de 2018, que foram amplamente marcadas por um forte apelo religioso. O candidato à presidência vencedor elegeu-se com a alcunha de “mito” e teve como slogan de campanha a expressão: *“Brasil acima de tudo, Deus acima de todos”*, com intensa atividade em

1 No âmbito internacional, temos o exemplo da Basílica de Santa Sofia, na cidade de Istambul, construída no século V d.C., transformada em Museu desde o ano de 1934 e que foi reivindicada pelo nacional-islamismo para tornar-se novamente templo religioso muçulmano em julho de 2020.

templos e igrejas, com a presença massiva de fervorosos fiéis e pastores nas redes sociais. De sua parte, não houve debate público, não houve abertura ao escrutínio de ideias contrárias, apenas a verborragia “populista-messiânica” de alguém que se julga acima dos ritos democráticos apoiado por uma “legião” fanática.

Após ter sido eleito, o mesmo candidato proferiu a seguinte afirmação: “*o Estado é laico, mas eu sou cristão. Não está na hora de o Supremo ter um ministro terrivelmente evangélico?*”, referindo-se ao apelo de indicar um Ministro da Justiça que atenda às pautas religiosas dos costumes, como se a Constituição devesse estar sintonizada a certas tendências hermenêuticas literais dos Mandamentos Divinos.

Para além desta participação deliberativa, em que os fiéis delegam aos seus representantes a responsabilidade de representá-los, há exemplos de casos em que a participação se exerce de maneira direta, com as igrejas mobilizando seus fiéis para a eleição dos Conselheiros Tutelares², com o nítido objetivo de uma batalha cultural em nome da educação moral das crianças e adolescentes para além das orientações normativas (laicas) contidas no Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA).

Isso nos induz a conjecturar sobre várias hipóteses preliminares: teriam os púlpitos se transformado em “palanques”? Teriam as pregações adquirido feições de “comícios”? Teriam os fiéis vestido o manto da “cidadania”? O dízimo teria adquirido sentido de “imposto”? Como o devoto reconfigurou justificativa para o seu “voto”? A Bíblia teria se tornado o novo parâmetro de legitimação da Constituição?

Conjecturas à parte, o fato é que as prospecções de um processo de secularização anunciadas pelos teóricos do iluminismo, que

2 PAULUZE, Thaiza. Eleição para conselhos tutelares, neste domingo, é palco de batalha ideológica. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/10/eleicao-para-conselhos-tutelares-neste-domingo-e-palco-de-batalha-ideologica.shtml>. Acesso em: 29 ago. 2020.

culminariam na constituição de um Estado Laico, têm sofrido uma grande revanche obscurantista na contemporaneidade. O retorno do sagrado tem ocupado vários espaços em toda esfera cultural: da música gospel à indústria cinematográfica; do executivo ao legislativo; das classes populares, às classes eruditas etc. E, muitas vezes, as consequências desse fenômeno desembocam em sérios problemas à vida pública, pois, no caso de uma pandemia como esta em que nos encontramos, multiplicam-se nas redes, dia após dia, análises negacionistas: de um lado, negando sua existência ou supersticiosas; de outro lado, atribuindo sua origem metafísica, como se fosse um “sinal” divino para a conversão humana.

O obscurantismo flerta com a censura, com o autoritarismo, com a retórica ideológica vazia, sintomas de uma completa irracionalidade que se espalha no mundo da vida. Para nossa surpresa, as obviedades empíricas são simplesmente desdenhadas, a razão é infantilizada e ainda ressoa em nossa época o desabafo kantiano: *“ouço, agora, porém, exclaimar de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede!”*³. Os indivíduos são reduzidos a fantoches facilmente controláveis. A razão é instrumentalizada em nome da fé e a dependência (menoridade) se propaga em larga escala. As expectativas em torno das possibilidades emancipatórias se esvaziam. Portanto, a emergência destas, entre tantas outras questões, nos impelem a encararmos a problemática em busca de respostas radicais.

Por isso, quando os autores Renato e Glaudenir trazem ao público, neste livro, o debate sobre religião, política e emancipação à luz, basicamente, do materialismo histórico-dialético marxiano, do humanismo contemporâneo de Luc Ferry e do niilismo nietzscheano

3 KANT, I. **Textos seletos**. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011, p. 65.

de Gianni Vattimo, temos em mãos um quadro referencial teórico de grande substancialidade para compreender estes fenômenos para além das aparências.

A partir de Marx, os autores nos conduzem a desvendar os liames da religião como auto estranhamento do ser humano subjugado. Marx considera que a religião é o “suspiro dos oprimidos”, a “alma das situações sem alma”. Neste sentido, o fenômeno religioso não pode ser compreendido separado das condições materiais em que se produz a existência humana, pelo contrário, ela está umbilicalmente ligada às relações sociais de produção da sociedade capitalista. Como as contradições deste sistema econômico se reduzem única e exclusivamente à “exploração do homem pelo homem” para extrair as suas forças espirituais em nome do lucro, a efetivação concreta das potencialidades humanas no mundo é abortada, sumariamente obstruída, restando apenas a luta pela existência biológica. A religião, portanto, se explica como “consciência invertida de um mundo invertido”. A crítica da religião, nesse sentido, deve considerar a crítica da desumanização no mundo real.

Essas considerações são de extrema importância para compreendermos o fenômeno contemporâneo de trabalhadores subempregados que, destituídos das possibilidades de efetivação do seu ser no mundo, entregam a décima parte do seu salário à igreja como sinal de barganha com a salvação extraterrena, já que neste só lhes resta condenação. Ou mesmo legiões de desempregados que lotam cultos e celebrações com suas carteiras de trabalho na mão à procura de “forças metafísicas”, à procura de respostas imediatas ao seu desespero mundano, um verdadeiro “suspiro dos oprimidos” permitido pela sociedade burguesa para que a sua ordem permaneça intacta e continue, aparentemente, inquestionável.

A partir das análises tecidas pelo filósofo francês Luc Ferry em seu denominado humanismo secular, os autores problematizam sua

compreensão de “transcendência na imanência”, em que se dá a via de mão dupla sobre a “humanização do divino” e a “divinização do humano”. A humanização do divino pressupõe a característica de traduzir o arcabouço das grandes tradições religiosas de maneira compatível com a linguagem e os sentimentos humanos hodiernos. Por sua vez, a divinização do humano compreende a horizontalidade do sagrado no território da imanência, de modo que aquilo que conta é a “experiência do indivíduo”.

Já a partir das considerações baseadas no pensamento de Gianni Vattimo, os autores retomam a tese de que “os riscos inéditos globais” forjaram nos indivíduos um certo apego ao sagrado, como se a sequência repentina de guerras mundiais e o grande potencial tecnocientífico tivessem suscitado uma espécie de insegurança generalizada. A religião e o sagrado surgem como respostas ao ser humano desamparado e fragilizado num contexto de incertezas. A modernidade, neste sentido, não é encarada simplesmente como negação da religião, aniquilação do sagrado, mas como esvaziamento de referenciais absolutos, da universalidade das metanarrativas, e o processo de secularização passa a ser compreendido como “enfraquecimento do ser”, o despojamento dos dogmas. Alicerçado sobre as teses de Nietzsche e Heidegger, Vattimo *“vê o ser e o mundo como ‘evento’, ‘acontecimento’ como projeto jamais acabado, que rompe a clausura do mundo técnico e científico e abre possibilidades históricas imprevisíveis sempre novas. Essa concepção da eventualidade do ser ele denomina de ‘pensiero debole’, pensamento frágil, em oposição à truculência da razão metafísica e iluminista”*.⁴

Com estas referências, os autores ampliam seus horizontes hermenêuticos sobre o fenômeno religioso e nos permitem compreendê-lo para além da crítica monolítica marxiana. Se com Marx veremos a

4 QUEIROZ, J. J. Racionalidades, afetividades e experiências religiosas: Preâmbulos a partir de reflexões de filósofos pós-modernos. *Theologica*, 52(1-2), 77-97, 2017, p. 16.

religião como “grito da criatura oprimida”, Vattimo e Ferry nos trarão elementos para compreendermos o “eco” deste grito, a ressonância deste apelo humano ao infinito desde um mundo finito. A pós-modernidade compreendida como experiência cultural pós-metafísica é sinal de despojamento de certezas cristalizadas e ampliação dos horizontes do Ser na história.

Por fim, os autores finalizam seu ensaio com importantes considerações críticas sobre a correlação entre as noções de política, democracia e emancipação humana. Avaliam seus significados para os dias atuais e colocam em perspectiva sua validade, sentido e conteúdo. Concluem, junto com Gianni Vattimo, que a emancipação não pode ser concebida apenas como modelo originário, mas ideia ‘regulatória’, cuja característica principal está na redução da violência.

De modo geral, este livro se constitui como um oportuno ensaio para a compreensão crítica de temas contemporâneos, pois nos oferece subsídios teórico-metodológicos para que sejam desmascaradas as aparências que revestem as estruturas de poder da nossa sociedade. Para os pesquisadores, acredito que a obra se apresenta como um rico repertório de intuições rigorosamente fundamentadas na literatura filosófica clássica. Para os leigos, penso que terão um bom panorama introdutório para o início de uma experiência acadêmica sólida, criteriosa e objetiva sobre religião, política e emancipação.

Ponta Grossa, PR, 31 de agosto de 2020.

Juliano Peroza – IFPR Irati

Apresentação

A presente obra é fruto de um intenso trabalho de colaboração acadêmica desempenhada pelos autores no âmbito do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião (Gephir), fundado no ano de 2011 na Universidade Estadual Vale do (UVA), do qual ambos figuram entre os membros-fundadores. O Gephir é um Grupo de Pesquisa credenciado junto ao Conselho Nacional do Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e à Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da UVA com o objetivo de desenvolver atividades de investigação em Filosofia da Religião nos mais diversos matizes teóricos.

Ao longo de quase uma década de existência do grupo e da colaboração acadêmico-filosófica, os autores publicaram diversos artigos em distintos periódicos científicos e acadêmicos, bem como capítulos de livros, sobre o tema da religião, dando ênfase aos autores da tradição moderna, contemporânea e os ditos pós-modernos. Além das produções científicas, foram realizadas sete edições do colóquio de Filosofia da Religião, que contemplaram temáticas fundantes para a compreensão crítica do fenômeno religioso. No entanto, os interesses de pesquisa e das produções vão além da Filosofia da Religião, adentrando na área da Filosofia Política e Social. Os textos que compõem a presente obra são um reflexo deste interesse.

Nosso escopo com a publicação desta obra é colaborar com a pesquisa filosófica no Brasil, de modo especial, nas áreas da Filosofia da Religião e da Filosofia Política e Social, figurando como estímulo para novas pesquisas, fomento do debate público profícuo em torno dos temas abordados no tocante às duas dimensões singulares da existência humana, através de uma interface entre o pensamento

moderno e pós-moderno, para além de suas divergências nada ligeiras. Assim, tem-se uma apreciação teórica de diversas questões que implicam a necessidade do diálogo entre os diversos discursos e a afirmação de proposições que lancem lampejos para dilemas atuais de tal forma que contribuam para uma compreensão ampla da nossa realidade, notadamente, para o exercício do pensamento crítico.

Queremos, por fim, chamar a atenção do leitor para a importância dos estudos realizados nos Grupos de Pesquisas, para a importância e a relevância desses espaços para o desenvolvimento coletivo da produção científica e acadêmica de alta qualidade e acessível a todos os cidadãos, fundamentais para nossa região como para o cenário do nosso país.

Nesse sentido, é gratificante apresentar ao público o resultado de um árduo trabalho de pesquisa, da dedicação de vários colegas professores e alunos da graduação e pós-graduação da UVA e outras Instituições de Educação Superior, que junto com os autores se propuseram a debater ideias as mais diversas, seu conteúdo e sua forma. A todos os colaboradores e membros do Gephir, nosso reconhecimento e agradecimento. Queremos também externar os agradecimentos à Fundação Cearense de Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico (FUNCAP) pelo incentivo e fomento de alguns projetos de pesquisa no âmbito do Gephir, oferecendo as condições para a publicação da presente obra, contribuindo significativamente para a consolidação da pesquisa na área de Filosofia em nosso Estado.

Os autores.

RELIGIÃO E EMANCIPAÇÃO EM MARX¹

Breviário do contexto da crítica

Como se sabe, de uma maneira geral, Marx, em *Sobre a Questão Judaica* (1843), sintetiza criticamente que seu ideal de emancipação humana não está relacionado a um problema religioso ou político (como pretendia Bruno Bauer²), mas, sobretudo, humano-social. Desse modo, reconhece que a persistência das condições materiais da sociedade moderna e do capitalismo em geral implicam a não efetivação da emancipação humana e, por isso, não pode ser resolvida apenas no âmbito da emancipação política, ainda mais quando esta não ultrapassa as determinações da política democrático-burguesa. Com isso, o caráter crítico do pensamento de Marx revela os limites do Estado moderno, rompendo com toda a tradição filosófico-política que legitimava o Estado como instância ineliminável da regulação da vida social. Portanto, a transformação das condições de uma sociedade injusta e a consequente realização da verdadeira

-
- 1 Texto originalmente publicado em PANSARELLI, Daniel; ZANBAM, Neuro José (Org.). **Democracia, tolerância e direitos das culturas na América Latina**. 1ed. São Bernardo do Campo/SP: EdUFABC, 2017, v. 100, p. 89-108.
 - 2 Bruno Bauer (1809-1882) foi um teólogo alemão de forte influência hegeliana. Ele estudou Teologia com Hegel pouco antes da morte deste, após a qual foi nomeado, em 1834, professor na Universidade de Berlim. Em virtude de sua formação, Bauer dedicava-se às questões concernentes ao campo da religião, debatendo sobre a veracidade histórica dos evangelhos e sobre a vida de Jesus. Contudo, suas ideias teológicas tinham implicações políticas, o que lhe permitiu posicionar-se ante as questões de seu tempo, como, por exemplo, a relação entre Estado e religião, entre cidadão e homem religioso etc. Suas incursões no campo da política possibilitaram-lhe desenvolver um criticismo radical com base na destruição das crenças religiosas, isto é, na tentativa de demonstrar o absurdo de toda forma de religião. A religião nada mais é do que a relação da consciência consigo mesma. Bauer considerava suas obras uma exposição da irracionalidade do Cristianismo, em especial do Cristianismo institucionalizado. “Porque o Cristianismo, por mais revolucionário que fosse nos seus primórdios, agora havia sido ultrapassado e havia se convertido em um obstáculo ao progresso” (MCLELLAN, 1971, p. 63).

liberdade, a efetivação da essência genérica³ do homem, que Marx credita ao comunismo, seria a finalidade da emancipação humana.

Quando Marx elege a emancipação como preocupação central de seu pensamento, define radicalmente a missão da Filosofia: a superação da vida ilusória do homem, marcada pela falsa liberdade, igualdade e fraternidade, na qual impera o egoísmo, o espírito do homem burguês e a realização da verdadeira vida humana; nesta, o homem real, no seu trabalho, na sua vida cotidiana traz em si o ser genérico, o cidadão, que no Estado moderno não passa de alegoria. A efetivação da emancipação humana pressupõe, portanto, a constituição de uma sociedade para além dos ditames do capital, uma sociedade na qual o estranhamento do homem não prevaleça, e Marx reconhece o papel imprescindível da Filosofia nessa empreitada. Aqui se assumiria o ‘fim’ da Filosofia como metafísica e sua tarefa fundamental passa a ser explicitar o auto estranhamento humano na vida social, na política, dentre outras, com a finalidade de assegurar a emancipação humana. Assim, o instrumental filosófico é concebido como crítica e transformação social. Esse seria o caráter edificante da Filosofia na perspectiva de Marx.

Ao que tudo indica, o eixo de orientação política parecer ser, à primeira vista, um dos mais evidentes para inferi-lo como evidente no pensamento de Marx, sobretudo, a própria crítica da sociedade capitalista e a afirmação do comunismo como estágio de mediação para a emancipação. No entanto, quando se elege como foco da discussão a questão da crítica da religião, tem-se, nesse caso, que redobrar o cuidado com o tratamento de tal questão. Isso porque, de partida, em Marx, embora a crítica da religião não tenha sido

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

objeto de análise *stricto sensu*, precisa ser investigado o lugar que ocupa em sua reflexão sobre a problemática da emancipação. Desde já, são averiguáveis os fortes indícios de que Marx conclui na direção da supressão da religião.

Quanto à crítica da religião

Como Marx expõe na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), “a crítica da religião é o pressuposto de toda crítica” (MARX, 2010a, p. 145). Tal assertiva significa, em Marx, que a religião é um sintoma da sociedade, ou seja, compreendendo criticamente a religião, compreende-se o modo como a sociedade está organizada. Se uma das questões centrais de sua filosofia é a realização da emancipação humana e se esta somente é atingida mediante a superação das estruturas sociais criadas pelo capitalismo moderno, uma problematização da religião torna-se necessária para compreendermos como essa sociedade se ordena. Não significa que a religião seja uma expressão fiel, objetiva, direta, da sociedade. Ela, na verdade, expressa os limites dessa sociedade de modo indireto, por meio de seu discurso, lamentos e desejos dos indivíduos que dela tomam parte.

A crítica da religião em Marx, por conseguinte, teve posteriores desdobramentos na crítica do Estado, em virtude de se reconhecer que a efetivação da emancipação deve ser tratada não apenas no âmbito da crítica da religião, mas, sobretudo, nos desenvolvimentos que esta tem para o exame do Estado e da política modernos. Desse modo, equivale a afirmar que, para a efetivação da emancipação, são fundamentais a própria crítica da religião e a crítica ao Estado e sua política “democrática”.

Vejam como Marx estabelece a relação entre crítica da religião e crítica da política. No texto referido anteriormente, de 1843, Marx afirmou que “[...] a religião é o suspiro da criatura oprimida, o

ânimo de um mundo sem coração, e a alma de situações sem alma” (MARX, 2010a, p. 145). Tal afirmação possui um contexto teórico bem determinado. Marx não é um defensor da religião, mas apenas um pensador que constata o papel da religião dentro do modo organizativo da sociedade burguesa. Antes de afirmar que a religião é o grito do oprimido, ele assevera:

E a religião é de fato a autoconsciência e o sentimento de si do homem, que ou não se encontrou ainda ou voltou a se perder. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Este Estado e esta sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, o seu resumo enciclopédico, a sua lógica em forma popular, o seu *point d'hommeur* espiritualista, o seu entusiasmo, a sua sanção moral, o seu complemento solene, a sua base geral de consolação e de justificação. É a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui verdadeira realidade. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, a luta contra *aquele mundo* cujo *aroma* espiritual é a religião (MARX, 2010a, p. 145. Grifo do autor).

Para compreendermos por que Marx define a religião como o grito da criatura oprimida, ou, mais ainda, a alma de situações sem alma, é preciso um entendimento do ordenamento social no qual a religião está inserida, pois, como já mencionado, o Estado e a sociedade produzem a religião. Se a religião é “a alma de um mundo sem alma”, que mundo é este ao qual Marx se refere? É o mundo do capitalismo moderno, a ordem social burguesa, que, para Marx, é opressora, negadora do homem. Observemos como ocorre tal negação.

No modo de produção burguês (e em toda forma de sociedade baseada na existência da propriedade privada), o trabalho perde a

sua condição fundamental de ser atividade vital humana e se torna uma atividade *estranhada* (*entfremdete*), que conduz o homem à perda de sua essência ao objetivar-se nos produtos do trabalho. Assim, o trabalho aparece em sua forma *negativa*, qual seja, como momento constitutivo do capitalismo, no qual o homem trabalha não para se realizar, para efetivar-se como ser livre e criativo, mas para satisfazer os interesses do capital e as suas necessidades imediatas (comer, beber, agasalhar-se etc.). Isso porque a propriedade privada instituiu, historicamente, a separação entre trabalho e capital, isto é, entre os produtores e os produtos, entre a “essência subjetiva” da propriedade e a sua “essência objetiva”, o que origina todo o processo de perda-de-si do homem. Marx conclui que, no modo capitalista de produção, o trabalhador, o homem, torna-se uma mercadoria miserável e que essa miséria aumenta na mesma proporção da grandeza de sua produção. Esse é o aspecto negativo do trabalho observado por Marx na sociedade moderna. Ele consegue desvelar tal fato porque concebe “[...] a interconexão essencial entre a propriedade privada, a ganância, a separação de trabalho, capital e propriedade da terra, de troca e concorrência etc., de todo esse estranhamento com o sistema do *dinheiro*” (MARX, 2004, p. 80) (Grifo do autor). Por negligenciarem essa relação, os economistas clássicos, por exemplo, não perceberam que existe uma interconexão fundamental entre as situações políticas, sociais e econômicas e o sistema da propriedade privada, que os impede de observarem as contradições no seio da sociedade moderna.

Ao partir de um fato concreto, determinado, de uma situação econômica presente, qual seja, a miséria real do trabalhador em sua existência individual e coletiva, Marx desvela a verdade recôndita do sistema produtor de mercadorias, qual seja: “[...] o trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais

a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria” (MARX, 2004, p. 80). A consequência imediata dessa situação é que há uma supervalorização do mundo das coisas em detrimento de uma valorização do ser humano. Esse é o *processo de estranhamento humano no trabalho* apresentado por Marx.

No âmbito político-social, o estranhamento humano, que se inicia no processo de produção, reflete-se na cisão do homem em *citoyen* e *bourgeois*. O primeiro é o membro abstrato da comunidade política; o segundo, o membro da sociedade civil. Este está voltado apenas para si, para seus interesses particulares, a conservação da sua propriedade e da sua individualidade egoísta, dissociado dos interesses comuns da sociedade. O *citoyen* é o homem genérico, universal - porém, que não existe efetivamente -, ao passo que o *bourgeois* é o indivíduo, compreendido como ser privado, particular é o homem real. Temos, desse modo, uma dupla existência humana, não só distintas, mas opostas. Marx apresenta essa oposição nos seguintes termos:

O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios e tornando-se joguete de poderes estranhos (MARX, 1989, p. 45).

A vida genérica do homem no Estado democrático-burguês é imaginária, dotada de uma universalidade irreal. Nesse sentido, a

individualidade (característica do *bourgeois*) surge como a determinação essencial do homem e a sua existência se contrapõe à existência do *citoyen* do mesmo modo como a existência do ser religioso se contrapõe à existência do cidadão.⁴ Nesse sentido, até que ponto o espírito religioso foi abolido da sociedade com a emancipação política? “A diferença entre o homem religioso e o cidadão é a diferença entre o comerciante e o cidadão, entre o jornalista e o cidadão, entre o proprietário de terras e o cidadão, entre o indivíduo vivo e o cidadão” (MARX, 1989, p. 46). Desse modo, se, por um lado, a Revolução Francesa - como expressão máxima do movimento emancipatório moderno -, despertou a consciência humana para a cidadania e lançou as bases para a constituição dos Estados modernos e dos direitos humanos, por outro, consolidou o espírito do capitalismo, que trouxe consigo a dilaceração da determinação social do homem e o estranhamento em todas as esferas da sua vida. As desigualdades sociais são mascaradas pela significação política, mediante a extensão dos direitos a todos os cidadãos; contudo, o Estado mostra-se incapaz de superar os pressupostos materiais das desigualdades.

O contexto sociopolítico apresentado é onde a religião surge como o grito do oprimido. É, portanto, no contexto da fragmentação da vida social do homem que se insere a análise de Marx sobre a religião.

Objetivamente podemos afirmar que a existência da religião estabelece-se como consequência da insuficiência (e da ineficiência) do Estado na efetivação dos direitos, das garantias, dos indivíduos,

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

o que é inviabilizado pela própria estrutura da sociedade civil.⁵ É nesse sentido que podemos questionar, como fez Marx, se é legítimo, do ponto de vista da emancipação política, do Estado democrático-burguês, exigir que o homem religioso abandone sua religião, que, em muitas circunstâncias, é o único alívio de seus sofrimentos materiais. Sendo assim: “Uma vez que a existência da religião constitui a existência de um defeito, a fonte de semelhante imperfeição deve procurar-se na natureza do próprio Estado. A religião já não surge como a base, mas como manifestação da insuficiência secular” (MARX, 2010b, p. 38).

Entendendo que os fundamentos da religião se encontram na vida social, no Estado e na sua política ineficaz, podemos compreender melhor agora porque Marx define a religião como grito do oprimido. Para tanto, foi necessário um direcionamento para o âmbito no qual o homem concreto produz a religião. Esta, portanto, não é produto da natureza humana, de um sentimento inato ao homem, posto nele por um ser supranatural, mas o resultado de sua existência concreta, de sua vida em sociedade, especialmente das experiências adversas dessa vida. A religião permite ao homem suportar os infortúnios, os males, a miséria real. Ela ornamenta o mundo deformado, tornando-o suportável.

Enquanto a religião torna a vida humana tolerável e, em alguns casos, agradável de ser vivida (para os religiosos mais fervorosos), ela também é uma denunciante. Na medida em que o indivíduo roga a Deus, através de seu culto, de suas orações, ele está desvelando o que o mundo material realmente é, ele está denunciando que seus direitos não estão sendo garantidos, o que deveria ser-lhe assegurado pelo Estado. É nesse sentido que a religião é o resumo, a lógica popular do mundo social.

5 É importante frisar que Marx não está se referindo às causas naturais da religião, como fez Feuerbach, mas às causas sociais, históricas e políticas. É uma análise da religião como instituição, e não do sentimento religioso do homem, de sua crença, embora, de certa forma e na maioria das vezes, as duas estejam imbricadas.

Embora a religião figure como um espaço no qual os indivíduos encontram um acalanto, em um mundo social onde prevalece a lógica inumana do mercado, ela também se manifesta como um elemento superestrutural de estranhamento. A religião é um artifício criado para que o homem suporte aquilo que ele não pode compreender, vencer, superar, seja na esfera natural ou social, fazendo com que ele projete uma vida no além que seja uma espécie de recompensa para os sofrimentos do aquém. No entanto, na medida em que o homem é condicionado a voltar-se para o além, sua vida terrena, social, é deixada de lado, passa a um segundo plano de importância, permanecendo sempre nas mesmas condições materiais. Nesse sentido, podemos entender a religião como ópio: por um lado, ela entorpece, fazendo os indivíduos suportarem os sofrimentos, as mazelas da sua vida; por outro, esse entorpecimento paralisa, e o indivíduo deixa de viver sua vida real. Vive-se o eterno esperar pelas “promessas do céu”. Assim, “[...] a religião não só transfere a utopia de uma vida feliz à esfera exterior da vida concreta, pior ainda, sua função enganadora pertence, como ilusão necessária, à própria sociedade moderna, que não poderia sobreviver sem esta esperança” (FLICKINGER, 1985, p. 18).

O que ocorre, portanto, quando falamos da religião como ópio, é um adormecimento do indivíduo. Adormecimento, entorpecimento, que debilita os sentimentos sociais, que põe o além, o que está morto, no lugar do aquém, do que está vivo, que coloca Deus no lugar do homem, o céu no lugar da terra. Desse modo, a religião gera uma forma de escravidão, embora disfarçada no discurso de exaltação do homem porque este teria sido feito à imagem e semelhança de Deus. É uma escravidão da esperança vazia, o que causa uma escravidão das condições sociais existentes, haja vista ela insensibilizar os que sofrem com as contradições socioeconômicas, inviabilizando o cultivo de

um sentimento revolucionário, abrandando a sede de justiça dos que são explorados. Do mesmo modo que a crença nos deuses se assenta na impotência do homem primitivo ante a natureza, no seu sentimento de medo, insegurança, desamparo, a impotência de todos os explorados em sua luta contra os exploradores está enraizada na crença em uma vida melhor após a morte.

Da crítica à religião à emancipação humana

Do exposto no texto, podemos concluir que é preeminente a abolição da religião como felicidade ilusória, pois tal abolição pressuporia a abolição do estado de miséria social. Essa é a *conditio sine qua non* à efetivação da felicidade real dos homens, à liberdade de uma vida de ilusões. Assim, a vida humana poderia fundar-se na vontade livre, na razão. O homem viveria de acordo com seus valores propriamente humanos, em uma relação de equidade. A eliminação da religião enquanto felicidade aparente dos homens é a exigência para que eles conquistem sua felicidade real. O apelo para que os indivíduos abdicuem das quimeras a respeito da sua condição social é o apelo para que eles abandonem uma condição de vida que precisa de ilusões. “A crítica da religião é, pois, o germe a crítica do vale de lágrimas, do qual a religião é a auréola” (MARX, 2010a, p. 146).

Portanto, é impossível pensar o advento de uma sociedade emancipada humanamente sem a supressão do estado de estranhamento criado pela religião, que cria no homem o desejo abstrato por um lugar imaginário (o céu), que não corresponde às reais necessidades e exigências humanas.

Aqui se ventilam as mudanças de referencial de Marx que, reconhecendo a religião como realidade fantástica de consolação, não considera ser suficiente a crítica da religião permanecer no âmbito da religião. Neste caso, Marx transporta a crítica para o campo

político. Ao mesmo tempo em que se reconhecia que a religião não se constituiu um objeto principal da reflexão de Marx, a sua crítica do elemento não religioso vai na direção do elemento social, isso porque a persistência da necessidade da crítica perante os limites da emancipação política e do Estado moderno em favor da emancipação humana. Esse movimento é concebido por Marx (2010b, p. 152) da seguinte maneira: “[...] a crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política”. Sinteticamente, podemos afirmar que Marx preferiu a passagem da crítica da religião para a do Estado e da propriedade privada, para denunciar as suas contradições e a sua natureza alienada da forma constitutiva da emancipação política - entendida como estranhamento do homem de sua vida genérica. Parece ser esse o movimento que articula os textos juvenis de Marx, a saber: *Sobre a Questão Judaica* (1843), *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução* (1844) e *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844). O autor, no primeiro tratado, discute sobre os limites da emancipação política e do Estado; no segundo, expõe os limites resolutivos do Estado relacionados às demandas e aos problemas sociais; no terceiro, aborda o desvelamento do estranhamento humano a partir da tensão entre trabalho e propriedade privada.

Em *Sobre a Questão Judaica*, Marx considera que Bauer exigia a superação da religião como premissa para a emancipação política.⁶ Ora, aqui reside justamente o ponto no qual Marx enfrenta Bauer, quando pergunta “de que tipo de emancipação se trata?” (MARX, 2010b, p. 36). Para Marx, a crítica de Bauer incorre no equívoco

6 Bauer reconhece no “[...] ateísmo a pré-condição para a emancipação política dos judeus. [...] Não faz sentido o judeu cobrar do Estado uma postura laica, enquanto ele próprio não abandonar o judaísmo” (FREDERICO, 2009, p. 93). Marx também afirma que: “Bauer exige, portanto, por um lado, que o judeu renuncie ao judaísmo, que o homem em geral renuncie a religião para tornar-se emancipado como cidadão. Por outro lado, de um modo coerente, a superação política da religião constitui para ele a superação de toda religião. O Estado que pressupõe a religião ainda não é um Estado verdadeiro, um Estado real” (MARX, 2010b, p. 36).

de não considerar a própria crítica à emancipação política e submeter à crítica apenas o Estado cristão e, mais fundamentalmente, de inverter a relação entre emancipação política e emancipação humana, alegando a necessidade de fazer a devida distinção entre ambas, algo ausente no discurso de Bauer. Por isso, a crítica tem de ser crítica do Estado político, ultrapassando os limites da crítica no interior da teologia (neste caso, a crítica de Bauer), ou seja, a tarefa da crítica deve, também, procurar se emancipar de todas as formas da teologia. Isso porque a crítica apenas à religião como fenômeno de limitação mundana é insuficiente no sentido de não alcançar o tratamento das barreiras seculares à emancipação humana.

Marx interpreta que a superação da religião em favor da emancipação política não equivale à completa emancipação do homem e considerou que um dos limites da emancipação política fica expresso no fato de o Estado emancipado da religião não ter alterado a condição da maioria dos homens permanecer religiosa. Vejamos a análise que Marx (2010b) expõe: no caso do Estado alemão, onde é reconhecível seu atraso, além do fato de professar uma religião particular (o cristianismo), não reconhecendo a existência do Estado político, a questão judaica é apenas teológica; quando se reporta aos estados livres norte-americanos, percebe que a questão judaica assumiu um caráter realmente secular, tendo em vista que o Estado abdica do vínculo religioso e se assume como Estado político. Porém, Marx diz que a América do Norte é ainda a terra da religiosidade; afinal, embora seja perceptível a emancipação política plena, ainda se encontra a existência da religião, sem contradizer a plenificação do Estado. Com efeito, a emancipação política em si mesma não suprime a religião que, atestada sua existência na América do Norte, de modo algum está em oposição substantiva ao Estado político.

A emancipação política do judeu, do cristão, do homem religioso de modo geral consiste na emancipação do Estado

em relação ao judaísmo, ao cristianismo, à religião como tal. Na sua forma de Estado, no modo apropriado à sua essência, o Estado se emancipa da religião, emancipando-se da religião do Estado, isto é, quando o Estado como Estado não professa nenhuma religião, mas, ao contrário, professa-se Estado. A emancipação política em relação à religião não é a emancipação já efetuada, isenta de contradições, em relação à religião, porque a emancipação política ainda constitui o modo já efetuada, isento de contradições, da emancipação humana (MARX, 2010b, p. 38).

Nesse sentido, Marx considera ser fundamental a transformação dos polos de tensão para assegurar a emancipação: abandona a questão da relação entre emancipação política e religião em favor da relação entre emancipação política e emancipação humana. Marx afirma que Bauer concebeu a emancipação da religião como condição da emancipação política, ou seja, Bauer examinou apenas “[...] a pergunta pela relação entre religião e Estado, pela contradição entre envolvimento religioso e a emancipação política” (MARX, 2010b, p. 35). Bauer acreditou que a separação entre igreja e Estado já consolidaria aspecto resolutivo da questão, porém, como bem salienta Calvez (1962), o fundamento da alienação para Marx encontra-se para além dos limites da religião, sendo esta pensada como fenômeno secundário e derivado das condições de existência no Estado. A própria condição de alienação religiosa somente é possível em virtude do Estado ainda não ser real e verdadeiramente Estado – é um Estado corrompido. Nessa esteira de reflexão, fica evidente que a crítica não pode resumir-se à religião e ao Estado cristão em favor da emancipação política do Estado pelo fato deste pressupor, também, as limitações e as insuficiências mundanas (dentre elas, a religião) para a sua constituição; por isso, percebemos que a emancipação política constitui avanço em um certo sentido, porém, não

representa “a forma última da emancipação humana enquanto tal” (CHAGAS, 2008, p. 72).

O próprio Marx considerava que “[...] a elevação política do homem acima da religião compartilha de todos os defeitos e de todas as vantagens de qualquer elevação política” (MARX, 2010b, p. 39). Pois bem, talvez as vantagens residissem na superação do constrangimento da religião para a qual o *Estado* seria a *mediação* para a libertação política. Ao passo que tal mediação é concebida por Marx como um *desvio* que, embora seja uma maneira necessária e parcial, emancipando politicamente o homem, não apenas isso não assegura o fim do condicionamento religioso como também o coloca em uma situação de oposição/cisão: a sua vida genérica, universal se opõe à sua condição particular e privada na sociedade civil-burguesa, ou seja, os limites e a contradição própria da emancipação política mediadas pelo Estado.

Outro fator concorrente da limitação e da contradição da mediação estatal para a emancipação política se refere à propriedade privada. Para Marx, “[...] a anulação política da propriedade privada não só não leva à anulação da propriedade privada, mas até mesmo a pressupõe” (MARX, 2010b, p. 39). Embora o Estado proclame igualitariamente todos os membros de um povo como partícipes da soberania nacional e, com isso, anule, sob seu ponto de vista, as distinções de nascimento, de formação, estamento, atividade etc., que asseguravam o direito à propriedade privada, Marx assevera que o mesmo Estado permitiu que tais distinções atuassem segundo suas lógicas próprias, ou seja, as diferenças não foram efetivamente anuladas, permanecendo em suas efetivas essências particulares.

Marx, destarte, chama a atenção para os limites da emancipação política, considerando que a emancipação mediada pelo Estado produz uma cisão do ser humano em uma ‘dupla existência’, como

expusemos, ou seja, “[...] a cisão do homem em público e privado, o deslocamento da religião do Estado para a sociedade burguesa, não constitui um estágio, e sim a realização plena da emancipação política, a qual, portanto, não anula nem busca anular a religiosidade real do homem” (MARX, 2010b, p. 42). Esse caráter cindido (público e privado) ultrapassa o âmbito do religioso, abrangendo a oposição entre ‘vida genérica’ e ‘vida egoísta’, exemplificada também na dualidade do indivíduo como *bourgeois* (membro da sociedade civil) e *citoyen* (cidadão). Desse modo, a contradição que se interpõe entre o homem religioso e o homem político é a mesma que existe entre o *bourgeois* e *citoyen*.

Na direção oposta da emancipação política, a emancipação humana pressupõe a superação do aspecto cindido do indivíduo (*citoyen e bourgeois*), além de concebê-la como dissolução da forma política que constitui a sociedade civil-burguesa, que tem a sua completude no Estado político moderno.

Toda emancipação é redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem.

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, a 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 ‘*forces propres*’ (forças próprias) como forças sociais e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma de força política (MARX, 2010b, p. 54).

Um pressuposto fundamental da emancipação humana é a superação do caráter de cisão do homem, que se efetiva quando este absorve o cidadão abstrato, ao mesmo tempo em que se torna um ente genérico. É óbvio que tudo isso se opõe à situação presente na sociedade burguesa, esta vista mediante as limitações e a oposição da emancipação política. A liberação do homem do estranhamento derivado do modo de vida da sociedade burguesa (BUEY, 2004, p. 84), a defesa da supressão do Estado como expressão de sua alienação (FREDERICO, 2009, p. 97) e a superação das mediações que se interpõem entre o humano e seu mundo (IASI, 2007, p. 59)⁷ são, sem dúvida alguma, expressões e pré-condições já presentes na perspectiva da emancipação humana, pensada por Marx, que seus intérpretes assinalaram com rigor conceitual e propriedade.

Marx intentou delimitar o que se deve compreender por emancipação e quais seriam as diferenças reais entre a emancipação política e emancipação humana. Se, do ponto de vista da emancipação política, parece não se exigir a renúncia total da religião; do ponto de vista da emancipação humana, é imprescindível a sua superação. A crítica marxiana dos limites da emancipação política é prioritária e, por conseguinte, infere ser a supressão da religião uma segunda exigência, tendo em vista ser tal emancipação insuficiente para a superação das contradições inerentes ao Estado moderno, dentre elas, as fontes da própria religião como estranhamento. Neste caso, é explícita a necessidade da superação da religião tanto na esfera pública quanto na privada. Portanto, Marx “[...] não trata a emancipação da religião à parte da emancipação humana. Para ele, essa emancipação particular se insere no esforço geral da emancipação humana” (IASI, 2007, p. 57).

⁷ Iasi (2007, p. 56) também acena, de modo mais exemplificativo, para tais mediações em relação à situação da emancipação quando afirma que: “Por isso, podemos agora afirmar que a emancipação humana – tal como pensada por Marx, como a restituição do mundo e das relações humanas aos próprios seres humanos – exige a superação de três mediações essenciais: da mercadoria, do capital e do Estado”.

O debate sobre a emancipação humana ante os limites da emancipação política, pensada por Marx, ainda se coloca como uma das pautas fundamentais do pensamento político contemporâneo. Acredita-se que a persistência de dificuldades e de limites semelhantes aos ressaltados por Marx, quando se discutia tal questão, ainda justifica a relevância do tema na atualidade e que a conjuntura da sociedade atual reflete justamente tais barreiras à emancipação humana. Por isso, a problemática da emancipação humana se configura como categoria fundamental da crítica à sociedade burguesa e ao Estado.

Referências

BUEY, Francisco Fernández. **Marx (sem ismos)**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

CALVEZ, Jean-Yves. **O pensamento de Karl Marx**. Porto: Livraria Tavares Martins, 1962. V. 1.

CHAGAS, Eduardo Ferreira. A crítica da política em Marx. *In*: SOUSA, Adriaba e Silva *et al.* (Org.). **Trabalho, Capital Mundial e Formação dos Trabalhadores**. Fortaleza: Editora SENAC; Edições UFC, 2008. p. 69-83.

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

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx**: 1843-1844 as origens da ontologia do ser social. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

IASI, Mauro Luís. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão popular, 2007.

LUKÁCS, György. O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844. *In*: LUKÁCS, György. **O jovem Marx e outros escritos de filosofia**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e José Paulo Netto. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007. p. 121-202.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010a. p. 145-156.

MARX, Karl. **Sobre a questão judaica**. São Paulo: Boitempo, 2010b.

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

MARX, Karl. A questão Judaica. *In*: MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989. p. 35-73.

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

POLÍTICA, RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO NUMA PERSPECTIVA MARXIANA: ELEMENTOS PARA UM DEBATE CONTEMPORÂNEO¹

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 de nomenclatura cristã, 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 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 de 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

¹ Texto originalmente publicado em FEITOSA, Enoque; FREITAS, Lorena (Org.). **Filosofia, Teorias Críticas e Emancipação Humana: ética e cidadania em contexto de crise**. 1ed. Santa Rita: SEDIC, 2018, v. 1, p. 45-71.

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 às 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 deveriam 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, cujas doutrinas determinavam 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

2 Entre outros autores, destacamos: PIERUCCI, Antônio Flavio. **Reencantamento e dessecu-**

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

Nosso intento, portanto, 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 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.

larização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *In:* Novos Estudos CEBRAP. São Paulo, n. 49, 1997, pp. 99-119; MAFFESOLI, Michel. El reencantamiento del mundo. *In:* **Sociológica**. n. 48, 2002; MANDIANES, Manuel. Reencantamiento del mundo. *In:* **Sociedad y Utopía**. n. 8, 1996, pp. 137-148; MURDOCK, Graham. The reenchantment of the world: religion and the transformations of modernity. *In:* HOOVER, Stewart. **Rethinking media, religion and culture**. London: Sage Publications, 2000.

- 3 É 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.

Por conseguinte, 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 elucida 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 determinam a ocupação dos espaços de poder pelas denominações religiosas. Este fator, em coexistência com o caráter universalista das religiões, pode explicar o retorno da influência religiosa na esfera política.

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 Régime*, 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 na qual 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, que sofria inúmeras sanções do Estado prussiano cristão. “Os judeus de Trier foram submetidos a um édito prussiano de

1812, que efetivamente os proibiu de ocuparem cargos públicos ou exercerem profissões liberais (WHEEN, 2001, p. 18).

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

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

O encontro com a filosofia hegeliana, que inicialmente despertou Marx para o aspecto racional da realidade, logo se converteu 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 era o caráter todo-poderoso da religião, que entravava 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 causou uma fratura no pensamento do século XIX e abriu espaço para um novo pensamento. Ganhou espaço uma filosofia crítica, antidogmática, antimetafísica, antirreligiosa. Iniciou-se uma luta contra o caráter absoluto, autoritário, do Estado e contra a influência religiosa. Marx se apropriaria desse novo espírito crítico, que acentuaria os seus ideais modernos de uma sociedade secularizada e emancipada. Nesse sentido, o desenrolar da filosofia do jovem Marx o conduziria a uma progressiva ideia de secularização da sociedade e da política, até então perpassados pelos valores cristãos. A partir de então, tratava-se de libertar o homem e dar-lhe autonomia, ou nas palavras assiduamente usadas por Marx, efetivar a emancipação humana.

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

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

É evidente, nesta passagem, como Marx, ao escrever sua tese de doutoramento, era um entusiasta da liberdade humana. Ao recorrer a 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 autodeterminação 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 prometeico 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, continuariam presentes 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 afirma que “é na exata inversão da afirmação do autor que se obtém a verdade; ele pôs a história de cabeça para baixo”. E acrescenta: “Não foi a ruína das religiões antigas que provocou a queda dos Estados da Antiguidade, mas a queda dos Estados da Antiguidade que provocou a ruína das religiões antigas” (MARX, 1976, p. 23-24). Marx desmascara a pretensão de Hermes em legitimar o Estado cristão, de justificar que a finalidade do Estado é “em vez de uma associação livre de seres morais, uma associação de crentes, em vez da realização da liberdade, a realização do dogma (MARX, 1976, p. 28). Marx defende, aos moldes do Estado revolucionário francês e a partir dos princípios iluministas, o Estado laico, mostrando que em tal forma de Estado não são os membros de uma religião específica que detêm o privilégio jurídico-constitucional, mas todos os homens entendidos como cidadãos, como membros desse Estado, que 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 à questão da relação entre Estado e religião. Para ele, a religião é o empecilho principal que impede os indivíduos de alcançarem sua emancipação. Enquanto permanecerem religiosos, os homens serão incapazes de 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 de que em diversos Estados modernos a emancipação política havia sido realizada sem que os indivíduos tivessem de 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 guinada na questão da secularização. É preciso analisar as condições da sociedade secular para entendermos a religião e o seu vigor.

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

Marx, portanto, abre uma nova perspectiva para pensarmos o processo de secularização. Ao introduzir a ideia de emancipação

humana, ele lança as bases para pensarmos a realização da verdadeira e integral libertação do homem. É importante destacar que essa superação do sentido da emancipação política não representa, para Marx, uma negação das suas conquistas, mas uma “radicalização” do processo emancipatório moderno. Marx entende que as conquistas da modernidade, da emancipação política, não encontram condições reais, materiais, sociais, favoráveis à sua efetivação. Assim, o homem politicamente emancipado o é apenas num plano abstrato, nas condições fictícias, ilusórias, do Estado burguês. A busca pela emancipação humana representaria a constituição das condições para a realização integral do homem mediante a abolição da dicotomia entre o homem real e o cidadão abstrato, é o retorno do homem a si mesmo, “a redução do mundo humano e suas relações ao próprio homem” (MARX, 2010, p. 54). 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 política: 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 tenham 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 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 por que 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, 2016). 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. É 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, acorrido fora do mundo. O homem é *o mundo do homem*, o estado, a sociedade. Esse estado e essa sociedade produzem a religião, *uma consciência invertida do mundo*, porque eles são *um mundo invertido* (MARX, 2005, p. 151. Grifos do autor).

As raízes da religião, destarte, estão no mundo profano, nas condições materiais de existência dos homens. Entender a religião

requer um entendimento prévio do homem concreto e sua vida real. Essa, inclusive é a condição à compreensão dos limites e contradições políticas, que 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 consequência, explicamos o envolvimento religioso dos cidadãos livres a partir do seu envolvimento secular. Não afirmamos que eles devam primeiro suprimir as limitações religiosas para depois suprimir suas limitações seculares. Afirmamos, isto sim, que eles suprimem sua limitação religiosa no momento em que suprimem suas barreiras seculares. Não transformamos as questões mundanas em questões teológicas. Transformamos as questões teológicas em questões mundanas. Tendo a história sido, por tempo suficiente, dissolvida em superstições, passamos agora a dissolver a superstição em história (MARX, 2010, p. 38. Grifos do autor).

No entanto, Marx e Engels percebem que a situação política e a jurídica não podiam ser compreendidas dissociadas das questões sobre o 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; ENGELS, 2007, p. 39). Marx e Engels definem como equivocada qualquer forma de análise histórica, social, política, que descuida das relações reais que se travam na sociedade civil. Dizem eles: “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; ENGELS, 2007, 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; ENGELS, 2007, 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, desenvolve 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 mediadas pelo ato laborativo. Como dizem os autores:

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; ENGELS, 2007, 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 subjuga 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 linguístico 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, tornando-se 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 do estranhamento como trabalhada 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 lhes são 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 autorreferencial, 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 a 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 constituem 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 para 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, 2008, 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 universalista, 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 mecanismos imagináveis, ocupando os mais variados espaços”. (GUIDOTTI, 2015, p. 90). Portanto, o ativismo político dos adeptos dessas religiões universalistas se explica por esse entendimento e a esfera política torna-se um instrumento, um meio, para o 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, 2015, 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. **Marxismo** 21. 10 jan. 2016. Disponível em: <http://marxismo21.org/marxismo-e-religiao>. Acesso em: 17 Jun. 2016.

GEYMONAT, Ludovico. **Storia del pensiero 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.

LUKÁCS, Georg. O jovem Marx: sua evolução filosófica de 1840 a 1844. *In*: LUKÁCS, Georg. **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. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.

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

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

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

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

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

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

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

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 Scientiorum**. 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.

LUC FERRY E GIANNI VATTIMO: DUAS PERSPECTIVAS FILOSÓFICAS SOBRE O FENÔMENO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE¹

O retorno do fenômeno do religioso

Para o professor Manfredo Oliveira, em seu livro *A religião na sociedade urbana e pluralista* (2013), os analistas e intérpretes de nosso tempo, embora apresentem divergências sobre o lugar que ocupa (ou que possa ser ocupado) o fenômeno religioso, reconhecem que ele é um elemento imprescindível para uma compreensão adequada da sociedade da modernidade tardia. Em certo sentido, as análises identificadas acenam para a perda da influência das autoridades religiosas; ao mesmo tempo, observam que a religião (voltou a ocupar) ocupa um lugar central no contexto cultural de nossas sociedades (não apenas cultural, mas no âmbito político também). “Isso significa dizer que temos hoje tanto fatores que conduzem a religião à insignificância como fatores que favorecem um ressurgimento sob novas formas” (OLIVIERA, 2013, p. 13).

A análise do (retorno do) fenômeno religioso hoje, de um ponto de vista sócio-histórico, deve levar em consideração as profundas transformações que marcam a sociedade contemporânea nos campos da ciência e tecnologia, nos processos de comunicação e de informação, a guerra nuclear, as ameaças ecológicas, a manipulação genética etc. Vive-se uma realidade extremamente complexa que afeta fundamentalmente o modo de existência dos indivíduos, suas

1 Texto originalmente publicado na **Argumentos**: Revista de Filosofia (online), V. 1, P. 48-61, 2018.

manifestações culturais e a configuração de suas instituições. Essa complexidade existencial põe o homem contemporâneo numa caminhada em busca do sentido da sua vida, na criação de um cabedal simbólico que possa servir-lhe de norte existencial. A busca por esses conteúdos simbólicos se dá de uma maneira difusa, isso porque não existe um centro ou um ponto de vista unívoco sobre o fenômeno religioso. No entanto, é nas religiões que o conteúdo simbólico-existencial dos homens se constitui de maneira mais sólida, com suas explicações sobre a realidade, seus ritos, suas celebrações, suas personalidades etc., que propõem um estilo de vida leve, de abnegação, doação, um estilo de vida supostamente acessível a todos. Desse modo, a busca pelo sentido da existência marca a vida dos indivíduos, o que abre espaço, conseqüentemente, para um reavivamento ou uma presença intensa das religiões (tese da religião como articulação de sentido).

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

1) Privatização, que significa a centralidade do indivíduo autônomo capaz de escolher entre as diversas alternativas religiosas, o que tem conduzido a uma espécie de cultura de mercado de bens simbólicos; 2) o trânsito religioso entre os diferentes sistemas

religiosos; 3) alargamento para além das fronteiras da religião, para outros setores da vida social, fazendo cruzar religião, economia, ciência, filosofia, ecologia, psicologia etc. (OLIVEIRA, 2013, p. 11).

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

Isso é o que podemos denominar de o paradoxo do (reencantamento) fenômeno do religioso no mundo. De um lado, o homem procura viver as conquistas da sociedade secularizada, especialmente nos campos da ciência e da tecnologia, sobretudo aliadas à medicina, à biogenética e às demais áreas que podem melhorar a qualidade de vida das pessoas; por outro lado, a religião tem conquistado cada vez mais espaço em nossa sociedade: ela tem ocupado, por exemplo, - mesmo depois da prospeção da crítica moderna de que a religião perderia sua significância pública e subsistiria apenas na esfera da vida privada -, um largo espaço na esfera política, pública, participando dos debates sobre questões centrais para a vida social dos indivíduos

e, em muitos casos, sendo determinante na condução e decisões em torno dos debates.

O fenômeno do retorno e do papel da religião tem sido abordado por vários intérpretes de diferentes tradições: seja pela tradição analítica (que na sua maioria vem representada por pensadores de língua inglesa), seja pela tradição continental (amplamente dominada por pensadores de países europeus). Para a abordagem neste artigo, optou-se pelos trabalhos de Luc Ferry e Gianni Vattimo circunscritos na chamada tradição continental: Ferry destaca a ideia de uma ‘transcendência na imanência’ que se vincula à proposta de um ‘humanismo secular’, na convergência de dois processos: a ‘humanização do divino’ e a ‘divinização do humano. Ao passo que Vattimo avalia positivamente o fenômeno religioso em detrimento a perspectiva do pensamento moderno, que pretendeu cancelar o espaço da experiência religiosa, bem como, afirma a necessidade da renúncia dos dogmas, poder e autoritarismo institucionais em favor da historicidade da condição humana e a prática da caridade. Aqui, mais do que tentar buscar aproximações e diferenças, interessa a análise que Ferry e Vattimo fazem sobre o fenômeno religioso, cumprindo assim com o objetivo de situar as discussões e contribuições sobre tal fenômeno na atualidade.

Luc Ferry e a tese da transcendência na imanência

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

As suas ideias são expostas a partir de um debate travado com Marcel Gauchet, para quem a sociedade atual é marcada por uma

separação radical entre o homem e Deus. Isso seria uma continuação do processo de desencantamento iniciado na modernidade, caracterizando assim o humanismo contemporâneo como um humanismo do homem sem Deus. A questão para Gauchet assenta no processo de secularização da vida coletiva, que implica na passagem do poder aos homens sem a referência aos deuses, ou melhor, “[...] a dessacralização do poder que significa uma dissolução da sacralidade” (OLIVEIRA, 2013, p. 82). Nesse sentido, Deus tende a se enfraquecer cada vez mais, abrindo espaço para que o homem busque o “absoluto terrestre”, que advém de experiências profanas do religioso. Quer dizer, o homem busca o sentido de sua existência nas condições concretas de sua vida. Por isso, afirma Gauchet que:

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

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

A humanização do divino significa a tradução dos conteúdos das religiões para uma linguagem humana, laica, isto é, numa linguagem compatível com os anseios dos indivíduos concretos. É o homem sendo colocado como valor central. Essa humanização do divino,

por sua vez, desencadeia o processo de divinização do humano, que significa o ressurgimento da transcendência nas relações entre os próprios homens (transcendência horizontal), ou seja, é uma espécie de transcendência na imanência. Desse modo, assevera Ferry que “[...] é esse duplo processo que faria do humanismo contemporâneo um humanismo do homem-Deus. No coração desse humanismo [...] o religioso não estaria destinado a se enfraquecer, mas, ao contrário, a encontrar sua forma mais autêntica” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 9).

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

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

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

2. O religioso está diretamente ligado à organização política e à produção da lei. Nesse sentido, ele pertence ao passado, a um tempo

terminado, é algo ultrapassado. De modo mais preciso, dizer que o religioso pertence ao passado significa dizer que ele não é mais o discurso estruturante do espaço público, mas tornou-se um discurso entre outros.

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

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

Luc Ferry nos apresenta uma definição diversa do religioso que desembocará na ideia da transcendência. Em primeiro lugar, ele afirma que Gauchet tem razão em sua definição e que as características do religioso postas são procedentes. No entanto, existe, segundo Ferry, uma ideia muito mais profunda de religioso que também precisa ser considerada. É a definição do religioso que se situa no plano filosófico-metafísico e que também é procedente. É a ideia que diz respeito à relação entre o finito e o infinito, entre o relativo e o absoluto, que supera as meras definições do ponto de vista histórico e político.

Na definição filosófico-metafísica, o religioso deve ser entendido como uma relação da finitude com o Absoluto. Na ideia de Ferry,

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

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

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

Além do campo epistemológico, a figura da transcendência imanente também se apresenta no campo da moral. Aqui, mais uma vez, Luc Ferry se vale do pensamento de Kant, para quem a ação

moral não deve se pautar na heteronomia, nos princípios externos ao sujeito, mas na própria autonomia da subjetividade pensante que, racionalmente, dá a si seus próprios princípios de ação. Nesse sentido, a moral assenta-se sobre princípios humanos. Diante disso, Ferry expõe:

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

O que fica patente é que a dimensão do religioso, fundada na autonomia do indivíduo, está na ordem da transcendência imanente, pois, assim como a moral, o religioso faz o indivíduo tender a algo a partir da autonomia de suas experiências vividas. Portanto, assim como o pensamento, a representação não precisa de um objeto externo para que ela seja verdadeira, mas apenas da relação entre as representações. Assim como a ação não necessita de princípios externos ao sujeito para ser considerada boa em si mesma e, por conseguinte, moral, o religioso não precisa fundar-se numa transcendência externa à consciência humana, em outro plano de existência, para ser legítimo, para existir na sociedade. Ele pode assentar-se numa transcendência imanente.

O segundo indício apresentado por Luc Ferry para demonstrar que o religioso persiste e ganha cada vez mais força na sociedade contemporânea é a noção de sacrifício, noção essa tão cara às

tradições religiosas e que, segundo o autor, é algo bastante presente hodiernamente. Diz Ferry:

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

A ideia de Ferry é chamar a atenção para um valor que é de uma extrema conotação religiosa e assevera “que a partir do momento em que se estabeleceram valores superiores à vida material, biológica, entre-se na esfera do religioso” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 33). Desse modo, a permanência de um princípio superior à vida material, do valor do sacrifício, no seio de uma sociedade laica, secularizada, materialista é, para Luc Ferry, indício de que o sentimento religioso é pertinente e está sendo retomado de modo cada vez mais forte hoje. A divinização do humano e a humanização do divino é a forma do reavivamento do mundo exposta por Luc Ferry e que é o modo que o homem contemporâneo encontrou para superar os limites das morais laicas que se demonstraram, ao longo da história, incapazes de dar respostas, sentido às questões existenciais da condição humana como, por exemplo, o envelhecimento, a morte, o tédio, a banalização da vida etc.

Gianni Vattimo: crítica do pensamento metafísico e retorno da religião

Vattimo constata que há um ressurgimento do interesse pelo religioso na contemporaneidade e tal ressurgimento ocorre numa

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

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

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

Esta é uma primeira condição fática que faz o homem voltar a Deus, à religião. É o deparar-se com um limite físico. Além deste, nos deparamos ainda com os limites para resolver os inúmeros problemas postos pela vida moderna. Temos ainda as “[...] questões que

dizem respeito à biotécnica, sobretudo da manipulação genética às questões ecológicas e, ainda, a todos os problemas ligados à explosão da violência nas novas condições de existência da sociedade massificada” (VATTIMO, 1998, p. 13).

Além desses limites, Vattimo ainda expõe como motivo os constantes riscos globais que assolam a humanidade e põem em risco a sua existência.

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

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

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

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

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

Como se sabe, ao longo da história do pensamento ocidental, (as chamadas metafísicas totalizantes) as (meta)narrativas modernas construíram os ‘absolutos terrestres’, configurados como a negação do

‘absoluto divino’, até certo ponto, pretenderam – e ainda pretendem – cancelar o espaço da fé. Dentre eles, podem ser citados, segundo interpreta Vattimo, o positivismo (que considerava a fé como ilusão), o hegelianismo (para o qual a religião nada mais é senão um avistamento mítico de alguma verdade a ser desvelada em sua plenitude pela razão filosófica), o materialismo dialética (a fé como alienação). Ora, no caminho da filosofia e do pensamento em geral tem-se o seguinte cenário:

A filosofia contemporânea, em alguns pontos mais avançados e conscientes [...], construíram os instrumentos conceituais mais eficazes para a demolição destes ‘absolutos terrestres’. E, assim feito o trabalho de demolição, é necessário e hoje sempre mais urgente: a fé, de fato, não é possível em um universo no qual o homem fosse apenas corpo; em um universo no qual a linguagem científica fosse a única linguagem dotada de sentido; no qual, o sentido da vida do indivíduo e da humanidade, na sua completude, fosse determinada pelas inelutáveis leis de desenvolvimento da história; no qual, a totalidade da realidade se resolvesse apenas no universo físico. Por isso: para que a mensagem religiosa tenha o espaço de escuta é necessário que antes sejam destruídos os ‘absolutos terrestres’ (ANTISERI; VATTIMO, 2008, p. 20).

Os interditos, pronunciados pela Filosofia contra a religião, cessam justamente com base na dissolução dos grandes sistemas. A revitalização da religião coincide com o abandono da noção de fundamento e da perda da capacidade de atribuir total sentido à existência por parte da Filosofia e do pensamento crítico em geral, isto é, a religião se torna o refúgio para tal busca de sentido. Esse abandono, no entanto, pode significar um retorno do Deus metafísico, fundamento imóvel da história, projeção dos temores humanos, expresso na necessidade do retorno da religião na consciência comum.

Nesse sentido, não será difícil encontrar uma evidente ‘aporia’ entre o pensamento comum e o pensamento crítico, tendo em vista a postura inconsciente que assume o primeiro.

Vattimo entende que o fim dos grandes sistemas [o fim da metafísica] impõe uma precisa missão à reflexão crítica, que busca se apresentar como interpretação autêntica da necessidade religiosa da consciência comum. A missão consiste, então, em demonstrar que a necessidade da consciência comum não seja satisfeita adequadamente com a pura e simples retomada da religiosidade ‘metafísica’, do renovado fundacionalismo ante a modernização da sociedade secularizada. A tarefa da crítica é, com a plausibilidade da religião descoberta pela Filosofia em meio à dissolução dos metarrelatos (metafísicos) e para além dos esquemas da crítica iluminista, possibilitar que o reencontro da religião seja compreendido nas condições históricas da existência na modernidade tardia, não a uma retomada dos dogmas e princípios metafísicos. Isso ocorre em virtude da tendência que radicaliza criticamente a consciência comum e toda e qualquer pretensão, seja de uma recaída em um Deus como fundamento, seja em função de retomada da Metafísica. De fato, a reação da consciência comum é, em sua totalidade, ‘inadequada’ à leitura do acontecer do fim e da ultrapassagem da metafísica.

As considerações de Vattimo sobre o retorno do religioso só podem ser devidamente compreendidas com base nas influências de Nietzsche e Heidegger. Assevera Vattimo:

Seja como for, é daqui que parte meu discurso, que se inspira nas ideias de Nietzsche e de Heidegger sobre o nihilismo como ponto de chegada da modernidade, e sobre a consequente (sic) tarefa, para o pensamento, de tomar consciência do fim da metafísica (VATTIMO, 1998, p. 18).

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

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

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

A segunda influência de Vattimo ao pensar o retorno do religioso é Heidegger. Este, fazendo uma espécie de “história do ser”, entendeu este ser não como uma realidade objetiva, mas como evento, como acontecimento. O ser, portanto, em Heidegger, não é mais uma estrutura objetiva que a mente deveria espelhar, adequando-se a ela em suas escolhas práticas, mas um acontecimento que deve ser interpretado no próprio evento. O grande mérito de Heidegger em superar a metafísica objetivista é evitar que a realidade, em geral, e o homem, em particular, tornem-se instrumentos, meros objetos da sociedade produtivista.

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

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

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

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

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

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

como um espaço, um discurso, entre outros. Essa ideia marca a época pós-moderna. Nas palavras de Vattimo, “[...] a secularização, iniciada na encarnação, continua em processo na pós-modernidade e tem como possibilidade, além de devolver à religião seu lugar central na sociedade pós-metafísica, educar o ser humano para a superação da essência originária violenta do sagrado e da própria vida social” (VATTIMO, 1998, p. 41).

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

Do exposto neste capítulo, fica claro que o mundo contemporâneo está caracterizado pela presença de uma renovada experiência de fé e por diversas experiências religiosas. Isso também implica reconhecer que tais experiências no âmbito do fenômeno religioso são distintas das praticadas pela religião do tipo institucional, pois estas ainda são marcadas pela consideração dos conteúdos da fé como verdades absolutas, conforme interpretou Crespi (1999). Há um questionamento mais direto das instituições do que da fé ou da convicção religiosa em si. Com isso, pode-se compreender que o próprio fenômeno religioso, tomado sob o prisma de um ‘retorno’, em parte não representaria algo novo, tendo em vista o papel da religião como compensação e integração. Também é importante considerar que o papel social da religião no chamado mundo secularizado teve seu ‘fim’, mas não significou o fim da crença religiosa

(indivíduos religiosos).

A crítica da religião, seja do ponto de vista moderna ou pós-moderno, ultrapassa os limites institucionais, enfrenta o papel social que a religião outrora exercia e vai na direção da desconstrução de toda forma de dogmatismo e autoritarismo. Existem razões socio-culturais e filosóficas que explicam o retorno do fenômeno religioso na contemporaneidade que poderiam ser devidamente refutadas à luz da crítica de Marx. Porém, isso implicaria transpor o quadro teórico marxiano para uma leitura do fenômeno. Embora reconhecendo o valor de tal crítica, optou-se por recorrer aos intérpretes de nosso tempo que, mesmo considerando os fatores acima expostos, tencionam para uma leitura crítica no panorama contemporâneo que analise o fenômeno sem seu sentido mais difuso e positivo para a existência humana.

Desse modo, pode-se avaliar como um aspecto positivo do reavivamento religioso na contemporaneidade o resgate do aspecto humano da religião, aspecto este que tanto Luc Ferry quanto Gianni Vattimo ressaltam em suas teorias, como foi possível perceber no texto. No entanto, é importante que isso seja destacado, que as instituições religiosas precisam resgatar seu valor humano, pois o que já vem ocorrendo no âmbito das teorias não tem sido acompanhado no campo da prática religiosa. A separação, os conflitos, o dogmatismo ainda são marcas fortes das religiões, especialmente, das grandes religiões ocidentais.

Luc Ferry e Gianni Vattimo levantam aspectos que nos convidam a uma reflexão crítica. São pensadores extremamente atuais no que diz respeito às condições fundamentais da convivência das religiões com a sociedade secular. Essa convivência precisa ser pensada e repensada constantemente para que nem a religião perca a sua dimensão essencial da espiritualidade e a sociedade o seu caráter secular.

Referências

ANTISERI, Dário; VATTIMO, Gianni. **Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna**. Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2008.

CRESPI, F. **A Experiência religiosa na pós-modernidade**. São Paulo: EDUSC, 1999.

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

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

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

VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade**. Rio de Janeiro: Record, 2004.

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

VATTIMO, Gianni. **Acreditar em Acreditar**. Trad. Elsa Castro Neves. Lisboa: Relógio D'Água editores, 1998.

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

MARX E A CRÍTICA CONTEMPORÂNEA À PÓS-MODERNIDADE¹

Do propósito do capítulo

É comum hoje em dia encontrarmos o uso do termo pós-modernidade em campos diversos da atuação humana. Talvez isso explique o fato da inexistência de consenso, marcada, sobretudo, por uma nítida atitude de negação, um questionamento sobre a validade absoluta das dimensões fundamentais que marcam a existência humana, a saber, a epistemológica, a ética, a política, a econômica, entre outras.

O que caracteriza sobremaneira o pensamento pós-moderno é a ideia segundo a qual não existem verdades absolutas, tudo é relativizado. Com isso, os pós-modernos pretendem eliminar do campo da teoria explicações dominantes, visões de mundo acabadas. O resultado de tal postura é uma abertura ilimitada à multiplicidade dos discursos. Não existe um *télos* absoluto que rege a realidade, mas indivíduos, culturas, teorias.

Os que se posicionam a favor da pós-modernidade alegam que ela é fruto do desencanto com o século XX, com suas guerras, catástrofes, extermínios em massa, só para citar alguns acontecimentos que imprimiram no homem um sentimento de niilismo, de total descrença na racionalidade, nas ciências e nas tecnologias.

O que se observa, quando nos deparamos com a crítica contemporânea² à pós-modernidade, é o fato desta não ser considerada

1 Publicado originalmente na **Argumentos**: Revista de Filosofia (online), v. 1, p. 81-90, 2011.

2 Aqui se designa com a expressão 'crítica contemporânea' todo o esforço crítico dos autores que rejeitam a ideia de um paradigma pós-moderno com forte conotação do pensamento marxiano

uma ‘novidade’, ‘teoria’ inaudita. Ao contrário, ela representa apenas os interesses do poder econômico que domina a sociedade atual, designando-a seja como a lógica cultural do capital, como pensa Jameson, seja como o mundo dos negócios, segundo a propositura de Eagleton, ou um novo momento pelo qual passa o capital, afundado em uma crise estrutural sem precedentes, como defende Mészáros. Esse horizonte de criticidade tem suas raízes na reflexão de Karl Marx, que não temos a pretensão de exaurir nem, tampouco, dar conta de toda a literatura correspondente.

A reflexão que segue é um esclarecimento sobre em que sentido algumas das teses marxianas ainda estão presentes no pensamento atual, especialmente na crítica contemporânea à pós-modernidade.

Marx e a Filosofia Contemporânea

É fato corriqueiro, hodiernamente, seja entre teóricos marxistas ou não, a defesa de uma reinterpretação do pensamento de Marx, a alegação de que sua filosofia deve ser atualizada e até mesmo, para aqueles mais radicais, superada. Os que defendem essa postura a justificam como o único caminho para que possa ser revelado o verdadeiro conteúdo, a cientificidade, da teoria marxiana. Entre os marxistas que propugnam essa ideia estão Gabriel Cohen e John Elster, que fazem parte do chamado marxismo analítico³, cuja finalidade principal seria extinguir as ambiguidades existentes na filosofia de Marx, conferindo-lhe precisão e um maior rigor científico.

Foi, sem dúvidas, o marxismo analítico que mais aproximou a filosofia de Marx do pensamento contemporâneo, do que se habituou chamar de pós-modernidade, especialmente com John Elster, que

em tais representantes.

- 3 Corrente de pensamento que se formou durante a década de 80 do século XX. Os que dela fazem parte se encontram profundamente inspirados pelas temáticas do marxismo e tentam abordá-las mediante algumas ferramentas contemporâneas de disciplinas como a lógica e a matemática, assim como da construção de modelos. Sua postura metodológica é acadêmica. Seus teóricos reconhecem resultados da tradição marxista e não marxista (Cf. ROEMER, 1989, p. 9).

formulou o “individualismo metódico”, princípio segundo o qual as categorias universais (capital, natureza humana, classes sociais etc.) não possuem sentido algum, mas são meros nomes desprovidos de uma significação concreta. Tais categorias devem ceder espaço ao indivíduo, enquanto único ser capaz de agir na realidade e sobre o qual estão fundados todos os fenômenos sociais. Desse modo, a sociedade, as relações e os modos de produção, o capital em geral, se explicam mediante o indivíduo.

Reduzir, contudo, a complexidade das relações sociais, a dinâmica do capital, seu movimento imanente, a um conjunto de relações individuais, a vontades privadas, não significa revelar o autêntico sentido da filosofia de Marx, mas, antes, corrobora os elementos do capital que ele combateu, especialmente a ideia da fragmentação social causada pelo estranhamento do trabalho. O indivíduo apresentado pelos marxistas analíticos é o indivíduo burguês, aquele segundo o qual os interesses privados se contrapõem aos interesses coletivos porque a sociedade não passa de um obstáculo à acumulação privada de riquezas.

O que podemos fazer referente à relação de Marx com o pensamento contemporâneo - não que ele seja o “precursor” da pós-modernidade, o que soaria estranho – é elucidar que já estavam presentes nas teses marxianas alguns dos traços da crítica contemporânea à sociedade capitalista, que a crítica marxiana à dominação da lógica do capital ainda está ‘viva’, o que nos permite, de início, afirmar que Marx seria um opositor e crítico ferrenho da época do capitalismo em suas vestes pós-modernas.

Buey (2004, p. 17), em seu livro *Marx (sem ismos)*, considera Karl Marx um clássico lido em pleno século XXI, um autor que desfruta do bom envelhecimento de sua obra. “Marx é um clássico. Um clássico interdisciplinar. Um clássico da filosofia secularizada,

do jornalismo vigoroso, da historiografia com ideias, da sociedade crítica, da teoria política com ponto de vista”. Todavia, um clássico ‘vitimado’ por uma leitura ‘falsa’, que pretendeu reduzir seu pensamento ao simples plano da economia. O objetivo de Buey é desmascarar o caráter de incoerência de tal leitura e apresentar um Marx ‘sem ismos’, ‘ismos’ que, ao longo da tradição marxista, causaram bastante furor e discordância entre os defensores de seu pensamento. Buey também esclarece que não se pode responsabilizar Marx pelas ‘transfigurações’ de seu pensamento e as interpretações, de certo modo inválidas, de suas obras.

Outros autores reforçam o coro daqueles que asseveram a vitalidade do pensamento de Marx em nossos dias. Um dos argumentos é aquele que demonstra como os acontecimentos das últimas décadas, o desgaste ecológico global, a guerra ao “terror”, a violência generalizada, as constantes crises econômicas etc., apenas confirmam as leituras que Marx fez do capitalismo moderno. Nas palavras de Jorge Nóvoa (2007, p. 8):

[...] é possível se verificar por isso mesmo, e também, que ele, o capitalismo, na leitura de muitos intérpretes, não faz senão confirmar os prognósticos da crítica marxiana. O desemprego não desaparece, ao contrário tem crescido em termos globais, as crises de superprodução se ampliam, assim como a queda da taxa média de lucro dos diversos setores capitalistas que só é contrariada pelos setores especulativos do capital financeiro, ou aqueles de natureza destrutiva como o tráfico de armamentos, drogas, influência e corrupção. A recessão que grassa globalmente desde 1974 não demonstraria, desse modo, que se trata de uma crise orgânica? Ou, não obstante a gravidade através da qual assume a cena, não seria mais uma crise importante a ser superada a médio e a longo prazo?

Em termos marxianos, esses fatos demonstram, segundo Nóvoa,

que a modernidade entrou numa crise profunda, pois suas promessas de uma melhoria na condição de vida dos indivíduos não foram cumpridas. Por esse motivo, a filosofia de Marx situar-se-ia num momento de crítica da modernidade, lançando as bases para as diversas correntes de pensamento que se caracterizam pela tentativa de superar o projeto moderno. Marx, com efeito, representa a mais sólida crítica à totalidade dos processos históricos, e muito particularmente dos processos de constituição do sistema produtor de mercadorias. “Nestes, aquilo que Marx designou como sendo o fetichismo da mercadoria, adquiriu uma centralidade sem medida comum na contemporaneidade” (NÓVOA, 2007, p. 9).

A crítica de Marx ao projeto moderno desvela-se no seu embate com a filosofia idealista de seu tempo, especialmente com Hegel e os neo-hegelianos. As obras *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843), *A Sagrada Família* (1844) e *A Ideologia Alemã* (1845-46), entre outras, ilustram bem esse embate.

Segundo Marx, Hegel não transcendeu o campo do puro pensar abstrato. Desse modo, a sua filosofia não passa de um mero movimento especulativo do pensamento dentro de si mesmo. A realidade, o mundo concreto, é apenas um modo da Ideia, transposta para o âmbito do pensamento. A consequência antropológica da filosofia especulativa de Hegel é a compreensão do homem como essencialmente um ser da consciência, espiritual. Se a totalidade surge como o movimento do pensamento em si mesmo, o homem, como momento dessa totalidade abstrata, aparece também como ente abstrato, que se diferencia da objetividade pela autoconsciência. Em última instância, o que Hegel faz é uma transposição do homem para dentro de si mesmo, separando-o da vida efetiva e tornando-o equivalente à sua autoconsciência, como afirma Marx: “A essência humana, o homem, refere-se para Hegel = consciência-de-si. Todo

estranhamento da essência humana nada mais é do que o estranhamento da consciência-de-si” (MARX, 2004a, p. 125).

Quando trata da relação entre Estado e sociedade civil, Hegel está apenas fazendo alusão à relação essencial, poderíamos dizer, relação lógica. As esferas particulares nada mais são do que divisões do Estado, são esferas ideais do seu conceito, ou o aspecto finito deste. Somente com a suprassunção dessa finitude é que o Estado ou o Espírito pode tornar-se Espírito real infinito. Desse modo, família e sociedade civil aparecem como o escuro fundo natural donde se acende a luz do Estado. Nessa concepção hegeliana, consoante Marx, aparece claramente um “misticismo lógico”, um panteísmo. A realidade aparece como mera manifestação da Ideia em si mesma, ou seja, não se expressa como ela mesma, mas sim como uma outra realidade (MARX, 2005a, p. 29).

Com a morte de Hegel, houve uma disputa entre os seus seguidores para saber qual o verdadeiro sentido da filosofia do mestre. Dois grupos disputavam essa interpretação, a saber, os hegelianos de direita, mais focados no aspecto formal da obra de Hegel, e os jovens hegelianos de esquerda, que viam em Hegel um filósofo revolucionário. Do grupo de esquerda faziam parte pensadores como Edgar Bauer, seu irmão Bruno Bauer, David F. Strauss, Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge, Moses Hess, Max Stirner, entre outros. Todos estes pensadores estavam engajados na transformação da realidade alemã. Cada um formulou sua teoria para contribuir com essa transformação.

Marx opõe-se a essas leituras, afirmando que todas elas não escaparam das abstrações hegelianas. Os seus companheiros “críticos” permaneceram presos ao homem alegórico, ideal, e não consideraram o homem como ser sócio-histórico. Bruno Bauer, por exemplo, tinha como conceito central de sua filosofia a autoconsciência, conceito este

que procedia da obra hegeliana, especificamente da Fenomenologia do Espírito (1807).

Marx considera Bruno Bauer a verdadeira encarnação do pensamento crítico jovem hegeliano, pensamento este preso aos conceitos abstratos da filosofia de Hegel. Em *A Sagrada Família*, Marx tece uma crítica a Bauer por este fazer uma distinção radical entre a “Crítica” e a “massa”. Para Bauer, o espírito crítico está acima da massa (da humanidade) e é o seu elemento ativo. Desse modo, Bauer é considerado por Marx como um pensador “idealista”, pois não considera o homem real, mas apenas a autoconsciência humana; ele não está conectado com a realidade histórica concreta, mas com a história do pensamento. Marx apresenta como o pensamento baueriano é uma versão caricatural da filosofia da história como concebida por Hegel, que admite um espírito absoluto que se desenvolve aquém da humanidade, e esta o leva consigo de um modo inconsciente.

A filosofia de Bauer é caracterizada por Marx como genuinamente teológica. O neohegeliano desenvolve concepções abstratas e nebulosas, distorcendo a realidade e resumindo-a em conceitos que não correspondem às questões reais.

Ao criticar o que chama de “massa”, Bauer acredita que a verdade se encontrava do lado da Crítica, do espírito. Contudo, refuta Marx, a verdade, para Bauer, seguindo os passos de Hegel, aparece como um autômato e não como esforço humano, como criação dos indivíduos reais. Se Bauer estiver certo, a função do homem é apenas seguir a verdade que está além de si e captá-la. Desse modo, a tarefa da Crítica seria levar a verdade à consciência. Para reforçar sua crítica, Marx cita uma passagem do artigo escrito por Bauer intitulado *Escritos mais recentes acerca da questão judaica (Neuester Schriften über die Judenfrage)*. Nesse artigo, Bauer afirma que “a massa se acreditava na posse de tantas verdades que, segundo ela, compreendiam-se por si

mesmas. Porém, só se possui uma verdade por completo depois de persegui-la até o fim através de suas provas” (MARX, 2003, p. 96).

A verdade, portanto, está fora do homem e ele deve esforçar-se por buscá-la, e se o deve fazer, ele o faz no palco da história. Desse modo, a história serve precisamente para demonstrar a verdade ao homem. Nas palavras de Marx, “a História existe para que exista a demonstração da verdade” (MARX, 2003, p. 96). A existência histórica do homem, na perspectiva baueriana, não passa de um processo de elevação da verdade à autoconsciência. Sendo assim, tanto a verdade quanto a história aparecem no pensamento de Bauer como sujeitos metafísicos, entes autônomos, e o homem apenas serve-lhes de suporte. As verdades demonstradas de antemão pela história, conforme a Crítica, aparecem, ambos (as verdades e a História), como seres etéreos, separados dos homens reais, da vida material. Quer dizer:

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

Em *A Ideologia Alemã*, Marx leva às últimas consequências sua crítica à filosofia neo-hegeliana e, por conseguinte, desenvolve o arcabouço teórico de sua concepção materialista da história que influencia toda a produção historiográfica contemporânea. O tom

contundente se explica na forma como Marx se reporta à tradição alemã⁴, intentando abandonar o solo hegeliano no qual se assentava a produção teórica de sua época. Desse modo, Marx qualifica pejorativamente de ideólogos os filósofos que acreditaram mudar a realidade com as ideias, libertar os homens dos dogmas significaria a libertação da escravidão. Ele defende, contudo, que tais teorias são inconsistentes, pois a libertação dos homens deve necessariamente acontecer pela transformação do mundo, concepção que continua presente em suas Teses sobre Feuerbach (1846). “Os pressupostos de que partimos não são arbitrários, nem dogmas. São pressupostos reais de que não se pode fazer abstração a não ser na imaginação. São os indivíduos reais, sua ação e suas condições materiais de vida, tanto aquelas por elas já encontradas, como as produzidas por sua própria ação” (MARX; ENGELS, 1996, p. 26).

Já em 1848, quando da publicação da célebre obra Manifesto do Partido Comunista, Marx, juntamente com Engels, inicia uma nova época para o próprio movimento operário e socialista: acima de tudo, a obra representa a síntese da atitude crítica de Marx, da sua concepção de revolução social e, principalmente, um alerta para as circunstâncias históricas.

No início do Manifesto, os autores expõem a principal tese de sua crítica quando assinalam que “a História de toda sociedade até hoje é a história de lutas de classes” (MARX; ENGELS, 2005b, p. 66). Isso quer dizer que Marx e Engels adotaram o procedimento de reconhecer que o antagonismo das classes sociais sempre constituiu - e em nosso tempo isso ainda é visível - o mecanismo eficiente de toda

⁴ Segundo Marx: “Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou, em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida. [...] Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência” (MARX, ENGELS, 1996, p. 37).

a historiografia. Um antagonismo traduzido no jogo de forças e de interesses que sempre predominaram nas relações sociais, priorizando assim a preocupação com o poder político⁵ do Estado, considerado pela tradição marxiana negócio secular da classe dominante.

A condição de libertação da classe laboriosa é a abolição de todas as classes, da mesma maneira como a condição de libertação do terceiro estado, da ordem burguesa, foi a abolição de todos os estados e de todas as ordens. [...] Não digais que o movimento social exclui o movimento político. Não há movimento político que não seja ao mesmo tempo social (MARX, 2004b, p. 215).

O pensamento de Marx, nesse sentido, constitui o traço intransponível da filosofia contemporânea quando propõe um corte radical no sistema especulativo em que as ideias devem confrontar a realidade cotidiana, ou seja, Marx “inaugura”, como pudemos perceber nos argumentos das obras acima citadas, aquilo que se designa como filosofia secularizada: “[...] tudo o que é sólido e estável se volatiliza, tudo o que é sagrado é profanado, e os homens são finalmente obrigados a encarar com sobriedade e sem ilusões sua posição na vida, suas relações recíprocas” (MARX; ENGELS, 2005b, p. 69).

Desse modo, se percebe que a era das incertezas, do fim das ideias absolutas, que qualificam as teses mais caras da filosofia contemporânea (pós-moderna) já foram objeto do prenúncio marxiano, que desautoriza todas as normas e valores deduzidos das essências. Marx, assim, possibilita ao homem perceber a sua finitude existencial e as suas relações em meio às contradições da sociedade capitalista. Para Gianni Vattimo, Marx, enquanto membro da escola da suspeita,

5 Buey define o Manifesto como um texto perturbador, tem a politicidade inerente, pois toda luta de classes é uma luta política: “O que nos perturba, no caso do Manifesto, é que alguém tenha se atrevido a dizer que, neste nosso mundo, os que não têm nada poderiam ter consciência, e voz própria, e se unir politicamente para configurar uma nova hegemonia político-cultural e uma sociedade de iguais socialmente considerados” (BUEY, 2004, p. 153).

denuncia a ideologização dos valores e inaugura assim uma nova época para o pensamento filosófico-político.

[...] os valores não são valores absolutos, apenas são funcionais para certos interesses, exigência dos indivíduos, dos grupos e das classes sociais: são, por isso, ideológicos. A 'crítica da ideologia é aquele discurso filosófico que desmascara mentira, consciente ou não, do interesse e da parcialidade que se ocultam nos valores difundidos como absolutos e universais (VATTIMO, 1990, p. 81).

A presença da reflexão marxiana nos tempos atuais ainda pode ser percebida. Portanto, o pensamento marxiano é um pensamento vivo e Marx, assim, se torna um dos patronos da filosofia contemporânea, influenciando autores como Adorno, Marcuse, Eagleton, Jameson, Mészáros, para citar alguns.

A Crítica Contemporânea à Sociedade Pós-moderna

Fredric Jameson, um dos mais expoentes críticos do pós-modernismo, tem como objeto de sua reflexão a transformação da cultura em mercadoria, o que é bem expresso no título de seu livro *Pós-modernismo: a Lógica Cultural do Capitalismo Tardio* (1991). Em tal obra, Jameson sustenta que a cultura se tornou um produto no pós-modernismo: a cultura se torna objeto de consumo, a lógica que abrange toda a dimensão existencial, um puro obscurecimento da consciência. É por isso que a sua pretensão é explicitar criticamente a forma como a cultura se insere no capitalismo, uma leitura dos tempos pós-modernos à luz do marxismo.

O que é fundamental, para ele, é avaliar a problemática da produção cultural⁶, levando-se em conta as determinantes do sistema

6 Fridman (1999, p. 353) assinala que se identifica em Jameson a ideia de sinonímia entre pós-moderno e 'capitalismo da mídia', concluindo-se que a linguagem midiática altera os modos de vida. O que mais especificamente se reconhece é a dimensão de 'desdiferenciação' entre cultura e economia que se efetiva no pós-modernismo enquanto atmosfera cultural do capitalismo.

capitalista sobre tal produção – o que é possível encontrar em Marx quando critica a cultura como adestramento no Manifesto. Já anuncia que - apesar da existência da diversidade de teorias e de discursos, o que torna conflituoso o próprio conceito⁷ - a pós-modernidade não representa uma nova época, não é uma teoria perfeita e pura, totalmente distinta da tradição. Para tanto, Jameson (2002, p. 16) sustenta que “[...] o pós-modernismo não é a dominante cultural de uma ordem social totalmente nova (sob o nome de sociedade pós-industrial, esse boato alimentou a mídia por algum tempo), mas é apenas reflexo e aspecto concomitante de mais uma modificação sistêmica do próprio capitalismo”.

Nesse sentido, se percebe que o autor afirma ser impossível o pós-modernismo representar uma nova época, pois reconhece que em sua essência se encontra a marca da lógica do capital. Para ele, o pós-moderno representa a nova etapa de tal lógica, ou melhor, considera ser ele a própria lógica como dominante cultural. Desse modo, Jameson defende ser o pós-modernismo a dominante cultural, o campo de forças confluentes na ideia de dominação, objeto da análise crítica da situação atual, realizada em sua obra. A pós-modernidade seria, por fim, o período de transição entre dois estágios do capitalismo, transição esta que representa um processo de reestruturação da economia capitalista que avança em escala global. Não foi sem razão que Jameson identificou pós-modernismo com americanização (JAMESON, 1993, p. 231).

Entretanto, Jameson rejeita a designação de ‘pós-industrial’

7 Jameson (2002, p. 25) ressalta que: “Com relação a pós-modernismo, não procurei sistematizar um uso ou impor um significado convenientemente conciso e coerente, uma vez que esse conceito não só é contestado, mas é também intrinsecamente conflitante e contraditório. Vou argumentar que, por bem ou por mal, não podemos não usá-lo. [...] não é algo que se possa estabelecer de uma vez por todas e, então, usá-lo com a consciência tranquila. O conceito, se existe um, tem que surgir no fim, e não no começo de nossas discussões”.

para a época atual, preferindo falar de capitalismo multinacional⁸. A concepção de pós-modernismo é, para ele, histórica, por representar a dominante cultural da lógica do capitalismo tardio, em suma, a cultura submersa na lógica da mercadoria. Por isso, Jameson (2002, p. 402) ressalta que o pós-modernismo não é simplesmente uma categoria especificamente cultural, como muitos interpretaram, mas “[...] se destina a nomear um ‘modo de produção’ no qual a produção cultural tem lugar funcional específico [...]”

A pretensão real de Jameson, que merece a nossa atenção, foi salvaguardar o pensamento crítico contra a alienação, característica do pós-modernismo que marca a sociedade capitalista. Isso não valida a insinuação de que Jameson seja um ‘simpatizante’⁹ do pós-modernismo. Ao contrário, o que se constata é que preferiu analisá-lo seriamente em vez de rejeitá-lo por razões simplistas.

Eu também, como todo mundo, fico às vezes muito entediado com o slogan ‘pós-moderno’, mas quando começo a me arrepender de minha cumplicidade com ele, a deplorar seu uso errôneo e sua notoriedade e a concluir, com alguma relutância, que ele levanta mais problemas. do que resolve, eu me vejo parando para pensar se qualquer outro conceito poderia dramatizar essas questões de forma tão eficiente e econômica (JAMESON, 2002, p. 413).

Terry Eagleton, em uma atitude semelhante à de Jameson, afirma que o pós-modernismo expressa a íntima relação entre as formas simbólicas e as formas econômicas presentes no contexto

8 Aqui, Jameson se refere ao pensamento de Ernest Mandel (O Capitalismo Tardio), afirmando: “[...] que tornou possíveis meus pensamentos sobre o ‘pós-modernismo’, e eles devem, portanto ser entendidos como uma tentativa de teorizar a lógica específica da produção cultural deste terceiro estágio, e não como mais uma crítica cultural desencarnada, ou diagnóstico do espírito da época” (JAMESON, 2002, p. 397).

9 Isto fica claro em diversas passagens da obra de Jameson e que aqui nos remetemos às seguintes: na página 17, quando ele diz que: “[...] fingir acreditar que o pós-moderno é tão diferente como pensa ser e que constitui uma ruptura em termos de cultura, e de experiência, que vale a pena explorar em maiores detalhes.” E também na página 303, ao afirmar que: “[...] em termos culturais, escrevo como um consumidor do pós-modernismo relativamente entusiasmado, ou pelo menos que gosta de algumas de suas manifestações: gosto da arquitetura [...]”

da sociedade capitalista atual. O horizonte que se abre é apenas a ‘lógica do mercado’, que transformou tudo em mercadoria, onde “[...] o termo ‘pós’ se significa alguma coisa, significa negócios, como sempre, só que agora um pouco mais”, adverte Eagleton (1993, p. 275).

Na esteira dessa reflexão crítica se encontra a ideia de que a pós-modernidade é um fenômeno inerente à mundialização, que Jameson chamou de ‘capitalismo em sua forma avançada’, a lógica de dominação do capital por outros meios. Dessa forma, defende-se a tese de que o pós-moderno representa a insuperabilidade do capitalismo, pois no atual estágio, o processo de mercantilização capitalista se realiza com o codinome pós-modernismo – a ideia da não-distinção entre a economia e a cultura, onde a arte e o saber se tornam mercadorias.

[...] a hipótese de que a pós-modernidade nada mais é do que o modelo sociopolítico e cultural do capitalismo na época de sua globalização total, o que me leva a concluir, da mesma forma, que o marxismo é uma filosofia imprescindível de nosso tempo, ainda que, isoladamente, não dê conta de toda a realidade (MAGALHÃES, 2005, p. 193).

A leitura crítica sobre a pós-modernidade, desse modo, a classifica não como uma nova teoria, mas como uma lógica que legitima o atual estágio do capitalismo. O que se verifica é a própria negação (MAGALHÃES, 2005) da pós-modernidade, considerada à época do capital globalizado e, ao mesmo tempo, se afirma a presença do pensamento de Marx, ou seja, se reporta à reflexão crítica marxista como ferramenta para a superação da pós-modernidade.

Sob o nosso ponto de vista, a pós-modernidade lança o homem num mundo fragmentado, fragmentação esta resultante do processo de desenvolvimento do capitalismo moderno. O homem é cindido

em *citoyen e bourgeois*. O primeiro é o membro abstrato da comunidade política; o segundo, o membro da sociedade civil. Este está voltado apenas para si, para seus interesses particulares, a conservação da sua propriedade e da sua individualidade egoísta, dissociado dos interesses comuns da sociedade. O *citoyen* é o homem genérico, universal, porém, que não existe efetivamente, ao passo que o *bourgeois* é o indivíduo, compreendido como ser privado, particular, o homem real. Temos, desse modo, uma dupla existência humana, não só distintas, mas opostas. Marx apresenta essa oposição nos seguintes termos:

O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a vida genérica do homem em oposição à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na realidade, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na comunidade política, em cujo seio é considerado como ser comunitário, e na sociedade civil, onde age como simples indivíduo privado, tratando os outros homens como meios e tornando-se juguete de poderes estranhos (MARX, 1989, p. 45).

Nessa perspectiva, até que ponto a pós-modernidade é uma superação da modernidade? Ela não seria apenas uma exacerbação desta? Por conseguinte, não seria mais adequado afirmar, como faz Sérgio Paulo Rouanet, que a tentativa de ruptura com a modernidade nada mais é do que um fenômeno “neomoderno”? (ROUANET, 1987, p. 268).

Além disso, ao negar as categorias marxianas fundamentais, especialmente o conceito de classes sociais, afirmando que a luta de classes e o socialismo não passam de metarrelatos que foram ultrapassados pelos desenvolvimentos do mundo contemporâneo, os teóricos

da pós-modernidade acobertam, em termos de teoria, a exploração e miséria reinantes na realidade. Se não há classes sociais, como falar de uma superação do capitalismo? A resistência de grupos específicos? A vontade do indivíduo que decide tomar determinadas atitudes diante de problemas que dizem respeito a toda a humanidade? ONG's, sindicatos, movimentos sociais, entre outros, perderam de vista o elemento revolucionário que impulsionava a classe trabalhadora do século XIX e primeira metade do século XX. Seus discursos hoje se balizam na ideia de um ajuste do sistema, como se o capitalismo fosse uma ordem insuperável, fadada a existir eternamente.

O mundo dos trabalhadores fragmentou-se sob a pressão do capital. Um fator primordial contribuiu, consoante Fontes (2007, p. 14), para tal estado de coisas, a saber: a impotência como lema universal difundido através do chamado pensamento único: teoricamente, o capitalismo criou um dogma que se generalizou entre os intelectuais de todas as partes do mundo; criou-se uma espécie de escola filosófica da impotência, que se caracterizou por uma série de argumentos fragmentários que se convencionou chamar pós-modernismo. A principal consequência dessa nova forma de encarar o papel da filosofia foi a eliminação de qualquer forma de pensamento consequente, ou seja, que fosse capaz de constituir projetos de futuro.

Marx sempre assumiu uma postura crítica em relação à exploração e à perpetuação do poder econômico, social e político da burguesia, opondo a este uma sociedade sem classes. Nesse sentido, se percebe que Marx desenvolveu a sua filosofia da emancipação como luta de classes, ponto bastante acentuado no diálogo dos mais diversos pensadores com a reflexão marxiana, pois Marx é considerado como um clássico comprometido com projetos sociais.

Ao que tudo indica, e as páginas anteriores nos confirmam, a incontestável postura crítica em relação ao contexto da sociedade

atual, considerada por alguns como pós-moderna, tem suas raízes em Marx. Se para Jameson a estetização na pós-modernidade se configura como colonização do inconsciente, para Marx, os filósofos, muito acertadamente, apenas divagaram especulações, descreveram o mundo, porém, adverte que chegou a hora de transformá-lo (11ª tese sobre Feuerbach).

O que, no entanto, observamos nos últimos anos foi uma tentativa de domesticação do pensamento marxiano. Marx ainda tem muito a nos dizer, sobrevive não como um pensador da grande síntese, mas como pensador da oposição, contrário a toda forma de dominação da consciência dos homens. Sua filosofia caracteriza-se como crítico-emancipatório, na medida em que representa uma ruptura com as condições estranhadas da vida humana.

Referências

BUEY, F. F. **Marx (sem ismos)**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.

EAGLETON, T. **A ideologia da estética**: da polis ao pós-modernismo. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1993.

FONTES, Virgínia. Introdução a Marx, o incontornável: de mortes e vidas. *In*: NÓVOA, Jorge. **Incontornável Marx**. Salvador: UDUFBA, 2007.

FRIDMAN, Luis Carlos. Pós-modernidade: sociedade da imagem e sociedade do conhecimento. *In*: **História, ciência, saúde**. Manguinhos, v. 2, p. 353-75, jul. e out. 1999.

JAMESON, Fredric. **Pós-modernismo**: a lógica cultural do capitalismo tardio [1991]. São Paulo: Ática, 2002.

JAMESON, Fredric. Conversas sobre a nova ordem mundial. *In*: BLACKBURN, Robin. **Depois da queda**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

- MAGALHÃES, F. O discurso filosófico da pós-modernidade: a filosofia do espetáculo contra o marxismo. **Revista de Ciências Sociais**, São Leopoldo, Unissinos, v. 41, n. 3, 2005. Disponível em: http://revistas.unissinos.br/index.php/ciencias_sociais/article/view/6269. Acesso em: 15 jan. 2016.
- MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2005a.
- MARX, Karl. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Ed. Universitária São Francisco, 2005b. (Coleção Pensamento Humano).
- MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. São Paulo: Ícone, 2004a.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004b.
- MARX, Karl. **A sagrada família**. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, Karl. A questão Judaica. *In*: MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 8. ed. São Paulo: HUCITEC, 1996.
- NÓVOA, Jorge. **Incontornável Marx**. Salvador: UDUFBA; São Paulo: UNESP, 2007.
- ROUANET, Sérgio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- ROEMER, John E. **El marxismo**: uma perspectiva analítica. Traducción de Rafael Núñez Zúñiga. Fondo de Cultura Económica, 1989.
- VATTIMO, G. **Filosofia al presente**. Conversazioni con F. Barone, R. Bodei, I. Mancini, V. Mathieu, M. Perniola, P.A. Rovatti, E. Severino, C. Sini. Milano: Garzanti, 1990.

FILOSOFIA, POLÍTICA E DEMOCRACIA: A EMANCIPAÇÃO COMO CHAVE DE LEITURA DA CONDIÇÃO HUMANA¹

Indicando o contexto da reflexão

Pôr em debate a questão da emancipação humana significa refletir acerca da forma de sociabilidade estabelecida contemporaneamente. Diante das crises da atualidade, o conceito de emancipação põe-se como uma chave de compreensão da situacionalidade do homem hodierno no sentido de que nos coloca diante da nossa tarefa histórica de conquistar a nossa humanidade, da qual fomos destituídos pela racionalidade sistêmica da produção burguesa e pela lógica do capital.

Inicialmente, o próprio termo emancipação pode ser aludido seguindo aqui a leitura que Adorno (1995, p. 169) expressou em seus escritos, a saber:

Para precisar a questão, gostaria de remeter ao início do breve ensaio de Kant intitulado, resposta à pergunta: o que é esclarecimento? Ali, ele define a menoridade ou tutela e, deste modo, também a emancipação, afirmando que este estado de menoridade é auto-inculpável, quando sua causa não é a falta de decisão e de coragem de servir-se do entendimento sem a orientação de outrem. Esclarecimento é a saída dos homens de sua auto-inculpável menoridade.

Embora o projeto emancipatório da modernidade tenha incorrido naquilo que o próprio Adorno considerou o paradoxo da razão

¹ Texto publicado originalmente em Maia (2019).

esclarecida, a categoria da emancipação ainda se mantém como chave de leitura para a condição humana e, observando-se os horizontes do pensamento em geral, é plausível – a título de articulação com a proposta da temática da presente reflexão – inferir que as condições de efetivação da emancipação como bem fundante para a existência humana é um elemento intransponível para se pensar a democracia.

A intenção não é proceder com uma análise do ponto de vista histórico-conceitual, tampouco uma reconstrução histórica da origem dos termos centrais do presente texto. O que se pretende é compreender que a categoria emancipação em si pode ser considerada uma espécie de eixo articulador de diferentes pontos de vista que a reconhecem como premissa ‘inalienável’ para o ser humano. Do mesmo modo, é incontestável que a emancipação se configura como a ideia central da reflexão filosófica ao mesmo tempo em que se apresenta como a única ideia que dispomos no sentido da tradição filosófica (emancipação como intencionalidade da reflexão e herança) que agrega múltiplas reflexões sobre a existência humana. Porém, a perspectiva da emancipação, da democracia, da política e mesmo da filosofia devem ser tomadas para além do prisma dos metadiscursos, ainda mais quando se leva em consideração os desdobramentos do fim da modernidade, da metafísica e dos discursos totalizantes.

Por isso, um dos pontos cardeais da presente reflexão considera como premissa refletir sobre a emancipação para além das metanarrativas que absolutizaram o discurso em torno desta categoria, inviabilizando pensá-la de forma mais flexível e condizente com os anseios, com as demandas dos homens contemporâneos. É nesta linha de reflexão que acreditamos ser possível ponderar os elementos de uma emancipação verdadeiramente humana, uma emancipação que se configure como um bem para os indivíduos.

Nossos referenciais teóricos pertencem a tradições filosóficas diversas, porém, dialogam na medida em que se debruçam sobre

a questão da emancipação. Karl Marx, Hannah Arendt e Gianni Vattimo, dentre outros, possibilitam que abordemos nosso problema com uma gama de elementos que conectam reflexões sobre os limites e as possibilidades da sociabilidade contemporânea. E a riqueza do tema está exatamente nesse diálogo, o que demonstra sua importância e pertinência ao longo dos tempos.

A crítica da emancipação como metanarrativa

A emancipação humana sempre se configurou como uma questão fundamental para a Filosofia e nisso se expressa a sua missão radicalmente política. Com isso, a Filosofia que se propõe a contribuir para a emancipação do homem evidencia o seu propósito político. Isso permite inferir, ao analisar a vocação filosófica orientada para a política, que a tarefa da transformação da sociedade, do homem e do mundo passa pela Filosofia. Por isso, a escuta atenta e a crítica permanente do presente se tornam fundamentais para a prática filosófica sempre na direção do bem político da comunidade: a emancipação humana. Esta sempre se configura como bem maior na comunidade política, sendo assim necessário compreender, no âmbito da crítica do existente, que a Filosofia se constitui, ao lado da Política, como intérprete dos sinais dos tempos, momento fundante de uma práxis orientada para a emancipação humana que supere as contradições da sociedade burguesa.

Contudo, a Filosofia sempre pensou a emancipação como se fosse a realização de um modelo dado desde a origem, ou seja, a ideia de emancipação sempre se fundou sobre a pretensão de buscar a efetivação de um modelo originário. Por exemplo, a Revolução Francesa pensava uma emancipação universal que fosse capaz de efetivar para todos os seres humanos, independente das suas diferenças naturais, físicas, intelectuais ou sociais. Era uma forma absoluta

de emancipação a partir de um ideal rígido de humanidade. A revolução proletária, por sua vez, era concebida como capaz de restituir a verdadeira essência humana, alcançada por meio da lógica de superação crítica que configurou a leitura dialético-emancipativa, que inspirou diversas correntes e tradições. Essência humana, no sentido pensado pelos revolucionários, não passava de um ideal universalizante. Nesse sentido, a compreensão da emancipação como metarrelato inspirou sempre as tradições políticas e filosóficas, e se percorrermos a história da Filosofia, encontraremos sempre a presença da emancipação como categoria fundamental, de modo que a

[...] Emancipação significa tudo àquilo que os filósofos prometeram. Prometiam um conhecimento melhor da realidade, porque depois seriam mais livres e poderiam intervir sobre a realidade. O próprio Aristóteles, em um dos primeiros livros da *Metafísica*, fala do fato de que não se pode conhecer tudo, o qual é óbvio, porém, se pode conhecer de tudo através dos princípios. Se eu conheço os princípios, os *archai*, posso de alguma maneira dominar a realidade. Emancipação é o sonho tradicional da Filosofia: te prometo uma maior felicidade se seguir ou compartilhar o que te ensino” (VATTIMO, 2011b, p. 26).

No entanto, embora racionalidade e emancipação tenham sido conceitos correlatos ao longo de toda a modernidade, hoje sabemos que a forma de racionalidade que se instaurou não caminhou nos mesmos passos da efetivação da emancipação humana. No máximo, o que a modernidade nos legou em termos de emancipação foi um reconhecimento jurídico-político que se circunscreve ao campo do formalismo. Faz-se necessário, em nosso tempo, repor a questão outrora posta por Marx na primeira metade do século XIX: “De modo algum bastava analisar as questões: quem deve emancipar?”

Quem deve ser emancipado? A crítica tinha uma terceira coisa a fazer. Ela devia perguntar: de que tipo de emancipação se trata? Quais são as condições que têm sua base na essência da emancipação exigida?” (MARX, 2010, p. 36).

A emancipação conquistada pelos modernos, entendida como a instauração de um Estado secular, de direitos universais e que reconhece todos os indivíduos como cidadãos, deve ser considerada como limitada. Essa emancipação política é “uma fase que não se completa com o mero desenvolvimento e aperfeiçoamento de um Estado liberto das convicções religiosas, de um Estado que ampliaria progressivamente o espaço de liberdade tornando inevitável a emancipação” (IASI, 2007, p. 49). Ao contrário, o Estado politicamente emancipado garante as condições materiais para a não efetivação da plena emancipação humana, na medida em que sustenta uma forma de sociabilidade que destoa de qualquer princípio humanitário.

Tendo isso em mente, passamos então para uma das questões fundamentais da presente reflexão: podemos, de antemão, considerar ainda a emancipação como um metarrelato? Certamente que corremos o risco de incidir neste erro. Para tanto, precisamos, antes de tematizarmos a categoria emancipação, deixar claro que por metarrelato se compreende, seguindo Lyotard em sua obra *A condição pós-moderna* (1988), uma tipologia de discurso que tem uma função de ‘legitimação’, reconhecida nos grandes sistemas filosóficos, chamados relatos emancipadores, que reinaram na modernidade (e definiam uma ideia da história, processo etc., teleologicamente orientado em função do progresso, e de um sujeito revolucionário). Sabe-se que a emancipação marcou a intencionalidade da tradição filosófica e política nas mais variadas vertentes e épocas.

No entanto, Lyotard profere críticas às chamadas *metanarrativas*, o que evidencia a sua postura incrédula em relação ao projeto moderno. Para ele, o fracasso do projeto moderno justificou-se por questões fundamentais, tais como o caso de Stalin como o reverso da revolução proletária – que fora concebida como capaz de restituir a verdadeira essência humana – e o caso de *Auschwitz* como efeito colateral da própria racionalidade moderna. A tese do fim dos metarrelatos é retomada por Lyotard também em sua obra posterior à *Condição Pós-moderna*, intitulada *O Pós-moderno explicado às crianças. Correspondência de 1982-1985*, quando ele afirma que:

O meu argumento é o de que o projeto moderno (da realização da universalidade) não foi abandonado e esquecido, mas destruído, ‘liquidado’. Há formas de destruição, diversos nomes que a simbolizam. ‘Auschwitz’ pode ser considerado como um nome paradigmático para o ‘inacabamento’ trágico da modernidade (LYOTARD, 1993, p. 32).

Portanto, para dar termo à questão posta anteriormente, a saber, se é possível considerar a emancipação como metarrelato, é necessário repensar a ideia de emancipação para superá-la em termos teleologicamente orientados em função do progresso. Consideramos, por conseguinte, que embora muitos discursos acerca da emancipação se finquem numa espécie de metarrelato, a Filosofia e as práticas políticas contemporâneas abrem-se, paulatinamente, a novas formas de pensar a autonomia dos seres humanos, não mais a partir de ideais, de arquétipos, de imagens cristalizadas. Ao contrário disso, considera-se a diversidade fática do mundo, a pluralidade dos discursos, o lugar da fala de cada sujeito, seja do ponto de vista epistemológico, seja do político.

Como nos referimos anteriormente, a luta pela emancipação sempre inspirou, ao longo da história, movimentos de contestação

das injustiças e das desigualdades (esta representa, por exemplo, a luta comunista). Mas a trajetória da luta não alcançou os patamares desejados. Por exemplo, da crise do socialismo real se pode incluir também certa perda da confiança no poder emancipatório da Filosofia, na sua capacidade de produzir os efeitos práticos sobre a vida individual e coletiva da humanidade. A queda da revolução socialista na URSS, na China (e também em Cuba), acrescida da condição de guerra e violência que configura nossa atualidade, pode ser associada, de certo modo, à “[...] renúncia da filosofia da sua responsabilidade histórica e política. Quando as armas da crítica não se fazem mais escutar – da opinião pública, dos políticos, etc. – se poderia dizer, usando ainda uma expressão de Marx, que é a crítica das armas a tomar a palavra” (VATTIMO, 2009, p. 105).

Tal renúncia expressa, de certo modo, a redução da Filosofia a uma espécie de situação acadêmica, bem traduzida por Marx nas Teses sobre Feuebach, em especial, quando ressalta que a Filosofia teria a missão de transformar o mundo e não apenas de limitar-se a interpretá-lo. Sob a influência da dominação econômica em cada território da vida humana, a Filosofia encontrou a razão de sua ‘redução’ a uma função meramente ‘descritiva’² da condição humana, ou de auxiliar das ciências – se assim, desejarmos.

Tendo em vista que a leitura crítica de Marx, como pensa Vattimo, ainda permanece presente no pensamento contemporâneo, o que ainda pode ser ponderado com relação ao papel da

2 Observando-se o que interpreta Gianni Vattimo, na obra *Oltre l'Interpretazione* (1994), sobre a crítica de Marx à Filosofia à luz da tese sobre Feuebach, é importante ressaltar que a transformação do mundo exige previamente uma transformação do modo de pensar, exigência que antecede a própria transformação do mundo: a leitura de Vattimo considera que a afirmação marxiana nas teses sobre Feuebach não desacredita a Filosofia (aqui entendida como Hermenêutica), tendo em vista que Marx manifesta que toda interpretação deve produzir uma transformação, diferente do que ocorre com a descrição que impõe uma realidade. Portanto, a tarefa da Filosofia hoje em dia não é descrever, senão aprender a interpretá-lo de maneira produtiva, ou como sentenciou Vattimo em OI (1994): “Os filósofos apenas descreveram, é chegada a hora de transformar o mundo”. Mas não cabe aqui desenvolver todas as implicações de cunho hermenêutico sobre tal leitura, porém sugere-se as obras OI (1994) e AD (2009).

Filosofia ante ao desafio da emancipação (e, por conseguinte, da democracia)? Para responder a tal pergunta é imprescindível reconhecer que na sociedade capitalista impera ainda uma falsa consciência condicionada pela ideologia dominante, sendo, é claro, um ponto de partida já apontado por Marx. Embora (os filósofos marxistas) não se tenha obtido a transformação do mundo de modo satisfatório, isso não significa que o enfoque político estivesse errado, ao contrário, a crítica da sociedade burguesa e a luta pela emancipação ainda se mantêm vivas. A tarefa da Filosofia que quer mudar o mundo, na crítica da ideologia dominante: isso demonstra que não apenas a herança marxiana também está presente como a propensão da narrativa da emancipação constitui uma ideia regulativa da própria crítica filosófica do presente e das escolhas tomadas ante ao cenário existente, o que “[...] talvez a filosofia possa começar a transformar o mundo ao invés de limitar-se a contemplá-lo” (VATTIMO, 2009, p. 115) A transformação do mundo passa pela Filosofia, sendo a emancipação uma ideia regulativa, isso exige o confronto crítico com a realidade existente, e não como atitude de contemplação.

Nessa linha de reflexão, o pensamento de Marx, sob um determinado horizonte interpretativo, pode nos fornecer elementos teóricos fundamentais. Em primeiro lugar, pensar a emancipação exige um confronto com a realidade efetiva, ou seja, teorizar a emancipação humana sob o viés teórico marxiano significa confrontar o mundo material, especificamente, a sociedade burguesa. Em que consiste essa realidade material? Consiste exatamente no engendramento e reprodução do sistema produtor de mercadorias, o capital. Em segundo lugar, a emancipação demanda, para a sua efetivação, a superação de um formalismo político-jurídico e filosófico nos moldes de um universalismo abstrato. Isto quer dizer que, em Marx, o ideal regulatório da emancipação requer a incorporação desse ideal, a sua

realização, no cotidiano dos indivíduos.

Por conseguinte, é possível repensar a questão da emancipação não mais como metanarrativa, mas como uma ideia regulativa que se expande, elastece. Para tanto, é preciso superar o discurso universalizante e voltar-se para o fático, para o efetivo, sem a busca de uma verdade cristalizada, totalitária. Ou ainda, a emancipação torna-se efetiva quando

[...] o homem individual real tiver recuperado para si o cidadão abstrato e se tornado *ente genérico* na qualidade de homem individual na sua vida empírica, no seu trabalho individual, nas suas relações individuais, quando o homem tiver reconhecido e organizado suas “*forces propres*” [forças próprias] como forças *sociais* e, em consequência, não mais separar de si mesmo a força social na forma da força *política* (MARX, 2010, p. 54).

Compreender o homem na qualidade de homem individual, real, significa entendê-lo como um ser de relações materiais, concretas, estabelecidas em condições efetivas, não ideais, não universais. Não existe um *télos* predefinido, não existe uma providência, não existe um ideal predefinido de homem a ser emancipado. Existe uma realidade fática eivada de contradições, de relações de poder, de confrontos de interesses entre grupos sociais, entre classes. É no enfrentamento dessas contradições que podemos ter emancipação como ideia regulativa, como possibilidade para que as potencialidades humanas se desenvolvam num horizonte ilimitado de alternativas, como é o próprio dinamismo da existência. Emancipação, portanto, não é, como afirma Chasin (1984, p. 53), “algum tipo prefixado a realizar”.

Realizada a tarefa reflexiva sobre a forma diversa da tradição moderna de pensar a emancipação, é preciso pôr em questão o

contexto sócio-político de sua realização, ou seja, a democracia burguesa.

A emancipação como ideia regulativa e a questão da democracia

O resgate do papel da Filosofia como ‘intérprete’ do presente/existente tenciona na direção da *luta pela desconstrução das grandes narrativas que se assemelha ao ‘fim dos regimes totalitários’*, evitando que o poder esteja nas mãos de um único sistema político central. Com a crise das ideologias totalizantes e em meio ao processo de esgarçamento da representação política, a democracia parece assumir uma condição cada vez mais paradoxal e complexa, porém, ainda merecedora de atenção especial. Se tomarmos como referência a questão da democracia, do ponto de vista de uma sociedade que se desenvolve sob a ideia da liberdade econômica capitalista, a democracia é absolutamente utópica, irreal, pois o desenvolvimento social implica uma ampla e profunda discussão da ordem existente (VATTIMO, 2011b). Aqui se pode inferir que a democracia, nestes termos, se converteu em uma metanarrativa, um discurso de legitimação/justificação de certa realidade, reflexo de uma política das descrições, que “[...] não impõe o poder para dominar como uma filosofia; ao contrário, é funcional para a existência continuada de uma sociedade de dominação que persegue a verdade na forma de imposição (violência), conservação (realismo) e triunfo (história)”, a qual Vattimo e Zabala (2011a, p. 26) associam a violência da verdade, natureza conservadora do realismo e a história dos vencedores.

A condição da democracia (no pensamento de Vattimo) vem relacionada com a crise das metanarrativas, com o fim da visão eurocêntrica do mundo, sinônima da crise da modernidade, que confunde a universalidade abstrata com a mundialização concreta,

como consequência do capitalismo de centro. Disso se conclui que o capitalismo (dito ‘democrático’) de estilo Ocidental não é uma via bastante segura para realizar o bem-estar e a liberdade, embora tenha se colocado na ‘vanguarda’ da luta contra o totalitarismo, da construção do mundo ‘isento de ditadores’, como evidenciado na espécie de ocidente americanizado. A crítica a tal perspectiva implica uma postura não apenas teórico-filosófica, mas, em especial, política ante a centralidade do Ocidente e de sua hegemonia política.

A queda da centralidade do Ocidente é concebida como liberação das múltiplas culturas e das visões de mundo, que não aceitam mais ser consideradas momentos/partes de uma cultura humana geral da qual o Ocidente seria o depositário. Ocaso do Ocidente como dissolução da história de um ponto de vista unitário (‘fim da história’), dissolução da ideia de progresso e de historicidade unilineares, em sua complexidade mais social e política do que filosófica.

Outra pertinente crítica às democracias encontramos em Hannah Arendt. Para a pensadora em questão, as democracias representativas se afastaram deveras do ideal de participação efetiva encontrada nos momentos da fundação dos corpos políticos. Assim, com o avançar do tempo e a complexidade da organização social se observou um recrudescimento da representação em detrimento da deliberação. Nesta direção, tivemos cada vez mais o espaço de aparição do cidadão comprometido e esvaziado em nome de um representante. Fato que não acontece sem repercussões. Para Arendt, o espírito revolucionário enquanto espírito constituinte é que anima a vida política e mantém o vigor da aparição pública via sistema de conselhos, que garantem a maior participação do povo, uma participação política direta.

Esta perspectiva de uma democracia que se efetive na maior participação possível do povo extrapola o exacerbamento da representação,

como acontece atualmente. Para Arendt, as revoluções, sobretudo, a Francesa e a Americana³, trouxeram cada uma, a seu modo, a importância dessa participação singular e perene do povo. Esse foi, para ela, o espírito dos pais fundadores: “Para eficiência do governo [...] requer-se que o povo participe de todas as características do processo político” (JEFFERSON, 1979, p. 31).

É observável a admiração de Arendt por Tocqueville, uma vez que recorre a este em várias ocasiões e não é por menos. Os escritos de Tocqueville destacam a importância da democracia enquanto participação mais vigorosa da população. Nesta direção, ele elogia a democracia na América, em seus primórdios, e chega a destacar que “em geral, as leis da democracia tendem ao bem do maior número, pois emanam da maioria dos cidadãos (TOCQUEVILLE, 1979, p. 235). O que nos revela que nesses teóricos a relevância da democracia está centrada mais na maior participação do que na representação.

Sabemos que nas sociedades complexas e de massa fica inviável a participação direta. Entendemos que não se trata disso, de extirpar a representação, mas sim de aumentar a participação das populações tornando-as mais atuantes e decisivas. Sobretudo, em nosso entendimento nas questões municipais. Talvez o sistema de conselhos, proposto por Hannah Arendt, fosse um elemento de minorar a representação e recrudescer a participação do povo.

Nesta pista, Arendt (2011, p, 278) esclarece que “a liberdade política, em termos gerais, significa o direito de ser “participante de um governo” – afora isso, não é nada”. Destarte, temos aqui posto a atualidade da perspectiva da autora, uma vez que “a discussão que Arendt abre com relação aos conselhos a coloca lado a lado com os

3 A que se observar que ao longo da obra sobre a Revolução, Arendt toma as duas revoluções em comparação e destaca suas diferenças a partir do social e do político intrínseco em cada uma. Todavia, não nos deteremos nisso de modo pormenorizado. Embora tenha algum impacto, no que concerne à democracia. Haja vista que visando a solução social, a Revolução Francesa acabou por encaminhar sua posição para a necessidade, enquanto na Americana prevaleceu a ideia de liberdade.

teóricos atuais da democracia e da esfera pública” (ECCEL, 2013, p.125).

Nesta perspectiva, temos que Arendt está preocupada mais com a felicidade pública do que qualquer outra coisa. Assim, temos que uma democracia que considere a deliberação em maior significado junto ao povo, ainda que representativa, não pode perder de vista a ideia de felicidade pública. Ideia essa, cara aos pais fundadores, na perspectiva da revolução americana.

Contudo, cabe aqui distinguir felicidade pública de felicidade, uma vez que a primeira diz respeito “ao direito do cidadão de ter acesso à esfera pública, de ter uma parte no poder público – ser um participante na condução dos assuntos públicos” (ARENDR, 2011, p. 172). Na contramão disso temos a felicidade que se inscreve na perspectiva da vida privada. No recôndito dos interesses e satisfações pessoais, que são legítimos, todavia, não são políticos, pois, não representam o interesse do corpo político, republicano em sua constituição. E, por isso mesmo, carece de se estabelecer uma fronteira na qual a felicidade pública “não se confunde com os direitos reconhecidos dos súditos de ter a proteção do governo em sua felicidade privada” (ARENDR, 2011, p, 172).

Assim, entendemos ser possível uma aproximação da crítica de Vattimo e Arendt às democracias capitalistas que se encerram na proteção dos interesses privados, em detrimento da felicidade pública, ou em outras palavras, da efetiva participação do coletivo no seio das comunidades contemporâneas. Em nosso entender, ambos assumem a crítica de um modelo democrático que sucumbiu à corrupção e aos ditames do mercado, fazendo da política serva da economia e, com isso, perdendo a ideia de maior participação e deliberação das comunidades, para se evitar os retornos do totalitarismo como negação da política. Em que pese a distância dos autores (Arendt/Vattimo), nisso entendemos encontrar uma pedra de toque,

tanto quanto na perspectiva de uma crítica a qualquer metafísica no interior de posição política.

Com isso, a crítica da metafísica e as implicações de tal crítica para a leitura do sentido da democracia tomam como ponto de referência que o “fim da Filosofia como Metafísica” se assemelha ao “fim dos regimes totalitários”. O fim da metafísica equivale a dizer que a realidade não se deixa compreender por meio de um sistema logicamente compacto, aplicável, nas suas conclusões, à política. Com o fim da filosofia como metafísica, se encerra a função de soberania que os sábios sempre exerceram na *pólis* e permanece o desafio de se evitar a sua substituição pelos especialistas, pelos técnicos que controlariam os vários setores da vida.

A democracia não pode ser entregue nas mãos de especialistas, técnicos, pois a democracia dos peritos não é democracia. Imagina-se como seria tal democracia se restassem apenas algumas ciências, os técnicos: a democracia significaria delegar aos físicos e somente a eles questões de energia; aos médicos e somente a eles a questão da saúde e assim por diante. A democracia não pode ser fundada sob a égide da racionalização das sociedades e a criação de estruturas sociais uniformes e que, por isso, alguns defendem equivocadamente a democracia liberal como única forma legítima de governo amplamente aceito. A visão racionalista de uma sociedade que se desenvolve sob a ideia da liberdade econômica capitalista, a democracia é absolutamente utópica, irreal, pois o desenvolvimento social implica uma ampla e profunda discussão da ordem existente. Pensar sobre esses aspectos reduziria tudo à política das descrições. No livro *Hermeneutic Communism*, Vattimo e Zabala (2011a, p. 26) destacam que “uma política das descrições não impõe o poder para dominar como uma filosofia; ao contrário, é funcional para a existência continuada de uma sociedade de dominação que persegue a verdade na forma de imposição (violência), conservação (realismo) e triunfo (história)”.

Isso significa que a política fundada na verdade metafísica implica uma política de autoridade. Com isso, Vattimo acredita que a ideia de democracia concebida pelos especialistas deve ser abandonada e, para isso, é imprescindível recuperar o papel da filosofia como intérprete, acentuando-se a sua superioridade em relação às ciências. Como posição filosófica, a hermenêutica é, provavelmente, aquela que reflete mais fielmente o pluralismo da sociedade que, sobre o plano político, exprime-se na democracia. Tudo isso contra toda a autoridade do fundamento último da metafísica, ou seja, abandona uma sociedade autoritária em favor da prática do consenso e do debate público com os meios disponíveis, todas as regras da vida coletiva devem ser elencadas com base na negociação e no consenso (VATTIMO *et al.*, 1990).

Vattimo apresenta como a política e as iniciativas sociais podem não apenas sobreviver, mas, sobretudo, modificar a situação da vida social abandonando a pretensão da filosofia tradicional de revelar coisas como a natureza última da realidade e o significado último da vida humana. Além disso, a hermenêutica não é uma filosofia orientada à descrição do estado de coisas, de uma verdade com absoluta correspondência objetiva (entendida como última instância e valor de base, a verdade representa mais um perigo do que um valor), mas a posição que melhor interpreta o pluralismo das sociedades democráticas ocidentais e a desconstrução das ideologias fundamentalistas.

A relação do fim da metafísica, em sua versão política, com o descrédito geral das ideologias políticas totalizadoras vem acompanhada da queda das condições políticas de um pensamento universalístico, entendido aqui nas experiências do fim do colonialismo, a explosão de culturas, na crise do mito do progresso, o paralelo desenvolvimento da antropologia cultural que reconhece as diversas subculturas como reação à pretensa centralidade cultural de matriz eurocêntrica. Um dado conexo a esse cenário seria o descrédito das

representações partidárias em meio às mais diversas transformações das condições efetivas de existência, o que parece, em certa medida, ser algo positivo nas sociedades democráticas, no sentido de repensar a conjuntura política.

Portanto, dado o exposto até agora, ainda se exige que a reflexão sobre o sentido da emancipação se constitua como uma necessidade histórica no mundo dominado pelas chamadas democracias liberais (e pelo ‘desejo’ do capitalismo de impor-se como ideia absoluta de ‘ideal da história humana’). No entanto, um dos primeiros passos em direção dessa ‘reviravolta’ é conceber a emancipação como ideia regulativa, espoliada daquela pretensão de ser um modelo originário. Vattimo (2011b, p. 28) pensa de maneira diferente, quando afirma que “[...] a única possibilidade de emancipação é a ideia de uma redução da violência [elemento ético-político], e não a realização de um modelo originário. É uma mudança muito importante desse ponto de vista, porque implica um ideal político que não é simplesmente um ideal liberal, pois reduzir a violência também significa reduzir a fome, por exemplo”.

Sem dúvida, a defesa da posição filosófica que se guia pela redução da violência, pela intensificação do diálogo social, pelo respeito das minorias e pela pluralidade da informação rompe com qualquer pretensão de centralidade do poder. Isso caminha na direção da emancipação, que assume um sentido mais elástico e contemplado por uma diversidade de situações que configuram a existência em sociedades democráticas e plurais: espécie de rebelião de vários particularismos (étnicos, sexuais, culturais, por exemplo) contra ideologias totalizadoras. A emancipação, embora não seja efetivada de forma concludente, representa um limite crítico indispensável frente às condições de existências no século XXI e o espaço democrático (mesmo que se encontre em crise) se constitui como lugar privilegiado de sua efetivação (da emancipação).

Referências

ADORNO, T. W. **Educação e Emancipação**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

- ARENDDT. Hannah. **Sobre a Revolução**. Trad. Denise Bottman. Companhia das letras. São Paulo, 2011.
- CHASIN, J. Democracia política e emancipação humana. *In*. **Ensaio**. v. 2, n. 13. São Paulo: Ensaio, 1984.
- ECCEL. Daiane. Da Revolução: Arendt uma moderna. *In*: **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 3, p. 109-128, Set./Dez., 2013.
- IASI, M. L. **Ensaio sobre consciência e emancipação**. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- JEFFERSON. Thomas. **Escritos políticos**. In: coleção os Pensadores. Ed. Abril cultural. São Paulo. 1979.
- LYOTARD, J-F. **A Condição Pós-moderna**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- MAIA, Antonio Glaudenir Brasil (Org.). **Democracia no século XXI: crise, desafios e perspectivas: livro comemorativo dos 20 anos do GT Ética e Cidadania da ANPOF**. 1ed. São Paulo: ANPOF, 2019, v. , p. 49-59.
- MARX, K. **Sobre a questão judaica**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2010.
- TOCQUEVILLE. Alexis. **A democracia na América**. Coleção os Pensadores. Ed. Abril cultural. São Paulo. 1979.
- VATTIMO, Gianni. **Addio alla verità**. Roma: Meltemi editore, 2009.
- VATTIMO, Gianni; ZABALA, Santiago. **Hermeneutic communism – from Heidegger to Marx**. Columbia University Press. 2011a.
- VATTIMO, Gianni. Llegara ser lo que se era. In: GONZÁLEZ, A. G. (Org). **La vida que viene: desafíos, enigma, cambio y repetición después de la crisis**. Madrid: Oficina de arte y ediciones, 2011b.
- VATTIMO, Gianni. **Oltre l'Interpretazione**. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia (Lezioni italiane). Roma-Bari: Laterza, 1994.
- VATTIMO, Gianni *et al.* **Le ragioni etico-politiche dell'ermeneutica**. Isaiah Berlin, Amartya Kumar Sen, Vittorio Mathieu. Torino: Giovanni Agnelli, 1990.



Este livro foi composto em fonte Adobe Garamond Pro,
impresso no formato 15 x 22 cm em pólen 80 g/m²,
com 118 páginas e em e-book formato pdf.
Impressão e acabamento: Bueno Teixeira
Dezembro de 2020.

O uso político da religião, ou o uso religioso da política não são fenômenos restritos ao nosso passado mais remoto. No Brasil, especificamente, a relação entre Estado e religião, embora oficialmente rompida com a Proclamação da República, nunca de fato se efetivou. E essa segunda década do século XXI mostrou que o viés religioso está ainda mais presente nas decisões políticas, sendo usado como articulador de interesses, influenciando ora mais discretamente, ora mais explicitamente, os mais diversos aspectos de nossa sociedade. Essa articulação de políticos é tão forte que rendeu a alcunha, entre seus representantes, de “bancada da Bíblia” ou “bancada evangélica”, cujo poder cresceu exponencialmente a partir das eleições de 2018.

A obra que chega às suas mãos tem como objetivo levar à reflexão exatamente sobre esse fenômeno. De forma clara e competente, os professores Antonio Glaudenir Brasil Maia e Renato Almeida de Oliveira traçam os caminhos que nos levaram à atual conjuntura, na qual o fator religioso tenta se impor não apenas sobre o privado, mas sobre o público, com a tentativa explícita de se estabelecer como uma visão única de mundo, suprimindo a pluralidade de ideias, que é o fundamento de uma democracia. Assustador e necessário, este livro nos convida a pensar sobre questões que, caso a conjuntura política siga pelo atual caminho, certamente se tornarão tabus simplesmente por levarem a um pensamento crítico, algo considerado absurdo no cenário de obscurantismo no qual infelizmente nos encontramos.

Apoio:

