REVISTA FILOTEOLÓGICA
REVISTA DA FACULDADE CATÓLICA DE FEIRA DE SANTANA

Marx, a crítica da religião e o cristianismo da libertação

Marx, the critique of religion and liberation christianity

Douglas Sobrinho de Andrade

Doutorando em Filosofia no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

douglas.andrade@edu.ufes.br

http://lattes.cnpq.br/9788038883555113

Resumo

A partir de dois movimentos fundamentais, quais sejam, a interpelação da experiência histórica do *cristianismo da libertação* e a pressuposição da teoria do fetichismo conforme entendida por autores da Teologia da Libertação como Franz Hinkelammert e Hugo Assmann, pretendemos tensionar a leitura corrente da crítica da religião marxiana de 1844, ou seja, a leitura que reduz esta crítica a crítica feuerbachiana e a famosa sentença: *a religião é o ópio do povo*. Com isso, buscamos mostrar que no famoso texto citado há elementos que possibilitam uma leitura deste texto que concebe a religião desempenhando uma *função utópica*, na medida em que Marx pensa o fenômeno religioso não só como *expressão* da miséria real, mas também como *protesto* contra esta miséria, ou seja, como uma *hipótese estratégica reguladora*.

Palavras-chave: Marx. Crítica da Religião. 1844. Cristianismo da Libertação. América Latina.

Abstract

Based on two fundamental movements, namely the interpellation of the historical experience of liberation Christianity and the presupposition of the theory of fetishism as understood by authors of Liberation Theology like Franz Hinkelammert and Hugo Assmann, we intend to challenge the current reading of the Marxian critique of religion of 1844, that is, the reading that reduces this critique to the Feuerbachian critique and the famous sentence: religion is the opium of the people. In doing so, we aim to show that in the famous text cited there are elements that make it possible to read this text in a way that sees religion as

having a utopian function, insofar as Marx sees the religious phenomenon not only as an expression of real misery, but also as a protest against this misery, in other words, a strategic regulatory hypothesis.

Keywords: Marx. Critique of Religion. 1844. Liberation Christianity. Latin America.

Introdução

> *A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra ad hominem, e demonstra ad hominem tão logo se torna radical.*
> (MARX, 1844)

A crítica da religião marxiana é comumente reduzida, tanto por apoiadores como por detratores de Marx, ao suposto e limitado diagnóstico feito por este autor em 1844: *a religião é o ópio do povo*. Todavia, é fundamental observar que essa máxima, como mostra o sociólogo franco-brasileiro Michael Löwy, "não é, de modo algum, especificamente marxista" (LÖWY, 2016, p. 34). É, na verdade, uma sentença comum a autores anteriores e contemporâneos de Marx. A frase aparece, com suas respectivas variantes, em filósofos e teóricos como Immanuel Kant (1724-1804), Johann Gottfried von Herder (1744-1803), Bruno Bauer (1809-1882), Moses Hess (1812-1875), Heinrich Heine (1797-1856) e Ludwig Feuerbach (1804-1872); em que pese às diferenças importantes entre esses autores, inclusive no que toca ao tema da religião. Consequentemente, se não há no projeto marxiano uma filosofia da religião sistemática e acabada também não podemos dizer que o tema da religião fica reduzido à sentença de 1844.

Na verdade, a filosofia da religião ocupou Marx substancialmente durante parte considerável do seu período de formação, sobretudo, nos de 1838 até a conclusão de sua dissertação, por volta de março de 1841. Além disso, a questão da religião permaneceu candente e atravessou todo o desenvolvimento de sua obra de diferentes formas. Em linhas gerais, podemos pensar três grandes momentos dessa crítica. Primeiro a crítica da religião enquanto crítica da alienação religiosa. Em seguida, Marx mantém a crítica da alienação religiosa, mas acentua os aspectos políticos da religião e toma esta crítica como pressuposto de toda crítica. Por fim, a crítica do fetichismo enquanto crítica da religião da *vida cotidiana*. Com efeito, tomaremos a centralidade da teoria do fetichismo como o pressuposto mais acabado da crítica da religião marxiana, embora neste trabalho nos deteremos na passagem entre o primeiro e o segundo momento, ou seja, o mais conhecido, onde aparece a famosa sentença supracitada. Em que pese que, não se trata aqui, de tomar esses momentos como completamente estanques.

Michael Heinrich (2018), biógrafo de Marx, reconstrói o período da formação de Marx e a importância fundamental dos debates no campo da filosofia da religião na Prússia dos anos 1830 e 1840[1]. Neste período, Marx, em estreito diálogo com Bruno Bauer, projetou sua contribuição para o intenso debate que acontecia entre diversos autores onde a filosofia da religião de Friedrich Hegel era o pano de fundo comum. Nesse contexto, "Marx planejou a publicação de pelo menos cinco textos filosófico-religiosos entre o início de 1840 e a primavera de 1842. Em todos os casos, a publicação não foi levada a cabo" (HEINRICH, 2018, p. 360). Todavia,

> apesar dos estudos filosófico-religiosos de Marx não terem sido publicados enquanto tais, sua influência sobre os escritos posteriores é inegável. Na obra de Marx como um todo, especialmente em *O Capital*, é possível encontrar uma série de citações e referências à Bíblia, assim como alusões a temas teológicos. A familiaridade de Marx com tais temas não foi mero resultado da educação e da cultura geral do século XIX, época em que a religião tinha muito mais influência do que hoje. É muito provável que os conhecimentos abrangentes de Marx se devessem justamente a seus estudos filosófico-religiosos feitos entre 1838 e 1842 (HEINRICH, 2018, p. 360).

Dessa maneira, ou seja, considerando a influência dos estudos filosófico-religiosos de Marx em toda a sua obra, o teólogo Hugo Assmann (1989) observará o que podemos chamar de um fio subterrâneo por meio do qual o tema da religião perpassa toda a obra marxiana, culminando em sua teoria do fetichismo que aparece de maneira mais acabada em *O Capital*[2]. Entretanto, Assmann reconheceu no uso dessas citações, referências e símbolos bíblicos, não um mero recurso estilístico empregado pelo filósofo alemão, mas uma necessidade colocada pelo próprio objeto a que Marx dedicava suas investigações.

> Equivocam-se os que acham que Marx se serve unicamente de vagas analogias religiosas para reforçar o que já havia expressado adequadamente com outras categorias econômicas. É muito estranho e revelador que sejam tão poucos os marxistas que acompanham Marx até o fim na sua análise, lá onde sua teoria do poder opressor materializado nas relações de produção capitalistas o obriga a lidar com *hipóteses teológicas*, como se dissesse: tanta crueldade, praticada com tamanha convicção de estar servindo aos homens, só se explica se por trás de tudo isso há um fator legitimador de raiz religiosa e teológica, que já não é este ou

[1] Cf. Capítulo 3 - *Filosofia da Religião, o início do "jovem hegelianismo" e os projetos de dissertação de Marx* da biografia HEINRICH, Michael. **Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna**. v. 1: 1818-1841. Boitempo: São Paulo, 2018 onde Heinrich destaca a importância central da religião neste período da então Prússia. "O cristianismo (protestante) era visto como alicerce fundamental do Estado prussiano; por isso, era, por um lado, muito protegido e, por outro, especialmente controlado pelo Estado. Pastores e professores de teologia eram funcionários públicos - ou seja, pagos diretamente pelo Estado -, sendo controlados por supervisores estatais; em caso de insubordinação, podiam ser demitidos" (Heinrich, 2018, p. 291).

[2] O trabalho de DUSSEL, Enrique. **Las metáforas teológicas de Marx** [1993]. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993 detectou algo semelhante ao que observou Michael Heinrich e Hugo Assmann.

> aquele gesto de apoio legitimador de qualquer Igreja aos poderosos, mas a divinização embutida na realidade, a fetichização da própria realidade invertida. Marx vê no capitalismo a constante construção social das aparências ocultadoras do real, e por isso chama de "religião da vida cotidiana" (ASSMANN, 1989, p. 395, grifo nosso).

Posto isso, ou seja, a amplitude da crítica marxiana da religião, retomemos a famosa sentença de 1844 buscando compreender o seu sentido global dentro do projeto marxiano e mais especificamente as linhas gerais da crítica marxiana da religião que aparecem em segundo plano nesse projeto de crítica destruidora da sociedade burguesa. Afinal, deve-se ter em conta, conforme sublinha Paul-Laurent Assoun (1979), que é no supracitado texto de 1844 que Marx formulou "a primeira teoria da ideologia" e é nesse mesmo texto que está contida "a matriz original" que "pesará fortemente na sequência" da concepção marxista da ideologia (ASSOUN, 1979, pp. 28-27).

1 A *expressão* da miséria real

A famosa sentença de 1844 a qual comumente é reduzida a crítica da religião marxiana, aparece na *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução* [1844]. Neste texto, ao contrário do que a leitura mais comum admite, Marx fala do ópio como um elemento ambivalente, isto é, com aspectos positivos e negativos. Assim o faz, ao estabelecer um paralelo entre ópio e religião e admitir a religião como um "fenômeno contraditório" (BENSAÏD, 2010, p. 15), ou seja,

> a miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo. (MARX, [1844] 2013, p. 151).

Todavia, o caráter contraditório desse momento da crítica da religião marxiana é reiteradamente negado e o fenômeno religioso é tomado exclusivamente como "um reduto de reação, obscurantismo e conservadorismo" (LÖWY, 2016, p. 33). No geral, dois argumentos são mobilizados para obliterar uma leitura da crítica marxiana da religião em 1844 que admite essa ambivalência do fenômeno religioso. O primeiro deles equaliza a crítica de Marx desse período à crítica de Ludwig Feuerbach[3]. O segundo submete o texto marxiano aos fartos exemplos em que a religião de fato desempenhou um papel conservador e obscurantista.

[3] Em que pese uma profícua leitura da crítica da religião marxiana, Löwy subscreve esse expediente de leitura em 1995. "Quando Marx escreveu a passagem acima [...a religião é o ópio do povo], ainda era um discípulo de Feuerbach, um neo-hegeliano" (LÖWY, 1998, p. 158).

Os leitores de Marx que equalizam a crítica de 1844 à crítica feuerbachiana, destacam que o rompimento do filósofo alemão com Feuerbach se deu apenas em 1846-1847, com as famosas *Teses sobre Feuerbach*. Contudo, Marx já dava sinais de uma relação conflituosa com as formulações de Feuerbach em momento anterior, como demonstra uma missiva enviada a Arnold Ruge em 1842, sobre um artigo que ele escrevia naquele momento, mas que não seria levado a cabo.

> No próprio artigo, tive necessariamente de falar sobre a essência geral da religião; ao fazer isso, entrei em conflito com Feuerbach até certo ponto, um conflito que diz respeito não ao princípio, mas à concepção do mesmo. (MARX, 2010, p. 386).

Michael Heinrich destacará a conflituosa relação destes autores desde 1841. "No início de 1841, Marx provavelmente cogitou formular uma crítica a Feuerbach" (HEINRICH, 2018, p. 359). No entanto, o sociólogo alemão também lembra que neste ano Feuerbach ainda não havia publicado obras fundamentais como *A essência do cristianismo* [1841]. Ainda assim, Franz Hinkelammert insistirá que Marx rompera com Feuerbach já em 1841 em sua dissertação doutoral.

> Marx não rompe com Feuerbach ao escrever suas teses sobre Feuerbach. Já rompera com ele muito antes. Essa ruptura já se encontra presente no prólogo à sua tese de doutoramento. O filósofo fala da 'sentença contra todos os deuses do céu e da terra'. Feuerbach não conhece deuses terrestres. Trata-se dos deuses terrestres que mais tarde Marx localiza sobretudo como o mercado, o dinheiro e o capital. Não se pode fazê-los desaparecer declarando-os ilusões, como Feuerbach faz com os deuses celestes. Esses deuses terrestres são experimentados e submetem, em caso de necessidade, por meio da força (HINKELAMMERT, 2012, p. 152).

Em consonância com Hugo Assmann, Hinkelammert lê a crítica da religião marxiana, mesmo está de 1844, observando os desenvolvimentos posteriores dessa crítica, ou seja, a teoria do fetichismo enquanto *crítica dos deuses terrestres* que submete o ser humano na vida cotidiana[4]. Consequentemente, esse expediente de leitura da crítica marxiana da religião reforça o argumento de que a crítica marxiana de 1844 não é exatamente equitativa com a crítica feuerbachiana. Embora Marx tenha recebido influência importante de Ludwig Feuerbach é um exagero simplesmente equalizar a crítica da religião marxiana de 1844 a crítica feuerbachiana. Nesse sentido, podemos dizer, a rigor, que Marx "nunca foi feuerbachiano" (RANIERI, 2010, p. 11)[5]. Aqui é fundamental

[4] Trata-se de uma identificação entre a teoria do fetichismo e a *crítica da idolatria* presente na Bíblia Hebraica e amplamente desenvolvida por essa corrente da Teologia da Libertação. Cf. ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. **A idolatria do mercado:** ensaios sobre economia e teologia. São Paulo: Vozes, 1989 e VV.AA. **A luta dos deuses:** os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. São Paulo: Paulinas, 1982.

[5] Não é o escopo deste trabalho debater a complexa relação entre Marx e Feuerbach. O que certamente demandaria um trabalho específico. Mencionamos este debate aqui, somente para explicitar o expediente comum de reduzir a crítica da

compreender que apesar da compreensão de Marx dos fenômenos superestruturais ganhar contornos mais claros a partir de *A ideologia alemã* [1847] e, sobretudo, em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte* [1852], no texto de 1844, já está contida, conforme supra citamos em consonância com Assoun, as linhas gerais de entendimento dos assim chamados fenômenos superestruturais, onde a religião se inclui. Qual seja, a "teoria da ideologia-reflexo" (ASSOUN, 1979, p. 27).

Entretanto, não faltam exemplos que demonstram a religião como uma espécie de entorpecente que acomoda as massas a sua situação de opressão e exploração legitimando o estado de coisas presentes, conforme destaca o teólogo brasileiro Rubem Alves, assinalando o papel fundamental do cristianismo no sangrento processo de colonização da América Latina.

> De fato, quando o pobre/oprimido, das profundezas do seu sofrimento, balbucia: "É a vontade de Deus", cessam todas as razões, todos os argumentos, as injustiças se transformam em mistérios de desígnios insondáveis, e sua própria miséria, uma provocação a ser suportada com paciência, na espera da salvação eterna de sua alma. Os poderosos usam as mesmas palavras sagradas e invocam os poderes da divindade como cúmplices da guerra e da rapina. Os habitantes originais desse continente foram massacrados em nome da cruz, e a expansão colonial levou consigo para a África e a Ásia o Deus dos brancos, e constituições se escrevem invocando a vontade de Deus, e um representante de Deus vai ao lado daquele que foi condenado a morrer... Nada se altera, nada se transforma, mas sobre todas as coisas dos homens se espalha o perfume do incenso... (ALVES, 2014, p. 79).

Porém, mesmo esses exemplos podem corroborar em parte a nossa hipótese de leitura do texto marxiano, na medida em que esses exemplos destacam o papel ativo da religião em processos políticos se opondo à ideia da religião como uma simples neutralização narcótica[6]. Contudo, não nos limitemos a admitir na religião apenas um papel ativo, sem considerar o conteúdo político dessa atividade que a religião pode ensejar. Por conseguinte, pensemos nas experiências do *cristianismo da libertação*[7] vividas na América Latina a partir da década de 1950 como um contraponto a esses exemplos mais comuns. Estas experiências devem colocar um ponto de inflexão na leitura unilateral do célebre texto de 1844. Pois, se a única leitura possível do referido texto é aquela que reduz o

religião marxiana à crítica da religião feuerbachiana e nesse sentido ignorar a especificidade e completixidade da crítica marxiana da religião.

[6] Outro exemplo, este mais recente, é o papel do *evangelismo* no movimento de extrema-direita, que ficou conhecido como *bolsonarismo* e que teve na eleição e governo de Jair Bolsonaro um ponto de articulação importante. Sobre a relação entre evangelismo e bolsonarismo veja ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro Presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. **Novos Estudos. CEBRAP.** São Paulo, v. 38, n. 1, pp. 185-213, Jan-Abr, 2019.

[7] Trabalharemos aqui com a compreensão de *cristianismo da libertação* e não com a noção de *Teologia da Libertação*. Isso, na medida em que entendemos o *cristianismo da libertação* como uma experiência histórica mais vasta e profunda onde teoria (Teologia da Libertação) e prática (movimentos religiosos que lutam pela emancipação social) são articulados. Conforme formulou Löwy, essa experiência histórica tem suas origens na América Latina no final da década de 1950, mas se perpetua no tempo e espaço com maior ou menor força. Cf. Löwy, 2016, pp. 27-29.

fenômeno religioso ao seu papel entorpecedor, "então, à análise que o marxismo faz da religião como ópio do povo, outro capítulo deveria ser acrescentado sobre a religião como arma dos oprimidos, e o marxismo, de direito, teria de ser incluído como uma delas..." (ALVES, 2014, p. 82).

2 O *protesto* contra a miséria real

Jean Tible (2020) destaca um profícuo método de leitura de Marx. O denominado *método teoria-luta,* em que o leitor deixa-se interpelar pelas lutas contemporâneas que assumem um caráter anticapitalista, da mesma forma que Marx deixou-se interpelar pelas lutas de seu tempo.

> Um fio condutor da leitura aqui efetuada de Marx situa-se no vínculo entre sua teoria e as lutas. A força e a especificidade de Marx e seu pensamento vêm de seu contato constante com as lutas e, mais, de sua capacidade de transformação com estas. Seus momentos de mudanças coincidem com certas lutas. [...] São fortes os impactos de 1848, 1871 e dos seus sucessivos exílios. (TIBLE, 2020, p. 30)

Consequentemente, podemos destacar sumariamente dois exemplos que ilustram como Marx vê os rumos de sua trajetória intelectual decisivamente interpelada pelas lutas de seu tempo. O primeiro desses exemplos é o impacto da Insurreição dos Tecelões na Silésia em 1844, onde Marx pode observar concretamente o papel revolucionário do proletariado[8]. Outro momento importante em que lutas do tempo de Marx interpela seu percurso intelectual é a década de 1870 e os debates que Marx trava com a revolucionária Vera Zasulitch sobre a Comuna Rural Russa. Este debate colocará em perspectiva o desenvolvimento histórico pressuposto no capítulo sobre *A acumulação Originária* de *O Capital*, o que fica demonstrado numa pequena, mas fundamental, nota de rodapé acrescentada na segunda edição do livro I[9].

Por conseguinte, as lutas do *cristianismo da libertação* e as posteriores formulações da Teologia da Libertação na América Latina interpelam nossa leitura da crítica da religião elaborada por Marx. Pois, podemos pensar o duplo caráter do fenômeno religioso, sobretudo, a religião enquanto *protesto contra a miséria real*, somado "a emergência do cristianismo revolucionário e da teologia da libertação na América Latina" (LÖWY, 2016, p. 34), ambas experiências teóricas e políticas que fazem largo e diversos usos de conceitos marxianos e marxistas. Considerando também nessa leitura o desenvolvimento posterior da teoria do fetichismo marxiana, podemos

[8] Cf. Löwy, 2012, pp. 117-120 sobre a importância dessa revolta para a trajetória de Marx, que segundo o sociólogo franco-brasileiro, será um ponto de viragem fundamental na direção de uma "concepção marxista do movimento revolucionário" (LÖWY, 2012, p. 120).
[9] Cf. Tible, 2020, p. 77 sobre a relevância desse debate com a revolucionária russa e seus impactos na segunda edição de *O Capital I*.

articular uma crítica à religião para além de conceber o religioso como exclusivamente entorpecedor. Segundo a leitura de Hinkelammert, aliás, é justamente "Marx [quem] descobre [...] [o] outro aspecto da religião, que é protesto contra tal situação" (HINKELAMMERT, 1983, p. 29), diferentemente de seus contemporâneos como Feuerbach. Ao cabo, sobre o efeito da interpelação do *cristianismo da libertação* somada ao desenvolvimento posterior da teoria do fetichismo, buscaremos interpretar a contradição do fenômeno religioso enquanto *expressão* e *protesto*, tencionando a religião como *protesto*.

Como vimos a crítica da religião atravessa toda a obra marxiana, aparecendo já na dissertação de doutoramento de Marx no ano 1841. Neste trabalho, recorrendo ao mito de Prometeu, nosso autor fala da oposição "contra todos os *deuses celestiais e terrenos* que não reconhecem a autoconsciência humana como a divindade suprema" (MARX, [1841] 2018, p. 23. Grifo nosso). Neste texto, aparece a ideia de *deuses celestiais* e *deuses terrenos* tomadas por empréstimo do grande escritor alemão Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832). Conforme destaca Hinkelammert, a tarefa aqui trata-se de lançar por terra "todas as relações em que o homem seja um ser humilhado, subjugado, abandonado e insignificante" (2007, p. 11), ou seja, de lançar por terra todo mecanismo de dominação que separa o ser humano de sua agência política. Portanto, já nessa dissertação aparecem elementos para entender a leitura que Marx faz de Feuerbach, isto é, uma leitura crítica. Visto que, diferente de Feuerbach, Marx reconhece já em 1840 a existência e os efeitos dos denominados *deuses terrestres*.

Agora em 1844, na sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução*, aparece de maneira um pouco mais elaborada, a tarefa que guiará Marx em sua crítica da religião de então e posterior. Ou seja,

> a supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real.* A exigência de que abandonem as ilusões acerca da condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas,* cuja *auréola* é a religião (MARX, [1844] 2013, pp. 151-152)

Desta maneira a tarefa colocada é a supressão (*Aufhebung*), isto é, a crítica de toda religião que aparece *como* felicidade ilusória. Mas, também o reconhecimento das potencialidades da religião como protesto contra a miséria real, ou seja, como um elemento a partir do qual os oprimidos protestam, justamente, contra quaisquer tipos de mecanismo que usurpa do ser humano a sua autonomia política. Pois, "a crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, *aja*". (MARX, [1844] 2013, p. 152). A fim de que o imobilismo fatalista seja superado e a agência

política, esteja na ordem do dia. O ponto nevrálgico aqui não é a religião, mas a ideologia expressa por meio da forma religiosa e a ideologia não como mera ilusão, mas como campo de representação do real por meio do qual comunidades se articulam. Consequentemente, Marx formula no texto de 1844 uma primeira "teoria da ideologia, através da ideologia religiosa" (ASSOUN, 1979, p. 26).

Mesmo Assoun, que atribui ao aspecto positivo do fenômeno religioso um caráter passivo e destinado ao fracasso, reconhece o caráter ambivalente deste fenômeno. Posto que,

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

Não obstante, a crítica de Assoun admite exatamente a ideologia religiosa "também como atividade" (ASSOUN, 1979, p. 30) para além da mera passividade. Além disso, recoloca a questão central conforme supra citamos, ou seja, de que a crítica marxiana do fenômeno religioso "não visa à pura e simples eliminação do imaginário, mas à liberação por eliminação da roupagem imaginária da servidão" (ASSOUN, 1979, p. 30). Com efeito, "a crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche" (MARX, [1844] 2013, p. 152).

Logo, compreender a religião como protesto contra o estado de coisas presentes, também significa entender a religião como o elemento por meio do qual é possível colocar um horizonte utópico como alternativa à miséria real, isto é, ao estado de opressão que oblitera a política e não permite a crítica deste estado de coisas. Naturalmente, e é o mais comum, a religião pode transferir a tarefa a ser realizada no agora para o mundo celestial vindouro produzindo efeitos entorpecedores. Nesse sentido, a religião desempenharia uma atividade que consiste em reconstruir "a realidade lacunar, criar, na ausência do poder e do ser reais, um mundo fictício que lhes sirva de substituto e equivalente simbólico" (ASSOUN, 1979, p. 28). Contudo, ao colocar esse horizonte, a religião insere no quadro das possibilidades um ponto de inflexão que abre o caminho para que essa tarefa possa ser realizada no tempo presente. Isso, na medida que a ideologia religiosa desempenha uma "exigência obscura de escape do estado atual" (ASSOUN, 1979, p. 28). A religião enquanto *exigência obscura de escape do estado atual* é, exatamente, a retomada do político na chave da ideologia religiosa. Consequentemente e numa leitura crítica de Feuerbach, "a crítica [...]. Ela não se apresenta mais como *fim em si*, mas apenas como *meio.* Seu *pathos* essencial é a *indignação*, seu

trabalho essencial, a *denúncia*" (MARX, [1844] 2013, p. 153). Colocado o horizonte do reino da liberdade, estabelece-se a dinâmica a partir do qual o reino da necessidade é denunciado e pode ser praticamente desorganizado[10].

O *cristianismo da libertação* na América Latina é uma amostra importante de movimento nesse sentido. Levando em consideração essa experiência histórica, podemos destacar três exemplos paradigmáticos. A igreja brasileira e sua luta contra a ditadura bem como a relação dessa igreja com movimentos sociais fundamentais para a história das lutas no Brasil, como a Central Única dos Trabalhadores (CUT), o Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a organização política desses movimentos no Partido dos Trabalhadores (PT) e a relação entre o cristianismo da libertação e o sandinismo na América Central. Assim e consoante ao pensamento marxiano, conforme intentamos sustentar, Alves destaca como na América Latina

> a religião aparece com toda a sua ambivalência política: os sonhos dos poderosos eternizam o presente e exorcizam um futuro novo; os sonhos dos oprimidos exigem a dissolução do presente para que o futuro seja a realização do Reino de Deus, não importa o nome que se lhe dê (ALVES, 2014, p. 108).

Portanto, temos aqui a compreensão de um importante paralelo que já havia sido explorado por marxistas como José Carlos Matiátegui em *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* [1928], qual seja, certa afinidade entre a compreensão de comunismo de marxistas heterodoxos[11] como Daniel Bensaïd e a concepção de religião tal como elaborado por Alves, isto é, a religião como uma espécie de horizonte utópico que mobiliza e orienta a prática concreta desorganizando o estado de coisas presentes em direção a um novo mundo.

> O comunismo não é nem uma ideia pura nem um modelo doutrinário de sociedade. Não é o nome de um regime estatal, tampouco de um novo modo de produção. É o movimento que ultrapassa/suprime permanentemente a ordem estabelecida. Mas é também o objetivo que, surgido desse movimento, orienta-o e permite, contra as políticas sem princípio, as ações sem seguimento e as improvisações cotidianas, determinar o que nos aproxima do objetivo e do caminho e o que nos afasta. Nessa qualidade, é não um conhecimento científico do objetivo e do caminho, mas uma hipótese estratégica reguladora. Nomeia indissociavelmente o sonho irredutível de um outro mundo de justiça, igualdade e solidariedade; o movimento permanente que visa à derrubada da ordem existente em tempos de capitalismo; e a hipótese que orienta esse movimento na direção de uma mudança radical das relações de

[10] Para Hinkelammert o primeiro a formular essa lógica foi Paulo. Desta forma, "Paulo opõe o que é ao que não é. Paulo pensa com a ideia que em Heidegger e em Nietzsche sequer aparece: a imaginação de outro mundo. Esse 'outro' mundo não está no para além – embora implique também essa dimensão –, mas é algo como uma ausência presente, ausência que grita, de outro mundo neste mundo. Toda a sua crítica aponta para isso." (2012, p. 16).

[11] Cf. Coelho, p. 60 e este trabalho como um todo sobre o chamado *marxismo heterodoxo* e sua relação com a crítica da religião numa perspectiva anticapitalista.

> propriedade e poder, longe das acomodações com um mal menor que seria o mais curto caminho para o pior (BENSAÏD, 2017, pp. 231-232).

Logo, pela sua capacidade de estabelecer uma "perspectiva comum, um sonho comum" (LÖWY, 1998, p. 162) e mobilizar politicamente grupos, a religião aparece como o campo que propicia o protesto contra o estado de coisas presentes. Ou seja, a religião desempenha uma "função utópica" (LÖWY, 1998, p. 165). A função de estabelecer um horizonte que sempre desorganiza o presente, enquanto *hipótese estratégica reguladora* na medida em que denuncia a precariedade do real, ou seja, observa e pronuncia as lacunas do real.

3 A queda dos deuses

No texto de 1844, nosso autor faz uma importante descrição de seu tempo quando segue falando do sentido que a crítica da religião deve tomar, considerando os desdobramentos de sua época.

> A *tarefa* imediata *da filosofia*, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. 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* (MARX, [1844] 2013, p. 152).

Com efeito, nesta série de transformações destacadas por Marx está a compreensão de uma série de passagens, quais sejam, da crítica do céu à crítica da terra, da crítica da religião à crítica do direito e da crítica da teologia à crítica da política. Portanto, o que está em jogo aqui é um pressuposto importante. Ou seja, por meio dessas passagens supõe-se uma outra passagem mais geral que estaria na constituição da modernidade. Passagem essa que consistiria em uma saída do sagrado, isto é, a passagem para as formas não sagradas, ou melhor, a passagem da "crítica do céu" para a "crítica da terra" (MARX, [1844] 2013, p. 152). Por conseguinte, um processo de *secularização* na "crítica da religião [que] é o pressuposto de toda a crítica" ([1844] 2013, p. 151) e no contexto alemão, essa crítica já estava acabada. Numa leitura apressada a conclusão seria. Superado, então, está o horizonte religioso. Com isso mergulharíamos na análise fria das coisas sem quaisquer tipos de mediação.

Entretanto, não é o que parece apontar Marx em 1873, na análise da mercadoria. "À primeira vista, uma mercadoria parece uma coisa óbvia, trivial. De sua análise resultou que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e de caprichos teológicos." (MARX, [1873] 2006, p. 67). Como destacado por Assmann no texto supracitado, o que está em jogo aqui é a

compreensão de Marx de certos aspectos do capitalismo os quais exigem *hipóteses teológicas* para sua compreensão. Trata-se de novos deuses, agora não mais os celestes. A valer, é também nesse sentido que propomos considerar a ambivalência do texto de 1844 visando sua profícua atualidade.

Assim, como demonstrará a teoria do fetichismo que aparece em 1873, a questão da religião permanecerá, enquanto pressuposto da crítica da economia política. Jorge Grespan perceberá essa permanência da crítica da religião em *O Capital*, conforme sinalizam os símbolos religiosos e o paralelo com a religião que Marx faz no tópico sobre a teoria do fetichismo. Para este autor, neste tópico "fica clara a ligação entre a crítica à religião e ao fetiche da mercadoria já expresso [...], quando da referência ao culto cristão do 'homem abstrato', num tipo de abstração correspondente ao do trabalho e do valor" (GRESPAN, 2006, p. 80). Consequentemente, observaremos um enfraquecimento das fronteiras entre o supostamente moderno e o pré-moderno que a origem do conceito de fetichismo tenta construir[12]. Logo, a crítica com o escopo político proclamada em 1844, também consistirá numa crítica dos *deuses terrenos,* ou seja, em uma crítica da religião da vida cotidiana. A crítica da exploração e dominação revestidas de *sutilezas metafísicas* e *caprichos teológicos*. Nesse sentido Franz Hinkelammert (2007) vê no desenvolvimento dos textos marxianos ao longo da história e a partir da leitura da dissertação de doutoramento de Marx, uma passagem da *crítica dos deuses celestes* para a *crítica dos deuses terrestres.* Essa passagem ocorreria no engendramento da modernidade, onde se daria, justamente, o que o autor da teologia da libertação denomina *queda dos deuses*. Daí a passagem da crítica da religião para a crítica da política. Entretanto, nesse ínterim, segundo Hinkelammert, o mercado e o Estado se constituem como deuses terrenos que usurpam a agência política do ser humano. É por isso, então, que a luta agora passa a ser na terra. Isso porque Marx compreende, de acordo com Hinkelammert, que "a religiosidade" descoberta é a naturalização desses deuses terrenos. Ou seja, uma espécie de "sacralização do poder de alguns dos homens sobre os outros" (HINKELAMMERT, 1983, p. 29) que oblitera a política dos subalternos. Desse modo, se no texto supracitado de 1844 poderíamos deduzir esse processo de secularização completado, em 1873, com sua teoria do fetichismo, reavaliamos essa posição quando observamos o produto das mãos humanas investidos de poderes mágicos produzindo uma inversão em que o capital aparece enquanto sujeito.

[12] Safatle demonstra a curiosa origem do termo fetichismo, que tem origem no termo português *feitiço* e foi retirada dos diários de viagem de marujos portugueses que utilizavam esse termo para se referir a religiosidade de pessoas africanas. Posteriormente esse termo será utilizado pelo francês Charles De Brosses e será com Marx e Freud que esse termo será utilizado pela primeira vez de forma reflexiva, ou seja, para se referir não as sociedades não-europeias, mas para se referir a própria sociedade europeia. Cf. SAFATLE, Vladimir. **Fetichismo:** colonizar o Outro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 21-36, 2020.

Com isso, um dos desdobramentos possíveis é uma concepção de desenvolvimento histórico muito mais complexa e crítica às compreensões teleológicas de desenvolvimento da história. Não há mais aqui uma perspectiva clara de passagem de um estágio ao outro, isto é, de um estágio religioso para um estágio areligioso. Marx observa, a partir de sua teoria do fetichismo, a permanência, em outra configuração, do religioso como parte constitutiva do capitalismo. Nesse horizonte há no desenvolvimento da crítica da religião marxiana uma crítica da secularização, pois a denominada secularização "desencantou alguns deuses para reencantar o mundo pelos deuses falsos do fetichismo do mercado, o dinheiro e o capital" (HINKELAMMERT, 2012, p. 167). Aqui também é importante destacar, conforme destacado por um estudo do campo das ciências das religiões, a secularização como "um conceito chave da modernidade, mas que tem uma noção incerta, na qual se fundamentam teorias diversas e muitas vezes contraditórias nos estudos da religião" (COELHO, 2021, p. 74). Portanto, a secularização aparece como uma ideologia da modernidade europeia e mesmo essa modernidade não seria tão secular quanto se propõe.

Ademais, se admitimos a relação entre estrutura e superestrutura para além de uma concepção unilinear em que a estrutura determinaria unilateralmente a superestrutura, ou seja, tratando de entender a superestrutura em sua *autonomia relativa* também com algum poder de determinação, embora a estrutura determine em *última instância*, também devemos pensar a religião enquanto um fenômeno superestrutural que é, ou seja, em sua autonomia relativa. Esta é a leitura de Bensaïd, quando este autor vê nos textos de 1844 a crítica marxiana não só limitada "a anunciar a morte do Deus das religiões", mas também empenhada "no combate contra os fetiches e os ídolos substitutos: o Dinheiro e o Estado" (BENSAÏD, 2013, p. 23). Nesse horizonte, para o filósofo trotskista, destituir o

> Deus celeste de sinistra memória é também acabar com os seus substitutos terrestres, com todas as criações humanas que se edificam diante dos homens como poderes autônomos, como fetiches que os transformam em joguetes, a começar pelo Estado e pelo Dinheiro, mas igualmente pela Sociedade ou pela História (BENSAÏD, 2013, p. 33).

Conclusão

Ao cabo, enquanto Hinkelammert (2019, p. 123) vê na *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução* [1844] somente uma espécie de projeto de pesquisa, Bensaïd encara este texto encontrando nele "um ar de manifesto antes do *Manifesto Comunista* [1848] e o de um programa de trabalho que anuncia as novas tarefas da crítica" (BENSAÏD, 2013, p. 25). O filósofo francês

acrescenta ainda a importância de compreender a "necessidade de inventar uma vida após a vida, de imaginar um Céu livre das misérias terrestres" (BENSAÏD, 2013, p. 23). Aquilo que será mencionado no tópico sobre teoria do fetichismo em *O Capital*, ou seja, a sociedade comunista. "Imaginemos, por fim, para variar, uma associação de homens livres, que trabalham com meios de produção comunitários e despendem conscientemente suas muitas forças de trabalhos individuais como uma forma de trabalho social" (MARX, [1873] 2006, p. 78).

Franz Hinkelammert assim lê Marx, porque o faz observando, sobretudo, sua teoria do fetichismo. Aliás, esse é, segundo este autor, a centralidade da obra marxiana. Além disso, é "a partir da análise da mercadoria-sujeito como um objeto físico-metafísico, [que] Marx chega à formulação de sua crítica da religião" (HINKELAMMERT, 1983, p. 28). Crítica não limitada à crítica feuerbachiana, que busca encontrar nas imagens religiosas o conteúdo da vida humana real e se limita a descrição desse processo como dado. Mas, a crítica que busca na vida real os motivos para o aparecimento de imagens religiosas e que percebe essas imagens religiosas como efeito das práticas humanas organizadas de determinada modo em que essa organização em sua autonomia retroage sobre o ser humano o colocando aquém da agência política.

Desta maneira, a tarefa anunciada em 1844 será então retomada, com maior clareza para ser levada a cabo, a partir de 1857. Assim, "daqui para frente, é a vez da 'crítica da economia política'" (BENSAÏD, 2013, p. 35), concordam Bensaïd e Hinkelammert. Pois Marx agora deixa

> de falar dos deuses celestes e passa a falar predominantemente dos deuses terrestres. Denomina-os fetiches. Essa crítica dos deuses terrestres para Marx, porém, não terminou de maneira nenhuma, mas é enfatizada sob o nome de crítica do fetichismo, concentrando-se nos fetiches do mercado, do dinheiro e do capital (HINKELAMMERT, 2012, pp. 146-147).

Portanto, apesar de uma concepção vacilante do fenômeno religioso em 1844, reposicionando esse texto na globalidade da obra marxiana, mesmo que entendamos essa obra em seu sentido aberto e fragmentário, como demonstra o recente trabalho das *Obras Completas Marx-Engels* (MEGA-2), podemos observar que já em 1844 Marx elabora uma primeira crítica da ideologia por meio da crítica da religião. Uma crítica da ideologia que não reduz os fenômenos superestruturais a mero erro ou ilusão. Mas, como uma superestrutura que em sua autonomia relativa se relaciona com a estrutura mais fundamental do capitalismo. Nesse sentido, Marx não termina sua crítica da religião em 1844, mas a continua "no interior de sua crítica da economia política" (HINKELAMMERT, 2012, p. 147). Com isso, Marx desafia os limites que a noção mesmo de fetichismo carregava em sua origem. Isto é, de estabelecer fronteiras intransponíveis

entre o esclarecido e o mágico. E, sobretudo, busca subverter as relações sociais que toma da humanidade seu horizonte político de agente da história, revestindo com forças sobrenaturais ou mesmo justificando como desígnio de Deus o estado de coisas presentes.

Referências

ALMEIDA, Ronaldo de. Bolsonaro Presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira. *Novos Estudos. CEBRAP***.** São Paulo, v. 38, n. 1, pp. 185-213, Jan-Abr, 2019.

ASSMANN, Hugo. O uso de símbolos bíblicos em Marx. In: ASSMANN, Hugo; HINKELAMMERT, Franz. *A idolatria do mercado:* ensaios sobre economia e teologia. São Paulo: Vozes, 1989.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Marx e a repetição histórica.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

ALVES, Rubem. *O que é a religião?* São Paulo: Edições Loyola, 2014.

BENSAÏD, Daniel. *Marx, manual de instruções.* São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Espetáculo, fetichismo, ideologia.* (Um livro inacabado). Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura, 2019.

_____. Zur Judenfrage, uma crítica da emancipação política [2009]. In: MARX, Karl. *A questão judaica.* São Paulo: Boitempo, pp. 9-29, 2010.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história.* Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

COELHO, Allan da Silva. *Capitalismo como religião:* Walter Benjamin e os teólogos da libertação. São Paulo: Recriar, 2021.

DUSSEL, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx [*1993]. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.

HEINRICH, Michael. *Karl Marx:* e o nascimento da sociedade moderna. V. 1, 1818-1841. São Paulo: Boitempo, 2018.

HINKELAMMERT, Franz. A visibilidade do invisível e a invisibilidade do visível: a análise do fetichismo em Marx. In: HINKELAMMERT, Franz. *As armas ideológicas da morte* [1977]. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

_____. A crítica da economia política, a crítica da religião e o humanismo da práxis. In: HINKELAMMERT, Franz. *A maldição que pesa sobre a lei:* As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. Assim no céu como na terra. In: _____. *A maldição que pesa sobre a lei:* As raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso. São Paulo: Paulus, 2012.

LÖWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx.* São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. *Centelhas:* marxismo e revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

_____. Marx e Engels como sociólogos da religião. *Lua Nova:* Revista de Cultura e Política. n. 43, pp. 157-222, 1998.

_____. *Marxismo, modernidade e utopia.* São Paulo: Xamã, 2000.

_____. *O que é cristianismo da libertação?* Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo/Expressão Popular, 2016.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *Sete ensaios de interpretação da realidade peruana* [1928]. São Paulo: Expressão Popular/CLACSO, 2008.

MARX, Karl. *Diferença entre a filosofia da natureza de Demócrito e a de Epicuro* [1840-1841]. São Paulo: Boitempo, 2018.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução* [1843-1844]. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *O Capital:* crítica da economia política. Livro I, [1867-73]. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. *Grundrisse* [1857]. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *Contribuição à crítica da economia política* [1859]. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *A mercadoria* [1873]. [Tradução, Apresentação e Comentários: Jorge Grespan]. São Paulo: Ática, 2006.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Collected Works.* V. 1, Letters [1835-1843]. London: Lawrence & Wishart Electric Book, 2010.

_____. *A ideologia alemã* [1845-1846]. São Paulo: Boitempo, 2007.

RANIERI, Jesus. Apresentação - sobre os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx. In: MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos.* São Paulo: Boitempo, pp. 11-17, 2010.

TIBLE, Jean. *Marx selvagem.* São Paulo: Autonomia Literária, 2020.

VV.AA. *A luta dos deuses:* os ídolos da opressão e a busca do Deus libertador. São Paulo: Paulinas, 1982.

Recebido: 02-10-2024

Aceito: 07-11-2024