

MARX, ENGELS E A CRÍTICA DA RELIGIÃO

– Inventário e notas para um debate necessário –

MARX, ENGELS Y LA CRÍTICA DE LA RELIGIÓN

– Inventario y notas para un debate necesario –

MARX, ENGELS AND THE CRITICAL OF RELIGION

– Inventory and notes for a necessary debate –

Elza Margarida de Mendonça Peixoto¹

Resumo: no século XXI a expansão das organizações religiosas torna-se um problema prático das relações políticas que as forças de esquerda devem enfrentar para a reorganização das fileiras da classe trabalhadora. O artigo traz um inventário e notas acerca da abordagem do problema da religião efetuada por Marx e Engels em busca da matriz fundante que nos permita armas para o enfrentar deste desafio conjuntural.

Palavras-chave: Marx, Karl. Engels, Friedrich. Crítica. Religião.

Resumen: en el siglo XXI la expansión de las organizaciones religiosas se convierte en un problema práctico de las relaciones políticas que las fuerzas de izquierda deben enfrentar para la reorganización de las filas de la clase obrera. El artículo trae un inventario y notas acerca del abordaje del problema de la religión efectuados por Marx y Engels en busca de la matriz fundante que nos permita armas para afrontar este desafío coyuntural.

Palabras clave: Marx, Karl. Engels, Friedrich. la crítica. La religión.

Abstract: in the twenty-first century the expansion of religious organizations becomes a practical problem of the political relations that the forces of the left must face for the reorganization of the ranks of the working class. The article brings an inventory and notes on the approach of the problem of religion by Marx and Engels in search of the founding matrix that allows us weapons to face this conjunctural challenge.

Keywords: Marx, Karl. Engels, Friedrich. Criticism. Religion.

Introdução

Marx sustentava que as melhores coisas ainda não eram suficientemente boas para os operários, como ele encarava como um crime oferecer aos operários algo de inferior ao melhor de tudo!... (ENGELS, 1985, p. 544).

A retomada da injunção às diferentes correntes religiosas² como saída ideológica para amenizar as pressões de mais um ciclo de crises do capitalismo, com forte impacto no Brasil pós anos de conciliação de classes, torna-se no século XXI um problema prático das relações políticas que as forças de esquerda devem enfrentar com lucidez e sensibilidade para a reorganização das fileiras da classe trabalhadora. A questão candente (parte dos problemas e da missão do nosso tempo) de preparar as

esquerdas para esta tarefa, nos obriga a revisar a crítica empreendida por Marx e Engels ao problema da religião.

Para o levantamento bibliográfico o mais completo possível do movimento de crítica à religião empreendido por Marx e Engels (1985, p. 635-659, Tomo III), tomamos o *Índice de assuntos* tratados em um conjunto de textos selecionados pela edição *Avante!-Progresso* sob o título *Marx e Engels – Obras escolhidas*, organizados em três tomos a partir das teses sobre Feuerbach. Com o auxílio deste índice pudemos localizar mais rapidamente a referência à crítica à religião nas obras *Teses sobre Feuerbach* (MARX, 1845); *A ideologia alemã* (MARX/ENGELS, 1845-1846); *Manifesto do Partido Comunista* (MARX/ENGELS, 1848); *Carta a J. B. Von Schweitzer – Sobre Proudhon* (MARX, 1865); *Salário, Preço e Lucro* (MARX, 1865); *Préface à primeira edição alemã do primeiro volume de “O capital”* (MARX, 1867); *Capítulo XXIV de O Capital – A chamada acumulação original* (MARX, 1868); *A guerra civil em França* (MARX, 1890-1891); *A guerra civil em França* (1871); (MARX/ENGELS, 1872); *Programa dos refugiados blanquistas da comuna* (ENGELS, 1874); *Introdução à dialética da natureza* (ENGELS, 1875-1876); *Karl Marx* (ENGELS, 1877); *Do socialismo utópico aos socialismo científico* (ENGELS, 1892); *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (ENGELS, 1884); *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (ENGELS, 1886); *O papel da violência na história* (ENGELS, 1887-1888); *Para a crítica do projeto de Programa Social-Democrata de 1891* (ENGELS, 1891); *Engels a Conrad Schmidt* (ENGELS, 1890); *Engels a Joseph Bloch* (ENGELS, 1890); *Engels a Conrad Schmidt* (ENGELS, 1890); *Engels a Franz Mehring* (ENGELS, 1893). Sabemos, entretanto, que há um conjunto de outros textos que abordam o problema (anteriores *A ideologia Alemã*, publicada em 1845/1846) o que nos faz recuperar também as obras *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel* (MARX, 1843); *A questão judaica* (1843); *Manuscritos de 1844* (MARX, 1844) e *A sagrada família* (MARX e ENGELS, 1845).

O balanço nos permite concluir que o cerne da crítica da religião presente na obra de Marx e Engels – na conjuntura de lutas pela ultrapassagem do *Antigo Regime* na Alemanha – passa pela polêmica sobre “quem define, como potência decisiva, o rumo da história universal”, (se) é a “substância” ou a consciência” (ENGELS, s/d, p. 177). Nestes debates, Marx e Engels assumem a posição de “desmistificação de ideias equivocadas sobre a realidade”, concentrados que estão em propor “pesquisar as condições que permitem que essas ideias existam e tenham tanta preponderância” (SADER, 2007, p. 13). Neste processo – em que o materialismo e a dialética até então conhecidos são transformados (BARATA-MOURA, 2016; BARATA-MOURA, 2009) – temos “a denúncia da ontologização da ideia, com a conseqüente desontologização da realidade empírica” (ENDERLE, 2005, p. 19), assentada na defesa contundente de que é a existência que determina a consciência, e, portanto, é a existência que deve ser criticada e superada.

Apanhemos o movimento dos autores a partir de suas próprias reflexões aqui retomadas propositalmente em longas citações, neste exercício de inventário cujo desenvolvimento não se esgota, por ser desafio do tempo a ser respondido coletivamente!!

Uma temática jovem hegeliana no seio da crítica ao idealismo alemão:

A crítica da religião é uma temática que vai ser abraçada pela ala radical dos hegelianos, conhecidos como *jovens hegelianos* ou *hegelianos de esquerda* – entre os quais, Bruno Bauer (1809-1882), Max Stirner (1806-1856), Moses Hess (1812-1875) e Ludwig Feuerbach (1804-1872) – que compunham uma “escola filosófica” com uma abordagem intelectual da religião e da política, assentada numa espécie de racionalismo especulativo. “Preocupavam-se exclusivamente com questões religiosas, vez que essa era a única área em que os debates relativamente livres eram possíveis” (McLELLAN, 2001, p. 202-203).

Engels (em certa medida, em um exercício autobiográfico do materialismo dialético), na obra *Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã* (s/d, p. 171-178), a partir de uma exposição da posição e da importância de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (Stuttgart, 27 de agosto de 1770 – Berlim, 14 de novembro de 1831) para a história da filosofia, nos auxilia a compreender a conjuntura na qual os *jovens hegelianos* tomam a religião como objeto de debates. A relevância de Hegel decorre de um sistema que “resume (...) todo o desenvolvimento filosófico”, mas, especialmente “porque este filósofo nos indica, ainda que inconscientemente, a saída desse labirinto dos sistemas para o conhecimento positivo e real do mundo” (ENGELS, s/d, p. 176).

Expondo a conjuntura Alemã, durante o reinado de Frederico Guilherme IV com o qual ascendem ao trono os setores antirrevolucionários que agravam a lentidão da burguesia local, Engels nos apresenta os impasses no estágio da apropriação do pensamento de Hegel. Argumenta que “o conjunto da doutrina de Hegel dava bastante margem (...) a que nela se abrigassem as mais diversas ideias partidárias práticas”, possibilitando-se o aparecimento de posições conservadoras ou revolucionárias a quem seguisse a dialética hegeliana. Na “Alemanha teórica daquela época”, revestiam-se de “caráter prático” justamente “a religião e a política”, em que a luta contra a religião era “indiretamente uma luta política, particularmente depois de 1840”. É justamente aí que anuncia-se a cisão entre os seguidores de Hegel, com a necessidade da ala mais radical do hegelianismo enfrentar “a religião tradicional e o Estado existente” (ENGELS, s/d, p. 176):

A ala esquerda, os chamados jovens hegelianos, abandonava pouco a pouco, na luta contra os ortodoxos pietistas e os reacionários feudais, aquela atitude filosófico-distinta de retraimento diante das questões candentes da atualidade, que valera até então às suas doutrinas a tolerância e inclusive a proteção do Estado. E quando em 1840 a beataria ortodoxa e a reação feudal-absolutista subiram ao trono, com Frederico Guilherme IV, já não havia mais remédio senão definir-se abertamente por um ou outro partido. A luta continuava a ser travada com armas filosóficas, mas já não se lutava por objetivos filosóficos abstratos; agora, tratava-se diretamente de acabar com a religião tradicional e com o Estado existente. E se nos *Anais Alemães* os objetivos práticos finais apareciam ainda, de preferência, sob uma roupagem filosófica, na *Gazeta Renana* de 1842 a escola dos jovens hegelianos já se revelava nitidamente como a filosofia da burguesia radical que lutava para abrir caminho e que utilizava a máscara filosófica apenas para enganar a censura (ENGELS, s/d, p. 176).

É nesta conjuntura que David Friedrich Strauss (1808-1874) publica em 1835 *A vida de Jesus* (ENGELS, s/d, p. 176). Em oposição e em processo de ruptura com a religião, Bruno Bauer publica em 1838, *Crítica da história da revelação*; em 1841, *Crítica da história evangélica dos sinópticos*; e em 1842, *Crítica da história evangélica dos sinópticos e de João* (PAULO NETO, 2009, p. 15-16). Em 1845, Marx Stirner publica *O Único e Sua Propriedade*. Em 1841, Feuerbach publica *A essência do cristianismo* e inicia a ruptura com o sistema hegeliano e o idealismo especulativo, retomando o materialismo de cariz empirista. Engels explica:

A luta entre essas duas correntes desencadeou-se sob o disfarce filosófico de uma luta entre a "consciência" e a "substância". Tratava-se de saber se as lendas evangélicas dos milagres tinham nascido dos mitos criados espontaneamente e pela tradição, no seio da comunidade religiosa – ou se haviam sido, simplesmente, fabricados pelos evangelistas. A polêmica avoluma-se, até converter-se num outro problema: quem define, como potência decisiva, o rumo da história universal é a "substância" ou a "consciência"? Finalmente, apareceu Stirner, o profeta do anarquismo moderno – pois o próprio Bakunin muito lhe deve – e coroou a "consciência" soberana com a ajuda do seu "único" soberano (ENGELS, s/d, p. 177).

Pontuando o processo de "decomposição da escola hegeliana", Engels expõe o impasse a que chega o hegelianismo frente à contradição entre as respostas dadas pelo *idealismo especulativo* e o *materialismo francês*:

O importante é que a grande maioria dos jovens hegelianos mais combativos, levados pela necessidade prática de lutar contra a religião positiva, tiveram que se voltar para o materialismo³ anglo-francês. E, ao chegar aqui, viram-se envolvidos num conflito com o sistema de sua escola. Para o materialismo, a única realidade é a natureza: no sistema hegeliano, porém, esta é apenas a "exteriorização" da Ideia Absoluta, algo assim como uma degradação da idéia: em todos os casos, o pensamento e seu produto, a idéia, são aqui o elemento primário e a natureza, o derivado, o que só pode existir graças à correspondência da Ideia. E, bem ou mal, davam voltas e voltas em torno dessa contradição (ENGELS, s/d, p. 177).

Neste relato cujo desenvolvimento pode ser apanhado nas obras dos anos 40, e, anos mais tarde, nas obras de Engels dos anos 70 e 80, há destaque para a contribuição de Feuerbach para a saída deste impasse:

Foi então que apareceu *A essência do cristianismo*, de Feuerbach. De repente esta obra pulverizou a contradição criada ao restaurar o materialismo em seu trono. A natureza existe independentemente de toda a filosofia, ela constitui a base sobre a qual os homens cresceram e se desenvolveram, como produtos da natureza que são; nada existe fora da natureza e dos homens; e os entes superiores, criados por nossa imaginação religiosa, nada mais são que outros tantos reflexos fantásticos da nossa própria essência. Quebrara-se o encantamento: o "sistema" estava⁴ em pedaços e era posto de lado – e a contradição ficava resolvida, pois existia apenas na imaginação (ENGELS, s/d, p. 177).

O impacto de Feuerbach entre os *jovens hegelianos*, em especial, em Marx, é destacado:

Só tendo vivido, em si mesmo, a força libertadora desse livro, é que se pode imaginá-la. O entusiasmo foi geral – e momentaneamente todos nós nos transformamos em "feuerbachianos". Com que entusiasmo Marx saudou a nova concepção e até que ponto se deixou influenciar por ela – apesar de todas as suas reservas críticas – pode ser visto em *A sagrada família* (ENGELS, s/d, p. 177).

Comprovando a avaliação que Engels faz em 1886, encontramos em Marx uma passagem dos *Manuscritos de 1843* em que dirá:

No caso da Alemanha, a *Crítica da religião* chegou, no essencial, ao seu fim; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica.

[...] O homem, que na realidade fantástica do céu, onde procurara um ser sobre-humano, encontrou apenas o seu próprio reflexo, já não será tentado a encontrar a *aparência* de si mesmo – apenas o não humano – onde procura e deve procurar a sua autêntica realidade.

É este 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 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, por que 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'honneur* 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.

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 e a alma de situações sem alma. A religião é o *ópio* do povo.

A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência da sua felicidade *real*. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o *apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões*. A crítica da religião é, pois, o *germe da crítica do vale de lágrima*, do qual a religião é a *unreola*.

A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem os suporte sem fantasias ou consolo, mas para que lance fora os grilhões e a flor viva brote. A crítica da religião liberta o homem da ilusão, de modo que pense, atue e configure a sua realidade como homem que perdeu as ilusões e reconquistou a razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo e, assim, em volta do seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não circula em torno de si mesmo.

Conseqüentemente, a *tarefa da história*, depois que o *outro mundo da verdade* se desvaneceu, é estabelecer a *verdade deste mundo*. A *tarefa imediata da filosofia*, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica da política* (MARX, 2005, p. 145-146).

Em junho de 1846, em *I. Feuerbach A. A ideologia em geral, em especial a alemã temos a síntese* produzida por Marx e Engels do limite de toda a *ideologia alemã*:

A crítica alemã, até em seus mais recentes esforços, não abandonou o terreno da filosofia. Longe de investigar seus pressupostos gerais-filosóficos, todo o conjunto de suas questões brotou do solo de um sistema filosófico determinado, o sistema hegeliano. Não apenas em suas respostas, mas já nas próprias perguntas havia uma mistificação. Essa dependência de Hegel é o motivo pelo qual nenhum desses modernos críticos sequer tentou empreender uma crítica abrangente do sistema hegeliano, por mais que cada um deles afirme ter superado Hegel. Suas polêmicas contra Hegel e entre si limitam-se ao fato de que cada um deles isola um aspecto do sistema hegeliano e volta esse aspecto tanto contra o sistema inteiro quanto contra os aspectos isolados pelos outros. De início, tomavam-se categorias hegelianas puras e não falseadas, tais como as de substância e autoconsciência; mais tarde, profanaram-se essas categorias com nomes mais mundanos, como os de Gênero, o Único, o Homem etc.

Toda a crítica alemã de Strauß a Stirner limita-se à crítica das representações *religiosas* – que se apresentou com a reivindicação de ser a redentora absoluta do mundo e de livrá-lo de todo o mal. A religião foi permanentemente vista e tratada como arquiinimiga, como a causa última de todas as relações repugnantes a esses filósofos. Partia-se da religião real e da verdadeira teologia. O que se entendia por consciência religiosa, representação religiosa, foi posteriormente determinado de diferentes formas. O progresso consistia em subsumir também as representações metafísicas, políticas, jurídicas, morais e outras, que eram pretensamente dominantes, à esfera das representações religiosas ou teológicas; do mesmo modo, em declarar a consciência política, jurídica e moral, em última instância “o homem”, como religioso. O domínio da religião foi pressuposto. Pouco a pouco, toda relação dominante foi declarada como uma relação religiosa e transformada em culto, culto ao direito, culto ao Estado etc. Por toda parte, girava-se em torno de dogmas e da crença em dogmas. O mundo foi canonizado numa escala cada vez maior, até que, por fim, o venerável São Max pôde santificá-lo *en bloc* e, com isso, liquidá-lo de uma vez por todas.

Os velhos hegelianos haviam *compreendido* tudo, desde que tudo fora reduzido a uma categoria da lógica hegeliana. Os jovens-hegelianos *criticavam* tudo, introduzindo furtivamente representações religiosas por debaixo de tudo ou declarando tudo como algo teológico. Os jovens-hegelianos concordam com os velhos-hegelianos no que diz respeito à crença no domínio da religião, dos conceitos, do universal no mundo existente. Só que uns combatem como usurpação o domínio que outros saúdam como legítimo.

Dado que para esses jovens-hegelianos as representações, os pensamentos, os conceitos – em resumo, os produtos da consciência por eles autonomizada – são considerados os autênticos grilhões dos homens, exatamente da mesma forma que para os velhos-hegelianos eles eram proclamados como os verdadeiros laços da sociedade humana, então é evidente que os jovens-hegelianos têm de lutar apenas com estes grilhões da consciência – e que uma modificação da consciência dominante é a finalidade que eles se esforçam por atingir. Uma vez que, segundo sua fantasia, as relações entre os homens, toda a sua atividade, seus grilhões e barreiras são produtos de sua consciência, os jovens hegelianos, conseqüentemente, propõem aos homens o seu postulado moral de trocar sua consciência atual pela consciência humana, crítica ou egoísta e de, por meio disso, remover suas barreiras. Essa exigência de transformar a consciência resulta na exigência de interpretar o existente de outra maneira, quer dizer, de reconhecê-lo por meio de uma outra interpretação. Os ideólogos jovens-hegelianos, apesar de suas fraseologias que têm a pretensão de “abalar o mundo”, são os maiores conservadores. Os mais jovens dentre eles encontraram a expressão certa para qualificar a sua atividade, quando afirmam que lutam apenas contra “*fraseologias*”. Esquecem apenas que, a essas fraseologias, não opõem nada além de fraseologias, e que o mundo real existente permanece inalterado, ao combaterem as fraseologias deste mundo, não combatem de modo algum o mundo real existente. Os únicos resultados aos quais essa crítica filosófica pôde chegar foram algumas poucas – e, mesmo assim, precárias –

explicações histórico-religiosas acerca do cristianismo; todas as suas outras afirmações não passam de floreios acrescentados à sua pretensão de ter fornecido descobertas de importância histórico-mundial com aquelas explicações insignificantes.

A nenhum desses filósofos ocorreu a idéia de perguntar sobre a conexão entre a filosofia alemã e a realidade alemã, sobre a conexão de sua crítica com seu próprio meio material (ENGELS, 2007, p. 83-84).

Exposto radicalmente o limite de todo o hegelianismo e especialmente do idealismo dos jovens hegelianos, estão dadas as condições para o desenvolvimento da dialética materialista. Os problemas objetivos postos pela direção da *Gazeta Renana*, e os escritos de Feuerbach e Engels contribuíram para que a poderosa arma da crítica que Marx dominava com o domínio da dialética hegeliana, rumasse em direção à “crítica do vale de lágrimas” (MARX, 2005, p. 145-146; MARX, 1977, p. 23-27).

É no seio deste movimento de superação do idealismo reinante que Marx e Engels inserem-se ativamente e com efetiva contribuição na transformação da dialética e do materialismo, empreendendo o passo adiante. Mas o passo adiante demandava a crítica do materialismo empirista de Feuerbach.

O passo adiante: crítica da especulação hegeliana e dos limites do materialismo contemplativo de Feuerbach

Marx e Engels, desde muito cedo, tomam como ponto de partida a crítica da “autêntica realidade”, sendo este o ponto de referência que demandará o acerto de contas com a filosofia idealista. Entre 1843/1844, obras como *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel – Introdução (Manuscritos de 1843)*, *Manuscritos de 1844* e *A Sagrada Família* (1845) trazem o elogio a Feuerbach naquilo que contribui no passo adiante para a crítica ao idealismo alemão. Na *Introdução* de 1843, Marx evidenciava como, a partir de a *Essência do Cristianismo*, a questão da crítica da religião encontrava-se superada, mas em 1845 (menos de dois anos depois), são as insuficiências da crítica de Feuerbach ao idealismo alemão que têm que ser demolidas e ultrapassadas. Nas *Teses sobre Feuerbach* (1845) e em *A ideologia Alemã* (1845-1846), este movimento de crítica aos referenciais dominantes na Alemanha se completa, explicitando-se os nexos entre existência e consciência não mais a partir do exercício filosófico especulativo próprio do idealismo alemão, mas a partir de uma filosofia materialista que, ultrapassando o empirismo de Feuerbach, se alia à dialética hegeliana, arrancada dos supostos idealistas a que se encontrava presa.

Em “Crítica da dialética e da filosofia hegeliana em geral”, fragmento dos *Manuscritos* (MARX, 2004, p. 115-137), Marx destacará que Feuerbach manteve um comportamento crítico em relação à dialética que o levou a desvelar que a religião é uma forma de estranhamento do homem frente a si mesmo, colocando as bases do *verdadeiro materialismo* e da *ciência real*, contribuindo para esclarecer a dialética hegeliana.

O mérito de Feuerbach não está na crítica da religião em si, mas em desenvolver os fundamentos para a posição da “realidade do pensamento” em perspectiva materialista. Isto por que

É Feuerbach quem consoma e critica Hegel do ponto de vista hegeliano, ao dissolver o espírito metafísico absoluto no “homem real sobre a base da natureza”; é ele o primeiro que consoma a crítica da religião, traçando, ao mesmo tempo, os grandes e magistrais rasgos basilares para a crítica da especulação hegeliana e, por isso, de toda a metafísica (MARX, in: MARX e ENGELS, 2003, p. 159).

Nos *Manuscritos de 1844*, a síntese das principais contribuições e dos limites de Feuerbach possibilita Marx anotar que seu limite é reduzir as contradições da filosofia hegeliana a uma “contradição da filosofia consigo mesma”:

Feuerbach é o único que tem para com a dialética hegeliana um comportamento sério, Crítico, e o único que fez verdadeiras descobertas nesse domínio, ele é em geral o verdadeiro triunfador da velha filosofia. A grandeza da contribuição e a discreta simplicidade com que Feuerbach a outorga ao mundo estão em flagrante oposição à atitude contrária.

O grande feito de Feuerbach é 1) a prova de que a filosofia não é outra coisa senão a religião trazida para o pensamento e conduzida pensadamente; portanto, deve ser igualmente condenada; uma outra forma e outro modo de existência do estranhamento da essência humana; 2) a fundação do verdadeiro materialismo e da ciência real, na medida em que Feuerbach toma, do mesmo modo, a relação social, a do “homem com o homem”, como princípio fundamental da teoria; 3) na medida em que ele confronta a negação da negação, que afirma ser absolutamente positivo, o positivo que descansa sobre si mesmo e positivamente se funda sobre si próprio.

Feuerbach esclarece a dialética hegeliana – (e fundamenta com isso o ponto de partida do positivo, da consciência sensível) do seguinte modo:

Hegel parte do estranhamento (logicamente: do infinito, do abstratamente universal), da substância, da abstração absoluta e fixa; isto é, expresso popularmente, parte da religião e da teologia.

Segundo: ele supra-sume o infinito, assenta o efetivo, o sensível, o real, o finito, o particular.

Terceiro: Ele supra-sume novamente o positivo; estabelece novamente a abstração, o infinito. Restabelecimento da religião e da teologia.

Feuerbach compreende, portanto, a negação da negação apenas como contradição da filosofia consigo mesma, como a filosofia que afirma a teologia (transcendência etc.) depois de tê-la negado. Por conseguinte, afirma-a em oposição a si mesma (MARX, 2004, p. 118).

Em a *Sagrada Família*, no processo de recuperar o desenvolvimento do materialismo francês, Marx fará outro elogio carregado de ressalvas a Feuerbach, que, na história do combate à metafísica, a fará sucumbir pelo materialismo especulativo, permanecendo entretanto restrito, ao terreno da teoria. A promessa de salto, para além de Feuerbach, está no socialismo e comunismo franceses; na prática:

A rigor e falando em *sentido prosaico*, o Iluminismo francês do século XVIII e, concretamente, o *materialismo francês*, não foram apenas uma luta contra as instituições políticas existentes e contra a religião e a teologia imperantes, mas também e na mesma medida uma luta *aberta e marcada* contra a *metafísica do século XVIII* e contra *toda a metafísica*, especialmente contra a de *Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz*. Opunha-se a *filosofia à metafísica*, conforme *Feuerbach*, em sua primeira investida resoluta contra *Hegel*, opunha à *especulação embregada a filosofia sóbria*. A *metafísica* do século XVII, derrotada pelo Iluminismo francês, concretamente, pelo *materialismo francês* do século XVIII, alcançou sua *restauração vitoriosa e pletórica* na *filosofia alemã*, especialmente na *filosofia alemã especulativa do século XIX*. Depois que *Hegel* a havia fundido de uma maneira genial com toda a metafísica anterior e com o idealismo alemão, instaurando um sistema metafísico universal, ao ataque contra a teologia veio a corresponder de novo, conforme já acontecerá no século XVIII, o ataque contra a *metafísica especulativa* e contra *toda a metafísica*. Ela haverá de sucumbir, de uma vez para sempre, à ação do *materialismo*, agora levado a seu termo pelo próprio trabalho da *especulação* e coincidente com o *humanismo*. Mas assim como *Feuerbach* representava, no domínio da *teoria*, o *materialismo* coincidente com o *humanismo*, o *socialismo* e o *comunismo* francês e inglês o representam no domínio da *prática* (MARX, 2003, p. 144)⁵.

Mas Marx e Engels não tardam a aprofundar os limites da contribuição de Feuerbach. Em 1845, as *Teses sobre Feuerbach* portam o cerne da crítica que ambos farão ao *materialismo contemplativo de Feuerbach* (MARX e ENGELS, 2007, p. 533-535), mais desenvolvida em *A ideologia alemã* (Marx e Engels, 1845-1846):

1

A principal insuficiência de todo o materialismo até os nossos dias – o de Feuerbach incluído – é que as coisas, a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sob a forma do *objeto* ou da *contemplação*; mas não como *atividade sensível humana, práxis, não subjetivamente*. Por isso aconteceu que o *lado ativo* foi desenvolvido, em oposição ao materialismo, pelo idealismo – mas apenas abstratamente, pois que o idealismo naturalmente não conhece a *atividade sensível, real*, como tal. Feuerbach quer objetos sensíveis realmente distintos dos objetos do pensamento; mas não toma a própria atividade humana como atividade *objetiva*. Ele considera, por isso, na *Essência do*

Cristianismo, apenas a atitude teórica como genuinamente humana, ao passo que a práxis é tomada e fixada apenas na sua forma de manifestação sórdida e judaica. Não compreende, por isso, o significado da atividade “revolucionária”, da crítica prática.

2

A questão de saber se ao pensamento humano pertence uma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade de um pensamento que se isola da práxis é uma questão puramente *escolástica*.

3

A doutrina materialista de que os seres humanos são produtos das circunstâncias e da educação, [de que] seres humanos transformados são produtos de outras circunstâncias e de uma educação mudada, esquece que as circunstâncias são transformadas precisamente pelos seres humanos e que o educador tem ele próprio de ser educado. Ela acaba, por isso, necessariamente, por separar a sociedade em duas partes, uma das quais fica elevada acima da sociedade. (P. ex., em Robert Owen).

A coincidência do mudar das circunstâncias e da atividade humana só pode ser tomada e racionalmente entendida como práxis revolucionante.

4

Feuerbach parte do fato da auto-alienação religiosa, da duplicação do mundo num mundo religioso, representado, e num [mundo] real. O seu trabalho consiste em resolver o mundo religioso na sua base mundana. Ele perde de vista que depois de completado este trabalho ainda fica por fazer o principal. É que o fato de esta base mundana se destacar de si própria e se fixar, um reino autônomo, nas nuvens, só se pode explicar precisamente pela autodivisão e pelo contradizer-se a si mesma desta base mundana. É esta mesma, portanto, que tem de ser primeiramente entendida na sua contradição e depois praticamente revolucionada por meio da eliminação da contradição. Portanto, depois de, por ex., a família terrena estar descoberta como o segredo da sagrada família, é a primeira que tem então de ser ela mesma teoricamente criticada e praticamente revolucionada.

5

Feuerbach, não contente com o pensamento abstrato, apela ao conhecimento sensível; mas não toma o mundo sensível como atividade sensível prática.

6

Feuerbach resolve a essência religiosa na essência *humana*. Mas a essência humana não é uma abstração inerente a cada indivíduo. Na sua realidade ela é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não entra na crítica desta essência real, é por isso obrigado: a abstrair do processo histórico e a fixar o sentimento religioso por si e a pressupor um indivíduo abstratamente – *isoladamente* – humano; nele, por isso, a essência humana só pode ser tomada como espécie, como generalidade interior, muda, que liga apenas *naturalmente* os muitos indivíduos.

7

Feuerbach não vê, por isso, que o próprio “sentimento religioso” é um produto social e que o indivíduo abstrato que analisa pertence na realidade a uma determinada forma de sociedade.

8

A vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios que seduzem a teoria para o misticismo encontram a sua solução racional na práxis humana e no compreender desta práxis.

9

O máximo que o materialismo contemplativo consegue, isto é, o materialismo que não compreende o mundo sensível como atividade prática, é a visão dos indivíduos isolados na “sociedade civil”.

10

O ponto de vista do antigo materialismo é a sociedade “*civil*”, o ponto de vista do novo a sociedade *humana*, ou a humanidade socializada.

11

Os filósofos têm apenas interpretado o mundo de maneiras diferentes; a questão, porém, é transformá-lo (MARX, in: MARX e ENGELS, 1982, p. 1-3)⁶

No seio das notas para uma crítica ao *materialismo contemplativo*, encontramos a posição que Marx e Engels vão atribuindo (i) ao problema da religião, (ii) à crítica da religião até então empreendida, (iii) e a nova forma de ver o problema que produzem a partir do movimento simultâneo de aproximação que promovem entre materialismo e dialética. Entre os limites do materialismo de Feuerbach, o não perceber que “o fato de esta base mundana se destacar de si própria e se fixar, em um reino autônomo, nas nuvens, só se pode explicar precisamente pela autodivisão e pelo contradizer-se a si mesma desta base mundana” (MARX, in: MARX e ENGELS, 1982, p. 1-3). Em seu *materialismo contemplativo*, “Feuerbach não vê, por isso, que o próprio “sentimento religioso” é um produto social e que o indivíduo que ele analisa pertence a

uma determinada forma de sociedade” (MARX, In: MARX e ENGELS, 2007, p. 534). Feuerbach não vê que “Toda a vida social é essencialmente *prática*” e que “Todos os mistérios que conduzem à teoria do misticismo encontram sua solução radical na prática humana e na compreensão dessa prática” (MARX, in: MARX e ENGELS, 2007, p. 534). É por esta razão que o limite do *materialismo contemplativo* – “o materialismo que não concebe o sensível como atividade prática” – é que ele “só chega à contemplação dos indivíduos singulares e da sociedade burguesa” (MARX, in: MARX e ENGELS, 2007, p. 534) sem alcançar os homens reais, praticamente existentes. O *novo materialismo*, necessariamente, tem que tomar como ponto de partida “a sociedade humana, ou a humanidade socializada”, com vistas a, para além de interpretar o mundo, “transformá-lo” (MARX, in: MARX e ENGELS, 2007, p. 535). No eixo do novo materialismo, aquilo que é a consciência, é o próprio ser consciente dos homens que só pode ser apanhado na esfera da atividade vital humana a ser compreendida nas relações sociais que a determinam.

O desdobramento destas notas redigidas para desenvolvimento posterior, encontra-se, em parte, em *A ideologia alemã* (1845-1846), o manuscrito que, nas palavras de Marx, registra o “ajuste de contas com a nossa consciência filosófica anterior” (MARX, 1977, p. 26). Na parte específica que trata da crítica a Feuerbach, o apontamento de que o materialismo *prático* nele não ultrapassa uma intuição isolada que pouco influencia o conjunto do seu pensamento surge maduro (MARX e ENGELS, 2007, p. 30).

O passo adiante não pode limitar-se a ressaltar a determinação da natureza, mas a própria atividade humana ressurgue como co-partícipe desta determinação:

A “concepção” feuerbachiana do mundo sensível limita-se, por um lado, à mera contemplação deste último e, por outro lado, à mera sensação; ele diz “o homem” em vez de os “homens históricos reais”. “O homem” é, na realidade, “o alemão”. No primeiro caso, na *contemplação* do mundo sensível, ele se choca necessariamente com coisas que contradizem sua consciência e seu sentimento, que perturbam a harmonia, por ele pressuposta, de todas as partes do mundo sensível e sobretudo do homem com a natureza. Para remover essas coisas, ele tem, portanto, que buscar refúgio numa dupla contemplação: uma contemplação profana, que capta somente o que é “palpável”, e uma contemplação mais elevada, filosófica, que capta a “verdadeira essência” das coisas. Ele não vê como o mundo sensível que o rodeia não é uma coisa dada imediatamente por toda a eternidade e sempre igual a si mesma, mas o produto da indústria e do estado de coisas da sociedade, e isso precisamente no sentido de que é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas. Mesmo os objetos da mais simples “certeza sensível” são dados a Feuerbach apenas por meio do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial. Como se sabe, a cerejeira, como quase todas as árvores frutíferas, foi transplantada para nossa região pelo comércio, há apenas alguns séculos e, portanto, foi dada à “certeza sensível” de Feuerbach apenas *mediante* essa ação de uma sociedade determinada numa determinada época (MARX e ENGELS, 2007, p. 31).

É em todo este processo de crítica do estágio do desenvolvimento da teoria sobre a possibilidade do conhecimento (e das possibilidades práticas da possibilidade do conhecer) em que se inscreve a crítica de Feuerbach à religião e a crítica a Feuerbach empreendida por Marx e Engels, que vemos a construção dos pilares do materialismo tomado em perspectiva dialética. A negação de um ser do homem tomado de forma genérica, enquanto uma suposta essência/conceito que paira acima do homem no mundo real, possibilita a defesa do investigar do homem com forma e existência real, que necessita manter-se produzindo esta existência em relação com a natureza e com os outros homens, pela indústria e pelas trocas; existência esta a ser verdadeiramente apreendida em perspectiva do movimento, das

mudanças, “do desenvolvimento social, da indústria e do intercâmbio comercial” (MARX e ENGELS, 2007, p. 31).

O avanço de Feuerbach em relação a todo o idealismo alemão é mais uma vez destacado, com ênfase nos limites que não ultrapassou, e que indicam o que deve avançar:

É certo que Feuerbach tem em relação aos materialistas “puros” a grande vantagem de que ele compreende que o homem é também “objeto sensível”; mas, fora o fato de que ele apreende o homem apenas como “objeto sensível” e não como “atividade sensível” – pois se detém ainda no plano da teoria -, e não concebe os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são, ele não chega nunca até os homens ativos, realmente existentes, mas permanece na abstração “o homem” e não vai além de reconhecer no plano sentimental o “homem real, individual, corporal” isto é, não conhece quaisquer outras “relações humanas” “do homem com o homem” que não sejam as do amor e da amizade, e ainda assim idealizadas. Não nos dá nenhuma crítica das condições de vida atuais. Não consegue nunca, portanto, conceber o mundo sensível como *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem, e por isso é obrigado, quando vê, por exemplo, em vez de homens sadios um bando de coitados, escrupulosos, depauperados e típicos, a buscar refúgio numa “concepção superior” e na ideal “igualização no gênero”; é obrigado por conseguinte, a recair no idealism justamente lá onde o materialista comunista vê a necessidade e simultaneamente a condição de uma transformação, tanto da indústria como da estrutura social.

Na medida em que Feuerbach é materialista, nele não se encontra a história, e na medida em que toma em consideração a história ele não é materialista. Nele, materialism e história divergem completamente (MARX e ENGELS, 2007, p. 32).

Para além das imagens e representações que fazem do mundo em que vivem (postas também na religião), são os “homens ativos”, “realmente existentes” que devem ser o foco de interesse do materialismo prático.

A ontologia em perspectiva materialista deve buscar “os homens em sua conexão social dada, em suas condições de vida existentes, que fizeram deles o que eles são.” O foco do novo materialismo, da nova formulação acerca da relação entre ser e pensar tem que partir da “crítica das condições de vida atuais”, do “conceber o mundo sensível como *atividade* sensível, viva e conjunta dos indivíduos que o constituem” (MARX e ENGELS, 2007, p. 32).

O anúncio da negação de toda filosofia e teologia especulativas que marca o novo materialismo já estava em *A sagrada família*:

Idéias não podem conduzir jamais além de um velho estado universal das coisas, mas sempre apenas além das idéias do velho estado universal das coisas. Idéias não podem *executar absolutamente nada*. Para a execução das idéias são necessários homens que ponham em ação uma força prática. Interpretada em seu *sentido* literal, portanto, essa sentença crítica é, mais uma vez, uma verdade que se compreende por si mesma (...) (MARX, in: MARX e ENGELS, 2003, p. 137).

“Para a execução das idéias são necessários homens que ponham em ação uma força prática”!! Esta força prática, esta “atividade de toda uma série de gerações, que, cada uma delas sobre os ombros da precedente, desenvolveram sua indústria e seu comércio e modificaram sua ordem social de acordo com as necessidades alteradas”. No limite de Feuerbach – que em seu materialismo contemplativo não percebe que “o mundo sensível que o rodeia” não esteve sempre lá, mas é um produto da atividade prática dos homens, um produto histórico – encontramos as condições para o passo adiante!

A superação da dialética idealista pela dialética materialista – da crítica da religião à crítica da prática

A crítica que Marx e Engels farão à religião, e à própria crítica da religião empreendida pelos jovens hegelianos (de direita e de esquerda), tem como cerne a crítica da especulação que joga para o além a tarefa humana de transformar as condições objetivas, a forma como os homens produzem a vida, a prática. Esta crítica alarga-se pelo conjunto da obra dos dois autores, mesmo após superada a expectativa de transformações a partir da crítica da religião por ambos.

Em *A ideologia alemã* (1845/1846), a posição de por “a produção religiosa de fantasia no lugar da produção real dos meios de vida e da própria vida” com negação das possibilidades da atividade prática dos homens na história é radicalmente criticada. Está em questão o evidenciar desta atividade prática humana como a determinante fundamental da história – onde a expectativa concentra-se na “modificação das circunstâncias” e não nas “deduções teóricas”. O movimento de construção deste novo materialismo passa pela crítica da visão de mundo existente, dirigindo-se para a mundanidade que produz estas visões.

Mais uma vez, é na crítica a Hegel, desta vez, na crítica da filosofia hegeliana da história, que encontramos a negação da especulação filosófica que atravessa toda a obra dos anos 40, rumo à produção dos supostos de uma perspectiva teórica que põe nos próprios homens, em sua “atividade vital” (O trabalho estranhado, *Manuscritos de 1844*), na sua “atividade sensível” (*Teses sobre Feuerbach, A ideologia alemã*), na prática da produção da vida, o fundamento determinante da história.

A filosofia hegeliana da história é a última conseqüência, levada à sua “mais pura expressão”, de toda essa historiografia alemã, para a qual não se trata de interesses reais, nem mesmo políticos, mas apenas de pensamento puros, os quais, por conseguinte, devem aparecer a São Bruno como uma série de “pensamentos” que devoram uns aos outros e, por fim, submerge na autoconsciência; e, de modo ainda mais conseqüente, a São Max Stirner, que não sabe nada da história real, o curso da história tem de aparecer como uma mera história de “cavaleiros”, salteadores e fantasmas, de cujas visões ele naturalmente só consegue se salvar pela “profanação”. Tal concepção verdadeiramente religiosa, pressupõe o homem religioso como o homem primitivo do qual parte toda a história e, em sua imaginação, põe a produção religiosa de fantasia no lugar da produção real dos meios de vida e da própria vida. Toda essa concepção de história, bem como sua dissolução e os escrúpulos e dúvidas que dela derivam, é um assunto meramente nacional dos alemães e tem apenas um interesse local para a Alemanha, como, por exemplo, a importante questão, muito debatida recentemente, de como se passa propriamente “do reino de Deus para o reino dos homens”, como se esse “reino de Deus” alguma vez tivesse existido a não ser na imaginação e como se esses doutos senhores não tivessem vivido sempre, sem notá-lo, no “reino dos homens”, para o qual eles procuram, agora, o caminho; e como se o divertimento científico – pois não vai além disso – que consiste em explicar as curiosidades dessas formações teóricas nebulosas não residisse, ao contrário, justamente em demonstrar o seu nascimento a partir das relações terrenas reais. Em geral, para esses alemães, trata-se de dissolver o absurdo já existente numa outra extravagância qualquer, isto é, de pressupor que todo esse absurdo possui um *sentido* à parte que tem de ser descoberto, enquanto se trata, tão-somente, de **esclarecer essas fraseologias teóricas a partir das relações reais existentes**. A dissolução real, prática, dessas fraseologias, o afastamento dessas representações da consciência dos homens, só será realizada, como já dissemos, por **circunstâncias modificadas e não por deduções teóricas**. Para a massa dos homens, quer dizer, o proletariado, essas representações teóricas não existem; para eles, portanto, elas não necessitam, igualmente, ser dissolvidas, e se essa massa alguma vez teve alguma representação teórica, como, por exemplo, a religião, tais representações já se encontram há muito tempo dissolvidas pelas circunstâncias (MARX e ENGELS, 2007, p. 44-45).

A saída desta perspectiva de conhecimento – que não trata de interesses reais, não trata de interesses políticos; que concentra-se em “pensamentos puros”; que “pressupõe o homem religioso como o homem primitivo do qual parte toda a história e, em sua imaginação, põe a produção religiosa de fantasia no lugar da produção real dos meios de vida e da própria vida”; que concentra-se em debater “como se passa propriamente “do reino de Deus para o reino dos homens””; que não percebe que “esse “reino de Deus”” existe apenas “na imaginação”; que não percebem que viveram sempre no “reino dos

homens” – está, como “divertimento científico”, “justamente em demonstrar o seu nascimento a partir das relações terrenas reais”. O hegelianos não percebem que o relevante é “esclarecer essas fraseologias teóricas a partir das relações reais existentes”. Não percebem que a “dissolução real, prática, dessas fraseologias, o afastamento dessas representações da consciência dos homens, só será realizada, como já dissemos, por circunstâncias modificadas e não por deducões teóricas (MARX e ENGELS, 2007, p. 44-45).

Por esta razão que em *A sagrada família* (1845), uma sentença explica a direção da ontologia: “Idéias não podem executar absolutamente nada. Para a execução das idéias são necessários homens que ponham em ação uma força prática” (MARX, in: MARX e ENGELS, 2003, p. 137). Em 1857, em *Para a crítica da economia política* a sentença é mais precisa: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social que, inversamente, determina a sua consciência” (MARX, 1977, p. 24).

O ponto de partida da crítica não pode ser as fantasias celestes, mas a vida mundana. É com esta posição que escrevem, entre 1845 e 1846, em diálogo de acerto de contas com os jovens hegelianos:

Não nos daremos, naturalmente, ao trabalho de esclarecer a nossos sábios filósofos que eles não fizeram a “libertação” do “homem” avançar um único passo ao terem reduzido a filosofia, a teologia, a substância e todo esse lixo à “autoconsciência”, e ao terem libertado o “homem” da dominação dessas fraseologias, dominação que nunca o manteve escravizado. Nem lhes explicaremos que só é possível conquistar a libertação real no mundo real e pelo emprego dos meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Jenny*, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral, não é possível libertar os homens enquanto estes forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A “libertação” é uma ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas, pelas condições da indústria, do comércio, da agricultura, do intercâmbio [...] e então, posteriormente, conforme suas diferentes fases de desenvolvimento, o absurdo da substância, do sujeito, da autoconsciência e da crítica pura, assim como o absurdo religioso e teológico, são novamente eliminados quando se encontram suficientemente desenvolvidos. [...]

[...] para o materialista *prático*, isto é, para o *comunista*, trata-se de revolucionar o mundo, de enfrentar e de transformar praticamente o estado de coisas por ele encontrado (MARX e ENGELS, 2007, p. 29).

Os *Manuscritos de 1843* tornados públicos com *Crítica da filosofia do direito de Hegel* já haviam apontado a prioridade, para além da crítica da religião:

A abolição da religião enquanto felicidade *ilusória* dos homens é a exigência da sua felicidade *real*. O apelo para que abandonem as ilusões a respeito da sua condição é o *apelo para abandonarem uma condição que precisa de ilusões*. A crítica da religião é, pois, o *germe da crítica do vale de lágrima*, do qual a religião é a *aureola* (MARX, 2005, p. 145-146).

A possibilidade de superação daquela “condição que precisa de ilusões” demanda justamente a “crítica do vale de lágrimas”. A demanda por uma outra orientação para a produção do conhecimento fundamentada nas relações reais em que movimentam-se homens reais:

Conseqüentemente, a *tarefa da história*, depois que o *outro mundo da verdade* se desvaneceu, é estabelecer a *verdade deste mundo*. A *tarefa imediata da filosofia*, que está a serviço da história, é desmascarar a auto-alienação humana nas suas *formas não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada*. A crítica do céu transforma-se deste modo em crítica da terra, a *crítica da religião em crítica do direito*, e a *crítica da teologia em crítica da política* (MARX, 2005, p. 145-146).

Sob esta condição, “ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem” (MARX, 2005, p. 145-146).

Na passagem abaixo, analisando os limites da situação conjuntural alemã, que, em 1843 sequer tinha feito sua revolução burguesa e ultrapassado o Estado feudal, Marx argumenta:

Surge então a questão: pode a Alemanha atingir uma práxis *à la hauteur des principes*, quer dizer, uma revolução que a elevará não só ao *nível oficial* das nações moderna, mas ao *nível humano*, que será o futuro imediato das referidas nações?

É certo que a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas, que o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria converte-se em força material quando penetra nas massas. A teoria é capaz de se apossar das massas ao demonstrar-se *ad hominem*, e demonstra-se *as hominen* logo que se torna radical. Ser radical é agarrar as coisas pela raiz. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem. O que prova fora de toda a dúvida o radicalismo da teoria alemã, e deste modo sua energia prática, é o fato de começar pela decidida abolição *positiva* da religião. A crítica da religião termina com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*. Termina, por conseguinte, com o *imperativo categórico de derrubar todas as condições* em que o homem surge como um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível [...] (MARX, 2005, p. 151).

Os *Manuscritos de 1844* trazem um conjunto de primeiros estudos da economia política, na culminância destes estudos, o primeiro esboço da análise da condição em que se realiza a *atividade vital* humana (o trabalho) em relações de produção necessárias à manutenção da vida, com a natureza, com o instrumento de trabalho, com o produto do trabalho, com os outros homens de forma a extrair destas relações o conceito de propriedade privada:

Se o produto do trabalho não pertence ao trabalhador, um poder alheio estando frente a ele, então isto só é possível por o produto do trabalho pertencer a um *outro homem fora o trabalhador*. Se a sua atividade lhe é tormento, então tem que ser *fruição* a um outro e a alegria de viver de um outro. Não os deuses, não a natureza, só o homem mesmo pode ser este poder alheio sobre os homens.

Tenha-se ainda em mente a proposição anteriormente anunciada de que a relação do homem consigo mesmo lhe é primeiro *efetivamente real, objetiva*, pela sua relação com o outro homem. Se portanto ele se relaciona com o produto do seu trabalho, com o seu trabalho objetivado, como com um objeto *alheio, inimigo*, poderoso, independente dele, então se relaciona com ele de maneira tal que um outro homem alheio a ele, inimigo, poderoso, independente dele, é o senhor deste objeto. Se se relaciona com a sua própria atividade como com uma atividade não-livre, então ele se relaciona com ela como a atividade a serviço de, sob o domínio, a coerção e o jugo de um outro homem.

Toda a auto-alienação do homem de si e da natureza aparece na relação que ele confere a si e à natureza com os outros homens diferentes dele. Daí que a auto-alienação religiosa apareça necessariamente na relação do leigo com o sacerdote ou também, já que aqui se trata do mundo intelectual, com um mediador, etc. No mundo efetivo prático a auto-alienação só pode aparecer através da relação efetivamente real, prática com outros homens. O meio pelo qual procede a alienação é ele mesmo um meio *prático*. Pelo trabalho alienado, portanto, o homem Não engendra apenas a sua relação com o objeto e com o ato de produção enquanto poderes alheios e inimigos dele; engendra também a relação na qual outros homens estão com a produção e o produto dele e a relação na qual ele está com estes outros homens. Tal como ele engendra a sua própria produção para a sua desefetivação, para o seu castigo, tal como engendra o seu próprio produto para a perda, para ser um produto não pertencente a ele, assim ele engendra a dominação daquele que não produz sobre a produção, sobre o produto. Tal como aliena de si a sua própria atividade, assim ele apropria ao estranho a atividade não própria deste (MARX, in: MARX e ENGELS, 1989, p. 159-160).

Ainda nos mesmos manuscritos de 1844, em *Propriedade Privada e Comunismo* (MARX, 1989, p. 164-181), Marx reflete:

A propriedade privada *material*, imediatamente *sensorial*, é a expressão sensorial material da vida *humana alienada* (estranhada)¹. O seu movimento – a produção e o consumo – é a revelação *sensorial* do movimento de toda a produção até aqui, isto é, a realização efetiva ou realidade efetiva do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc., são apenas modos *particulares* da produção e caem sob a sua lei geral. A superação positiva da *propriedade privada*, enquanto apropriação da vida *humana*, é por conseguinte a superação positiva de toda a alienação (estranhamento), portanto, o retorno do homem desde religião, família, Estado, etc., à sua existência *humana*, isto é, social. A alienação religiosa como tal só se desenrola no terreno da consciência, do interior do homem, mas a alienação econômica é a da *vida efetivamente real* – a sua superação abrange por conseguinte ambos os lados. Compreende-se que nos diversos povos o movimento tem o seu *primeiro* começo conforme a vida *reconhecida* verdadeira do povo se

desenrole mais na consciência ou no mundo exterior, seja mais a vida ideal ou a real. O comunismo começa de saída (Owen) com o ateísmo, o ateísmo ainda está inicialmente muito longe de ser *comunismo*, sendo muito mais uma abstração – A filantropia do ateísmo é por conseguinte apenas uma filantropia abstrata *filosófica*, a do comunismo de saída é real e imediatamente atrelada à *atuação* (MARX, 1989, p. 169-170).

Em *A Sagrada Família* (MARX e ENGELS, 2003, p. 15) aquilo que justifica (1) a crítica da religião e (2) a superação da crítica da religião pela crítica prática, para além de uma questão escolástica – “A disputa sobre a realidade ou não-realidade de um pensamento que se isola da práxis é uma questão puramente *escolástica*” (MARX, in: MARX e ENGELS, 1982, p. 1-3); a questão de “quem define, como potencia decisiva, o rumo da história universal”, (se) é a “substância” ou a “consciência” (ENGELS, s/d, p. 177), porta, em última instância, o esforço de “desmistificação de ideias equivocadas sobre a realidade”, e no “pesquisar as condições que permitem que essas idéias existam e tenham tanta preponderância” (SADER, 2007, p. 13).

É esta a tarefa que Marx e Engels se impõem em *A Sagrada Família* (1845), e em *A ideologia alemã* (1845-1846) no debate com todos os jovens hegelianos, por compreender que:

O *humanismo real* não tem, na Alemanha, inimigo mais perigoso do que o *espiritualismo* – ou *idealismo especulativo* – que, no lugar do *ser humano individual verdadeiro*, coloca a “*autoconsciência*” ou o “*espírito*” e ensina, conforme o evangelista: “O espírito é quem vivifica, a carne não presta”. Resta dizer que este espírito desencarnado só tem espírito em sua própria imaginação. O que nós combatemos na Crítica *baueriana* é justamente a *especulação* que se reproduz à maneira de *caricatura*. Ela representa, para nós, a expressão mais acabada do princípio *cristão-germânico*, que faz sua derradeira tentativa de transformar a *crítica* em si numa força transcendental (MARX e ENGELS, 2003, p. 15).

Mesmo o materialismo contemplativo de Feuerbach, tão importante para a ultrapassagem do impasse “substância”/“consciência”, que enredava e entravava os rumos da filosofia, estava marcado por uma análise do problema da religião que não enxergava a sua dimensão prática, conforme já evidenciado nas teses 5, 6 e 7 sobre Feuererbach (MARX, in: MARX e ENGELS, 1982, p. 1-3):

Livrar a dialética dos supostos idealistas a partir dos quais foi apanhada na realidade, demandava “uma base terrena para a história” (MARX e ENGELS, 2007, p. 33). Foi assim que a história ressurgiu não como “pensamentos puros”, mas relações realmente existentes; não como fantasias, mas como uma “[...] concepção das coisas tal como realmente são e tal como se deram” (MARX e ENGELS, 2007, p. 31).

Uma concepção de história que parte do pressuposto materialista de que “os homens têm de estar em condições de viver para poder “fazer história”; de que para viver os homens necessitam “antes de tudo, de comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais”; de que, para fazer história, os homens têm que produzir os meios para satisfazer as necessidades que lhes permite manter-se vivos. A partir deste supostos, “em qualquer concepção histórica”, a prioridade é “observar *esse fato fundamental* em toda a sua significação e em todo o seu alcance e a ela fazer justiça” (MARX e ENGELS, 2007, p. 33-34). Produzir os meios para satisfazer a necessidade de manter a vida; reproduzir-se, procriar a espécie; produzir novas necessidades – em relação com a natureza (relação com a natureza) e os outros homens (relação social).

A atenção a este aspecto prático, a este “material positivo”, possibilitou compreender que:

Determinado modo de produção ou uma determinada fase industrial estão sempre ligados a um determinado modo de cooperação ou a uma determinada fase social – modo de cooperação que é, ele próprio, uma “força produtiva” –, que a soma das forças produtivas acessíveis ao homem

condiciona o estado social e que, portanto, a “história da humanidade” deve ser estudada e elaborada sempre em conexão com a história da indústria e das trocas. [...] Mostra-se, portanto, desde o princípio, uma conexão materialista dos homens entre si, conexão que depende das necessidades e do modo de produção e que é tão antiga quanto os próprios homens – uma conexão que assume sempre novas formas e que apresenta, assim, uma “história”, sem que precise existir qualquer absurdo político ou religiosos que também mantenha os homens unidos (MARX e ENGELS, 2007, p. 34).

Ao estudar os homens reais na atividade prática de reproduzir-se como indivíduo e espécie, chegamos finalmente à explicação sobre aquilo que é – ontologicamente – a consciência:

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, que, aqui, se manifesta sob a forma de camada de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. Desde o início, portanto, a consciência já é um produto social e continuará sendo enquanto existirem homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com a qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desses modos, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade (MARX e ENGELS, 2007, p. 35).

Sob supostos materialistas, o problema da religião, “A alienação religiosa como tal processa-se apenas no domínio da *consciência*, do interior humano, **mas a alienação econômica é a *vida real* – por isso a sua supressão abrange ambos os lados**” (MARX, 1994, p. 93). É, então, como um problema de falsa consciência que a religião passa a ser tratada, e é para a vida prática que dirige-se uma perspectiva de crítica que almeja a *transformação material* (BARATA_MOURA, 1994) da *autêntica realidade* (MARX, 2005, p. 145) dos homens, que levará à superação da religião com falsa consciência sobre esta realidade.

Nexos entre consciência e produção da existência:

Engels, na terceira parte de *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, alerta que “os meios necessários para por fim aos males descobertos” na análise das “transformações operadas no modo de produção e de troca” (a verdadeira realidade), “não devem ser *tirados* da cabeça de ninguém”. Pelo contrário, “a cabeça é que tem que descobri-los nos fatos materiais da produção, tal e qual a realidade os oferece” (ENGELS, s/d, p. 49). É a análise das situações concretas – “transformações operadas no modo de produção e de troca” (a verdadeira realidade) – que chegam à conclusão do lugar das representações na produção da vida. Mais uma vez, *A ideologia alemã*:

A produção de idéias, de representações, da consciência, está, em princípio, imediatamente entrelaçada com a atividade material e com o intercâmbio material dos homens, com a linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens ainda aparecem, aqui, como emanção direta do seu comportamento material. O mesmo vale para a produção espiritual, tal como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias e assim por diante – e, na verdade, os homens tais como são condicionados pelo modo de produção de sua vida material, por seu intercâmbio material e por seu desenvolvimento ulterior na estrutura social e política –, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde, até chegar às suas formações mais desenvolvidas. A consciência não pode jamais ser

outra coisa do o que o ser consciente, e o ser dos homens é o seu processo de vida real. Se, em toda ideologia, os homens e suas relações aparecem de cabeça para baixo como numa câmara escura, este fenômeno resulta de seu processo histórico de vida, da mesma forma como a inversão dos objetos na retina resulta de seu processo de vida imediatamente físico (MARX e ENGELS, 2007, p. 93-94).

Na perspectiva da concepção materialista e dialética da história, a explicação para a lógica de ideias dominante em uma determinada conjuntura histórica deve ser buscada *no processo de vida real* dos homens. Encerrada a crítica à ideologia alemã, Marx e Engels arrematam:

Totalmente ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se eleva da terra ao céu. Quer dizer, não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens de carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu progresso de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida (MARX e ENGELS, 2007, p. 93-94).

Até mesmo as “formulações nebulosas na cabeça dos homens” aparecem claramente articuladas à vida material, enquanto “sublimações necessárias do seu processo de vida material, processo empiricamente constatável e ligado a pressupostos materiais” (MARX e ENGELS, 2007, p. 93-94). E é então que, na perspectiva materialista e dialética da história, a religião se religa efetivamente com a vida prática, enquanto “*expressão da miséria real e o protesto contra a miséria real*” (MARX, 2005, p. 145), “privadas [...] da aparência de autonomia que até então possuíam” (MARX e ENGELS, 2007, p. 93-94):

A moral, a religião, a metafísica e qualquer outra ideologia, bem como as formas de consciência a ela correspondentes, são privadas, aqui, da aparência de autonomia que até então possuíam. Não têm história, nem desenvolvimento; mas os homens, ao desenvolverem sua produção e seu intercâmbio materiais, transformam também, com esta sua realidade, seu pensar e os produtos do seu pensar. Não é a consciência que determina a vida, mas é a vida que determina a consciência (MARX e ENGELS, 2007, p. 93-94).

Há aqui uma diferença significativa entre a *filosofia especulativa* e a *filosofia* que fundamenta a *concepção materialista e dialética da história*: a consciência é produção de “indivíduos práticos, atuantes”:

No primeiro modo de considerar as coisas, parte-se da consciência como do indivíduo vivo; no segundo, que corresponde à vida real, parte-se dos próprios indivíduos reais, vivos, e se considera a consciência apenas como *sua* consciência – a consciência desses indivíduos práticos, atuantes (MARX e ENGELS, 2007, p. 93-94).

O pressuposto do modo como a Concepção Materialista e Dialética da História considera as coisas “são os homens, não em quaisquer isolamento ou fixação fantástica, mas em seu processo de desenvolvimento real, empiricamente observável sob determinadas condições”. Sob esta perspectiva que considera o “processo ativo de vida”, a “história deixa de ser uma coleção de fatos mortos, como para os empiristas ainda abstratos, ou uma ação imaginária de sujeitos imaginários, como para os idealistas”. E é exatamente ali “onde termina a especulação, na vida real” que “começa também, portanto, a ciência real, positiva, a exposição da atividade prática, do processo prático de desenvolvimento dos homens” (MARX e ENGELS, 2007, p. 93-95).

É neste instante que, no debate com os ideólogos alemães, Marx e Engels explicam como vão se relacionar criticamente com o *idealismo alemão*, neste último movimento de acerto de contas com sua consciência anterior, nesta síntese crítica das ideologias que predominam na Alemanha:

As fraseologias sobre a consciência acabam e o saber real tem que tomar o seu lugar. A filosofia autônoma perde, com a exposição da realidade, seu meio de existência. Em seu lugar pode aparecer, no máximo, um compêndio dos resultados mais gerais, que se deixam abstrair da observação do desenvolvimento histórico dos homens. Se separadas da história real, essas abstrações não têm nenhum valor. Elas podem servir apenas para facilitar a ordenação do

material histórico, para indicar a sucessão de seus estratos singulares. Mas de forma alguma oferecem, como a filosofia o faz, uma receita ou um esquema com base no qual as épocas históricas possam ser classificadas. A dificuldade começa, ao contrário, somente quando se passa à consideração e à ordenação do material, seja de uma época passada ou do presente, quando se passa à exposição real. A eliminação dessas dificuldades é condicionada por pressupostos que não podem ser expostos aqui, mas que resultam apenas do estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época. Destacaremos, aqui, algumas dessas abstrações, a fim de contrapor-las à ideologia, ilustrando-as com alguns exemplos históricos (MARX e ENGELS, 2007, p. 93-94).

Tomando como ponto de partida “o estudo do processo de vida real e da ação dos indivíduos de cada época”, outra ordem de dificuldades assume centralidade: após análise das “transformações operadas no modo de produção e de troca” (a verdadeira realidade), é a forma da “exposição real”, é a “consideração e à ordenação do material, seja de uma época passada ou do presente” que desafia aos pesquisador. Na esteira de Hegel, Marx dirá em 1857 “[...] o concreto é concreto por ser a síntese de múltiplas determinações” – para o pensamento “um processo de síntese, um resultado, e não um ponto de partida” (MARX, 1977, p. 218-219). Mas o concreto (esta realidade para além da empiria, síntese de múltiplas determinações que vão além do perceptível pelos sentidos), é o “verdadeiro ponto de partida”. Sendo o ponto de partida, é só o concreto que possibilita explicar, pela *observação imediata*, as representações. Da mesma forma, o concreto espiritual, a representação, não nos possibilita apropriar o concreto. Pelo contrário, é a investigação da gênese do processo de produção do concreto, o apanhar de suas múltiplas determinações, que possibilita reproduzir no pensamento aquilo que Marx vai chamar de “concreto espiritual”. A crítica da religião não pode alcançar um estágio de concreto pensado enquanto não realizar a crítica do “vale de lágrimas”; a crítica das condições objetivas nas quais os homens produzem e reproduzem a vida, na forma da análise cuidadosa do estágio de desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção que possibilitam a formação da consciência (incluindo a religiosa) de cada época.

Uma teoria sobre a história na perspectiva da totalidade:

Aqui, um breve excuro que almeja recuperar de conjunto o projeto de crítica da “autêntica realidade” na forma de uma crítica da “família terrena” anunciado por Marx na *Introdução à crítica da filosofia do direito de Hegel*, em 1843, pincelada no Manifesto do *Partido Comunista de 1848* (MARX e ENGELS, 1982, p. 120-122). Trata-se da história de *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*, parte efetiva da crítica da família terrena assinada e publicada por Engels em 1884, mas desenvolvida a partir de notas de Marx acerca das investigações de Lewis H. Morgan (1818-1881) publicadas com o título *A sociedade primitiva*⁷, publicado em 1877. Algumas notas feitas pelo próprio Engels e por Paul Lafargue, além de passagens dos textos de Marx, sustentam esta posição.

Por exemplo, em 1890, Paul Lafargue (1841-1911) escreve *Reminiscências de Marx*. Neste precioso texto, Lafargue relata a relação que manteve com Marx e suas impressões sobre ele, destacando lamentar ter perdido as notas que tomou em uma noite “em que Marx, com a abundância de provas e considerações tão típicas dele, explanou sua brilhante teoria da evolução da sociedade humana” (LAFARGUE, 1975, p. 196). Em 1884, no *Prefácio à primeira edição de Origem...*, Engels dirá:

As páginas seguintes vêm a ser, de certo modo, a execução de um testamento. Marx dispunha-se a expor, pessoalmente, os resultados das investigações de Morgan em relação com as conclusões da sua (até certo ponto posso dizer nossa) análise materialista da história, para esclarecer assim, e somente assim todo o seu alcance. Na América, Morgan descobriu de novo, e à sua maneira, a concepção materialista da história – formulada por Marx, quarenta anos antes – e, baseado nela, chegou, contrapondo barbárie e civilização, aos mesmos resultados essenciais de Marx. Devo assinalar que os mestres da ciência “pré-histórica” na Inglaterra tiveram, quanto ao *Ancient Society* de Morgan, a mesma atitude que já tinham assumido, em face de *O capital* de Marx, os economistas oficiais da Alemanha, que andaram durante muito tempo a plagiá-lo, com zelo igual a ao empenho de manter silêncio sobre ele. Meu trabalho só debilmente pode substituir aquele que o meu falecido amigo não chegou a escrever. Disponho, entretanto, não só dos excertos detalhados que Marx retirou à obra de Morgan, como também de suas anotações críticas, que reproduzo aqui sempre que cabíveis (ENGELS, 1995, p. 1-2).

Segue-se, então, em síntese exposta por Engels, a “Concepção materialista da história” na qual articula-se a teoria que rege a escrita de *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*:

De acordo com a concepção materialista, o fator decisivo na história é, em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata. Mas essa produção e essa reprodução são de dois tipos: de um lado, a produção de meios de existência, de produtos, alimentos, habitação e instrumentos necessários [para produzir]⁸ tudo isso; de outro lado, a produção do homem mesmo, a continuação da espécie. A ordem social em que vivem os homens de determinada época ou determinado país está condicionada por essas duas espécies de produção: pelo grau de desenvolvimento do trabalho, de um lado, e da família, de outro. Quanto menos desenvolvido é o trabalho, mais restrita é a quantidade de seus produtos e, por consequência, a riqueza da sociedade; com tanto maior força se manifesta a influência dominante dos laços de parentesco sobre o regime social. Contudo, no marco dessa estrutura da sociedade baseada nos laços de parentesco, a produtividade do trabalho aumenta sem cessar, e, com ela, desenvolvem-se a propriedade privada e as trocas, as diferenças de riqueza, a possibilidade de empregar força de trabalho alheia, e com isso a base dos antagonismos de classe: os novos elementos sociais, que, no transcurso de gerações, procuram adaptar a velha estrutura da sociedade às novas condições, até que, por fim, a incompatibilidade entre estas e aquela leva a uma revolução completa. A sociedade antiga, baseada nas uniões gentílicas, vai pelos ares, em consequência do choque de classes sociais recém-formadas; dá lugar a uma nova sociedade organizada em Estado, cujas unidades inferiores já não são gentílicas e sim unidades territoriais – uma sociedade em que o regime familiar está completamente submetido às relações de propriedade e na qual têm livre curso as contradições de classe e a luta de classes, que constituem o conteúdo de toda a história escrita, até nossos dias (ENGELS, 1995, p. 2-3).

No *Prefácio à quarta edição de 1891*, Engels realiza o levantamento e o balanço críticos dos estudos sobre “as formas primitivas da família” e o “desenvolvimento da história da família” (ENGELS, 1995, p. 5). Neste balanço, uma crítica rigorosa ao uso dos “*Cinco Livros de Moisés*” como referência para o estudo deste tema se torna evidente:

Até o início da década de sessenta, não se poderia sequer pensar em uma história da família. As ciências históricas ainda se achavam, nesse domínio, sob a influência dos Cinco Livros de Moisés. A forma patriarcal da família, pintada nesses cinco livros com maior riqueza de minúcias do que em qualquer outro lugar, não somente era admitida, sem reservas, como a mais antiga, como também se identificava – descontando a poligamia – como a família burguesa de hoje, de modo que era como se a família não tivesse tido evolução alguma através da história. No máximo, admitia-se que nos tempos primitivos pudesse ter havido um período de promiscuidade sexual. É certo que, além da monogamia, conheciam-se a poligamia no Oriente e a poliandria na Índia e no Tibete; mas estas três formas não podiam ser dispostas, historicamente, em ordem sucessiva; figuravam juntas, umas ao lado das outras, sem nenhuma conexão. Também é verdade que, em alguns povos do mundo antigo e algumas tribos selvagens ainda existentes, a descendência é contada por linha materna e não paterna, sendo aquela a única válida, e que, em muitos povos contemporâneos, é proibido o casamento dentro de determinados grupos maiores – naquela época ainda não estudados de perto -, ocorrendo este fenômeno em todas as partes do mundo; estes fatos, certamente, eram conhecidos, e a cada dia a eles se acrescentavam novos exemplos. Mas ninguém sabia como abordá-los e, inclusive, na obra de E. B. Taylor (1865) apareciam como “costumes exóticos”, ao lado da proibição, vigente em algumas tribos selvagens, em tocar na lenha que ardesse com qualquer instrumento de ferro, e outras futilidades religiosas semelhantes (ENGELS, 1995, p. 6-7).

Neste importantíssimo escrito de Engels, a crítica da religião assume a forma do “procurar ver

bem”⁹. Trata-se de reconhecer que a forma da família transformou-se conforme as condições de manutenção da existência em diferentes estágios da civilização. Neste processo, as formas das representações da consciência acerca da existência também transformaram-se conforme a conveniência das relações entre os grupamentos. É nesta perspectiva que os “Cinco Livros de Moisés” são criticados quando tomados como tábua fixada da verdade sobre a forma da família na história e os escritos sobre a história da família até então produzidos – em 1861, *Direito Materno*, de Bachofen; em 1886, *O matrimônio primitivo*, de Mac Lennan; em 1871, *Sistema de consanguinidade e afinidade da família humana*, de Morgan - são recuperados e criticados (ENGELS, 1995, p. 5-19).

Nesta mesma perspectiva – no processo de revisão da produção do conhecimento sobre a história da família – encontra-se o elogio e a crítica de Engels a Bachofen, que encontra a forma da família primitiva nas representações da consciência mas toma as representações da consciência como origem das condições objetivas em que movem-se as famílias reais:

O estudo da história da família começa, de fato, em 1861, com o *Direito Materno* de Bachofen. Nesse livro, o autor formula as seguintes teses: 1 – primitivamente os seres humanos viveram em promiscuidade sexual (impropriamente chamada de *beterismo* por Bachofen); 2 – estas relações excluíam toda possibilidade de estabelecer, com certeza, a paternidade, pelo que a filiação apenas podia ser contada por linha feminina, segundo o direito materno, e isso se deu em todos os povos antigos; 3 – em consequência desse fato, as mulheres, como mãe, como únicos progenitores conhecidos da nova geração, gozavam de grande apreço e respeito, chegando, de acordo com Bachofen, ao domínio feminino absoluto (ginecocracia); 4 – a passagem para a monogamia, em que a mulher pertence a um só homem, incidia na transgressão de uma lei religiosa muito antiga (isto é, do direito imemorial que os outros homens tinham sobre aquela mulher), transgressão que devia ser castigada, ou cuja tolerância se compensava com a posse da mulher por outros, durante determinado período.

Bachofen encontrou a prova dessas teses em numerosos trechos da literatura clássica antiga, por ele reunidos com zelo singular. A passagem do “heterismo” à monogamia e do direito materno ao paterno, segundo Bachofen, processa-se – particularmente entre os gregos – em consequência do desenvolvimento das concepções religiosas, da introdução de novas divindades, representativas de ideias novas, no grupo dos deuses tradicionais, que eram a encarnação de velhas idéias; pouco a pouco os velhos deuses vão sendo relegados ao segundo plano pelos novos. Dessa maneira, pois, para Bachofen, não foi o desenvolvimento das condições reais de existência dos homens, mas o reflexo religioso dessas condições no cérebro deles, o que determinou as transformações históricas na situação social recíproca do homem e da mulher. Dentro de seu ponto-de-vista, Bachofen interpreta a *Oréstia* de Ésquilo como um quadro dramático da luta entre o direito materno agonizante e o direito paterno, que nasceu e conseguiu a vitória sobre o primeiro, na época das epopeias. Levada por sua paixão por Egisto, seu amante, Clitemnestra mata seu marido Agamenon, quando este regressava da Guerra de Tróia; mas Orestes, filho dela e de Agamenon, vinga o pai, matando a mãe. Isso faz com que ele se veja perseguido pelas Erínias, seres demoníacos que protegem o direito materno, de acordo com o qual o matricídio é o mais grave e imperdoável de todos os crimes. Apolo, no entanto, que, por intermédio de seu Oráculo, havia incitado Orestes a matar sua mãe, e Palas Atena, que intervém como juiz (ambas as divindades que representam aqui o novo direito paterno), protegem Orestes. Atena ouve ambas as partes. Todo o litúgio está resumido na discussão de Orestes com as Erínias. Orestes diz que Clitemnestra cometeu um duplo crime ao matar quem *era* seu marido e pai de *seu* filho. Por que as Erínias o perseguiram, por que o visavam, em especial, se ela, a morta, tinha sido muito mais culpada? A resposta é surpreendente:

“Ela não estava *unida por vínculos de sangue* ao homem que assassinou”

O assassinato de uma pessoa com a qual não houvesse vinculação de sangue, mesmo que fosse o marido da assassina, era falta que podia ser expiada – e não concernia, absolutamente, às Erínias. A missão delas era a de punir o homicídio entre consanguíneos, e o pior e mais imperdoável dos crimes segundo o direito materno: o matricídio. Nesse ponto, contudo, intervém Apolo, defensor de Orestes, e em seguida Atena submete o caso ao Aerópago – o Tribunal do Júri ateniense; há o mesmo número de votos pela condenação e pela absolvição. Então, Atena, como presidente do Tribunal, vota em favor de Orestes e o absolve. O direito materno vence o paterno. Os “deuses da nova geração”, como os chamam as próprias Erínias, são mais poderosos que elas, e só lhes resta resignarem-se ao serviço do novo estado de coisas (ENGELS, 1995, p. 7-9).

Os “méritos de pioneiro” de Bachofen estão no uso da literatura grega como referência para compreender as formas passadas das relações entre homens e mulheres.

[...] [Bachofen] foi o primeiro a substituir as frases sobre um desconhecido e primitivo estágio de promiscuidade sexual pela demonstração de que, na literatura clássica grega, há muito vestígios de que entre os gregos e os povos asiáticos existiu realmente, antes da monogamia, um estado social em que não somente o homem mantinha relações sexuais com várias mulheres, mas também a mulher mantinha relações sexuais com diversos homens, sem que com isso violassem a moral estabelecida (ENGELS, 1995, p. 9).

Após descrever cuidadosamente a interpretação de Bachofen, Engels arremata:

Essa nova e inteiramente correta interpretação de *Oréstia* é uma das melhores e mais belas passagens do livro, mas, ao mesmo tempo, é a prova de que Bachofen acredita, como outrora Ésquilo, nas Erínias, em Apolo e Palas Atena, isto é, crê que foram estas divindades que realizaram, na época heroica da Grécia, o milagre de derrubar o direito materno e substituí-lo pelo direito paterno. É evidente que tal concepção, que considera a religião como a alavanca decisiva na história do mundo, conduz, afinal de contas, ao mais puro misticismo (ENGELS, 1995, p. 7-9).

O principal limite de Bachofen é, pois, exposto por Engels:

Dessa maneira, pois, para Bachofen, não foi o desenvolvimento das condições reais de existência dos homens, mas o reflexo religioso dessas condições no cérebro deles, o que determinou as transformações históricas na situação social recíproca do homem e da mulher.

Sob as mais variadas formas, a religião aparece sim como uma das construções ideológicas a que os que visam a ultrapassagem da ordem do capital devem estar atentos!!! Mas não compõe o projeto de Marx e Engels a subordinação da investigação da verdade à religião enquanto visão de mundo, representação alienada daquilo que efetivamente o mundo é. Fundamentalmente, qualquer esforço na direção de subordinação da verdade científica à religião rompe com o processo percorrido pelos autores, de crítica da dialética idealista própria do hegelianismo e produção de uma nova dialética fundada em supostos materialistas. É isto que está na base da 2ª Tese sobre Feuerbach:

2

A questão de saber se ao pensamento humano pertence uma verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão prática. É na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno do seu pensamento.

E a *prática*, com assinala Barata-Moura em suas investigações, não reduzida ao empírico imediato aos sentidos, mas referida aos homens reais no processo de transformação material das realidades, pelo trabalho, pela política e pelo experimento (BARATA-MOURA, 1994, p 87-104).

Ideias dominantes como expressão da lógica de ideias da classe dominante:

Para Althusser, a religião, o sistema das diferentes igrejas, aparece como um dos *Aparelhos ideológicos do Estado*, conceituados como “um certo número de realidades que apresentam-se ao observador imediato sob a forma de instituições distintas e especializadas”. O que distingue “os AIE do Aparelho repressivo do Estado, é que o último “funciona através da violência”, ao passo que os Aparelhos Ideológicos do Estado “funcionam através da ideologia”, ou seja, “a Escola, as Igrejas “moldam” por métodos próprios de sanções, exclusões, seleção etc... não apenas seus funcionários mas também suas ovelhas”. A “unidade do corpo aparentemente disperso dos AIE” está em que “se os AIE “funcionam” predominantemente através da ideologia, o que unifica a sua diversidade é este funcionamento mesmo, na

medida em que a ideologia, na qual funcionam, está de fato sempre unificada, apesar de sua diversidade e contradições, sob a ideologia dominante, que é a ideologia da “classe dominante”. A classe dominante, detendo o poder de Estado, dispõe dos aparelhos repressivos de Estado e exerce sua hegemonia sobre os aparelhos ideológicos de Estado (ALTHUSSER, 1985, p. 68-71).

Marx e Engels, em *A ideologia alemã*, ponto de partida de Althusser, vão explicar estes nexos em linhas gerais a serem consideradas nas diferentes formações sociais, quando temos em mente compreender a produção de ideias – e a religião é parte da produção de ideias – como expressão dos interesses dos grupos dominantes:

As ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força *material* dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força *espiritual* dominante. A classe que tem à sua disposição os meios de produção material dispõe também dos meios da produção espiritual, de modo que a ela estão submetidos aproximadamente ao mesmo tempo os pensamentos daqueles aos quais faltam os meios da produção espiritual. As ideias dominantes não são nada mais que a expressão ideal das relações materiais dominantes, são as relações materiais dominantes apreendidas como ideias; portanto, são a expressão das relações que fazem de uma classe a classe dominante, são as ideias de sua dominação. Os indivíduos que compõem a classe dominante possuem, entre outras coisas, também consciência e, por isso, pensam; na medida em que dominam como classe e determinam todo o âmbito de uma época histórica, é evidente que eles dominam também como pensadores, como produtores de ideias, que regulam a produção e a distribuição das ideias de seu tempo; e, por conseguinte, que suas ideias são as ideias dominantes da época (MARX e ENGELS, 2007, p. 47).

As ideias em circulação num determinado tempo histórico, ainda que portem resquícios de lógicas de ideias passadas, expressam as posições hegemônicas na luta de classe de um tempo histórico determinado. Isto por que, pela divisão social do trabalho, também na classe dominante, opera-se uma cisão entre os “membros ativos” da sociedade (os que diretamente realizam a produção da vida) e os “pensadores”, “ideólogos ativos”, “criadores de conceitos”:

A divisão do trabalho (...) como uma das principais forças da história que se deu até aqui, se expressa também na classe dominante como divisão entre trabalho espiritual e trabalho material, de maneira que, no interior dessa classe, uma parte aparece como os pensadores dessa classe, como seus ideólogos ativos, criadores de conceitos, que fazem da atividade de formação da ilusão dessa classe sobre si mesma o seu meio principal de subsistência, enquanto os outros se comportam diante dessas ideias e ilusões de forma mais passiva e receptiva, pois são, na realidade, os membros ativos dessa classe e têm menos tempo para formar ilusões e ideias sobre si próprios. No interior dessa classe, essa cisão pode evoluir para uma certa oposição e hostilidade entre as duas partes, a qual, no entanto, desaparece por si mesma a cada colisão prática em que a própria classe se vê ameaçada, momento no qual se desfaz também a aparência de que as ideias dominantes não seriam as ideias da classe dominante e que elas teriam uma força distinta da força dessa classe. A existência de ideias revolucionárias numa determinada época pressupõe desde já a existência de uma classe revolucionária, sobre cujos pressupostos já foi dito anteriormente o necessário (MARX e ENGELS, 2007, p. 47-48).

A partir da crítica da ideologia alemã hegeliana, jovem hegeliana e ao próprio materialismo contemplativo de Feuerbach, Marx e Engels expõem a lógica para a análise da ideologia alemã:

Ora, se na concepção do curso da história separarmos as ideias da classe dominante da própria classe dominante e as tornarmos autônomas, se permanecermos no plano da afirmação de que numa época dominaram estas ou aquelas ideias, sem nos preocuparmos com as condições de produção nem com os produtos dessas ideias, se, portanto, desconsiderarmos os indivíduos e as condições mundiais que constituem o fundamento dessas ideias, então poderemos dizer, por exemplo, que durante o tempo em que a aristocracia dominou dominaram os conceitos de honra, fidelidade etc., enquanto que durante o domínio da burguesia dominaram os conceitos de liberdade, igualdade etc. A própria classe dominante geralmente imagina isso. Essa concepção da história, comum a todos os historiadores principalmente desde o século XVIII, deparar-se-á necessariamente com o fenômeno de que as ideias que dominam são cada vez mais abstratas¹⁰, isto é, ideias que assumem cada vez mais a forma de universalidade (MARX e ENGELS, 2007, p. 48).

A luta por ultrapassar a dominação de uma determinada classe, demanda também a produção de uma lógica de ideias que, na batalha pelas consciências, suplante as ideias dominantes disseminadas pela classe dominante.

Realmente, toda nova classe que toma o lugar de outra que dominava anteriormente é obrigada, para atingir seus fins, a apresentar seu interesse como o interesse comum de todos os membros da sociedade, quer dizer, expresso de forma ideal: é obrigada a dar às suas ideias a forma da universalidade, a apresenta-las como as únicas racionais, universalmente válidas. A classe revolucionária, por já se defrontar desde o início com uma *classe*, surge não como classe, mas sim como representante de toda sociedade; ela aparece como a massa inteira da sociedade diante da única classe dominante. Ela pode fazer isso porque no início seu interesse ainda coincide com o interesse coletivo de todas as classes não dominantes e porque, sob a pressão das condições até então existentes, seu interesse ainda não pôde se desenvolver como interesse particular de uma classe particular. Por isso, sua vitória serve, também, a muitos indivíduos de outras classes que não alcançaram a dominação, mas somente na medida em que essa vitória coloque agora esses indivíduos na condição de se elevar à classe dominante. [...]

Toda essa aparência, como se a dominação de uma classe determinada fosse apenas a dominação de certas ideias, desaparece por si só, naturalmente, tão logo não seja mais necessário apresentar um interesse particular como geral ou “o geral” como dominante (MARX e ENGELS, 2007, p. 48-49).

O hegelianismo e o jovem hegelianismo podem finalmente ser explicados como um arcabouço ideal que separou-se das classes dominantes, aparecendo como conceitos absolutos e universais com existência autônoma acima dos homens reais:

Uma vez que as ideias dominantes são separadas dos indivíduos dominantes e, sobretudo, das relações que nascem de um dado estágio do modo de produção, e que disso resulta o fato de que na história as ideias sempre dominam, é muito fácil abstrair dessas diferentes ideias “a ideia” etc. como o dominante na história, concebendo com isso todos esses conceitos e ideias singulares como “autodeterminações” do conceito que se desenvolve na história. Assim o fez a filosofia especulativa. Ai final da *Filosofia da História*, o próprio Hegel assume que “considera somente o processo do conceito” e que expôs na história a “verdadeira teodiceia”. Podemos neste momento retornar aos produtores “do conceito”, aos teóricos, ideólogos e filósofos, e então chegamos ao resultado de que os filósofos, os pensadores como tais, sempre dominam na história – um resultado que, como vemos, também já foi proclamado por Hegel. Todo o truque que consiste em demonstrar a supremacia do espírito na história (hierarquia em Stirner) reduz-se aos três seguintes esforços.

N. 1 Deve-se separar as ideias dos dominantes – que dominam por razões empíricas, sob condições empíricas e como indivíduos materiais – desses próprio dominantes e reconhecer, com isso, a dominação das ideias ou das ilusões na história.

N. 2 Deve-se colocar uma ordem nessa dominação das ideias, demonstrar uma conexão mística entre as ideias sucessivamente dominantes, o que pode ser levado a efeito concebendo-se como “autodeterminações do conceito” (o que é possível porque essas ideias, por meio de sua base empírica, estão realmente em conexão entre si e porque, concebidas como meras ideias, se tornam autodiferenciações, diferenças estabelecidas pelo pensamento).

N. 3 A fim de eliminar a aparência mística desse “conceito que se autodetermina”, desenvolve-se numa pessoa – “a autoconsciência” – ou, para parecer perfeitamente materialista, numa série de pessoas, que representam “o conceito” na história, nos “pensadores”, nos “filósofos”, nos ideólogos, concebidos como os fabricantes da história, como “o conselho dos guardiões”, como os dominantes. Com isso, eliminam-se da história todos os elementos materialistas e se pode, então, soltar tranquilamente as rédeas de seu corcel especulativo.

Enquanto na vida comum qualquer *shopkeeper* sabe muito bem a diferença entre o que alguém faz de conta que é e aquilo que realmente é, nossa historiografia ainda não atingiu esse conhecimento trivial. Toma cada época por sua palavra, acreditando naquilo que ela diz e imagina sobre si mesma (MARX e ENGELS, 2007, p. 49-50).

O mistério de toda a especulação é finalmente desvelado: “eliminam-se da história todos os elementos materialistas e se pode, então, soltar tranquilamente as rédeas de seu corcel especulativo”.

Os dados do IBGE a que nos referimos nas primeiras linhas dessa incursão pelo pensamento de Marx e Engels sobre o tema da religião homogeinizam a população brasileira a partir de sua formação religiosa. De fato, com todo o avanço científico, a educação brasileira está fortemente marcada pela perspectiva confessional de formação. Marx e Engels contribuem para que compreendamos este processo

quando alertam que as religiões são apresentadas como verdades sobre o mundo no qual vivemos, eliminados “da história todos os elementos materialistas” que as explicam como produções ideais próprias de “relações que nascem de um dado estágio do modo de produção”. Absolutizadas como representações eternas de uma vida eterna imutável, nos fazem crer na impossibilidade de existirem em suas raízes homens ativos que as produziram (todas) como representações de um mundo determinado em um tempo determinado, a partir de necessidades determinadas. Universalizadas como verdades eternas, as religiões cumprem um papel muito objetivo, como explicita Althusser:

Mas vamos ao essencial. O que distingue os AIE do Aparelho (repressivo) do Estado, é a seguinte diferença fundamental: o Aparelho (repressivo) do Estado “funciona através da violência” ao passo que os Aparelhos Ideológicos do Estado “funcionam através da ideologia” (ALTHUSSER, 1985, p. 69).

É como ideologia que a religião é tratada por Marx e Engels. E é como aparelho ideológico de Estado que vão ser manipuladas pelos séquitos a serviço da acumulação privada. Trata-se de evitar que outra lógica de ideias que interesse as classes dominadas se estabeleça, pois, como nos explica Aníbal Ponce:

Para ser eficaz, toda educação imposta pelas classes proprietárias deve cumprir as três finalidades essenciais seguintes: 1º destruir os vestígios de qualquer tradição inimiga; 2º consolidar e ampliar a sua própria situação de classe dominante, e 3º prevenir uma possível rebelião das classes dominadas. *No plano da educação, a classe dominante opera, assim, em três frentes distintas*, e ainda que cada uma dessas frentes exija uma atenção desigual segundo as épocas, a classe dominante não as esquece nunca (PONCE, 2007, p. 36).

Mas, efetivamente, qual tradição inimiga do projeto burguês vem sendo ocultada por meios das religiões?

Diferenças entre o projeto burguês e o projeto comunista no trato com a religião

No *Manifesto do Partido Comunista* de 1848, na análise do caráter revolucionário da burguesia, afirmam:

A burguesia, onde ascendeu ao poder, destruiu todas as relações feudais, patriarcais, idílicas. Rasgou sem compunção todos os variegados laços feudais que prendiam o homem aos seus superiores naturais e não deixou outro laço entre homem e homem que não o do interesse nu, o do insensível “pagamento em dinheiro”. Afogou a sagrada reverência da exaltação devota, do fervor cavalheiresco, da melancolia sentimental do burguês filistino, na água gelada do cálculo egoísta. Resolveu a dignidade pessoal no valor de troca, e no lugar de um cem número de liberdades legítimas e estatuídas colocou a liberdade *única*, sem escrúpulos do comércio. Numa palavra, no lugar da exploração encoberta com ilusões políticas e religiosas, colocou a exploração seca, direta, despudorada, aberta.

A burguesia despiu todas as atividades até aqui veneráveis e estimadas com piedosa reverência da sua aparência sagrada. Transformou o médico, o jurista, o padre, o poeta, o homem de ciência em trabalhadores assalariados pagos por ela (MARX e ENGELS, 1982, p. 109).

Em *Do socialismo utópico ao socialismo científico* de 1880, na análise do caráter revolucionário da burguesia, e da sua posição reacionária ante o proletariado, diz-nos Engels:

Quando a Europa emergiu da Idade Média, a classe média ascendente das cidades constituía o seu elemento revolucionário. Tinha conquistado uma posição reconhecida dentro da organização feudal medieval, mas esta posição já se tornara demasiado estreita para o seu poder de expansão. O desenvolvimento da classe média, da *burguesia*, tornou-se incompatível com a manutenção do sistema feudal; o sistema feudal tinha, pois, de cair.

Mas o grande centro internacional do feudalismo era a Igreja Católica Romana. Ela unificava a Europa Ocidental feudalizada toda, apesar de todas as guerras internas, num sistema político grandioso que se opunha tanto aos gregos cismáticos como aos países maometanos. Envolvia as

instituições feudais com a aureola da consagração divina. Organizara a sua própria hierarquia segundo o modelo feudal e, por fim, ela própria era de longe o mais poderoso senhor feudal, possuindo como possuía um terço do solo do mundo católico. Antes de se poder atacar com êxito o feudalismo profano em cada país e nos seus aspectos particulares, a sua organização central sagrada tinha que ser destruída.

Além disso, paralelamente à ascensão da classe média prosseguiu o grande renascimento da ciência; voltaram a ser cultivadas a astronomia, a mecânica, a física, a anatomia, a fisiologia. E para o desenvolvimento da sua produção industrial a burguesia precisava de uma ciência que lhe asseverasse as propriedades físicas dos objetos naturais e os modos de ação das forças da Natureza. Ora até aí a ciência mais não fora do que a servidora humilde da Igreja; não lhe fora permitido ultrapassar os limites impostos pela fé, e por essa razão jamais tinha sido ciência nenhuma. A ciência revoltou-se contra a Igreja; a burguesia não podia passar sem a ciência e, por isso, teve de aderir à rebelião.

O que atrás ficou dito, apesar de tocar apenas em dois dos pontos em que a classe média ascendente foi obrigada a entrar em colisão com a religião estabelecida, será suficiente para demonstrar, em primeiro lugar, que a classe mais diretamente interessada na luta contra as pretensões da Igreja Romana era a burguesia; e, em segundo lugar, que todas as lutas contra o feudalismo, nessa altura, tinham de assumir um disfarce religioso, tinham de ser dirigidas antes de mais contra a Igreja. Mas se os primeiros a soltar o grito de guerra foram as universidades e os comerciantes das cidades, tal grito ia por certo encontrar, e encontrou, um forte eco nas massas da população rural, nos camponeses, que em toda a parte tinham de lutar pela sua própria existência contra os senhores feudais, espirituais e temporais (ENGELS, 1985, p. 115).

Engels discorre detidamente sobre as “três grandes batalhas decisivas” da burguesia na “longa luta” contra o feudalismo: a *Reforma Protestante* (ou Reforma Luterana) na Alemanha, que deu origem “a um novo credo, uma religião adaptada à monarquia absoluta” a cuja conversão levou “os camponeses do Nordeste alemão (...) de homens livre a servos” (ENGELS, 1985, p. 116); o *Calvinismo* na Inglaterra, “adequado à burguesia mais ousada do seu tempo”, com uma “doutrina da predestinação” que “era a expressão religiosa do facto de que no mundo comercial da concorrência o êxito ou o fracasso não dependerem da atividade ou da esperteza de um homem, mas de circunstâncias por ele incontroláveis”, uma Igreja com uma constituição “toda ela democrática e republicana”, ironiza Engels dizendo “sendo o reino de Deus republicano, poderiam os reinos deste mundo permanecer sujeitos a monarcas, bispos e senhores?”.

Por fim, ao expor a “Grande *Revolução Francesa*”, destaca as diferentes posições assumidas pela França e Inglaterra (ENGELS, 1985, p. 115-127):

A Grande Revolução Francesa foi a terceira insurreição da burguesia, mas a primeira que pôs completamente de parte o manto religioso e que combateu em linhas políticas indisfarçadas; foi também a primeira em que se lutou até a completa destruição de um dos combatentes, a aristocracia, e ao completo triunfo do outro, a burguesia. Em Inglaterra, a continuidade das instituições pré-revolucionárias e pós-revolucionárias, e o compromisso entre senhores de terra e capitalistas, encontraram a sua expressão na continuidade dos precedentes judiciais e na religiosa (respeitosa) preservação das formas feudais da lei. Em França, a Revolução constituiu uma rotura completa com as tradições do passado; varreu os últimos vestígios do feudalismo e criou um *Code Civil* uma adaptação magistral do antigo direito romano – essa expressão quase perfeita das relações jurídicas correspondentes ao estágio económico a que Marx chamou de produção de mercadorias – às condições capitalistas modernas;

O proletariado precisa assumir outra postura frente ao problema da religião. Isto por que a possibilidade de superação da religião decorre de uma efetiva transformação das realidades, uma vez que “ao mudarem as relações de vida dos homens, as suas relações sociais, a sua existência social, mudam também as suas representações, as suas concepções e os seus conceitos, numa palavra, a sua consciência”. Quando os homens encontram ideias que parecem revolucionar a realidade, processa-se na verdade uma situação revolucionária que mudou as ideias, “no seio da sociedade velha se formaram os elementos de

uma sociedade nova, de que a dissolução das ideias velhas acompanha a dissolução das velhas relações de vida”:

Será necessária uma inteligência profunda para compreender que ao mudarem as relações de vida dos homens, as suas relações sociais, a sua existência social, mudam também as suas representações, as suas concepções e os seus conceitos, numa palavra, a sua consciência?

Que prova a história das ideias senão que a produção espiritual se transforma com a transformação da produção material? As ideias dominantes de um tempo foram sempre as ideias da classe dominante.

Fala-se de ideias que revolucionam uma sociedade inteira; com isto exprime-se apenas o facto de que no seio da sociedade velha se formaram os elementos de uma sociedade nova, de que a dissolução das ideias velhas acompanha a dissolução das velhas relações de vida.

Quando o mundo antigo estava em declínio, as religiões antigas foram vencidas pela religião cristã. Quando as ideias cristãs sucumbiram, no século XVIII, às ideias das “Luzes”, travava a sociedade feudal a sua luta de morte com a burguesia então revolucionária. As ideias da liberdade de consciência e de religião exprimiam apenas no campo do saber ao domínio da livre concorrência.

Dir-se-á: “Com certeza que as ideias religiosas, morais, filosóficas, políticas, jurídicas, etc., se modificam no decurso do desenvolvimento histórico. Mas a religião, a moral, a filosofia, a política, o direito, mantiveram-se sempre nesta mudança.

“Além disso existem verdades eternas, como Liberdade, Justiça, etc., que são comuns a todos os estádios sociais. Mas o comunista abole as verdades eternas, abole a religião, a moral, em vez de lhes dar nova forma, contradiz portanto todos os desenvolvimentos históricos até hoje.”

A que se reduz esta acusação? A história de toda sociedade até hoje moveu-se em antagonismos de classes, os quais mas diferentes épocas tiveram formas diferentes.

Mas fosse qual fosse a forma assumida, a exploração de uma parte da sociedade pela outra é um facto comum a todos os séculos passados. Não é de admirar, por isso, que a consciência social de todos os séculos, a despeito de toda a multiplicidade e diversidade, se mova em certas formas comuns, em formas da consciência que só se dissolvem completamente com o desaparecimento total do antagonismo de classes (MARX e ENGELS, 1982, p. 123-124).

Reconhecemos que sob a perspectiva das religiões enquanto instituições que propagam leis que regem o viver (no sentido da conformação das vontades à uma suposta vontade divina em que assenta-se o poder) há implicações políticas profundas que remetem à sustentação das classes dominantes. A perspectiva crítica formulada pela dialética materialista traz ao centro as condições objetivas que produzem a religião como uma consciência falsa sobre as leis que regem o mundo, propondo a mudança do mundo que gera ilusões sobre a existência, mudanças às quais subordina-se a superação da religião como falsa consciência. Este movimento, entretanto, não autoriza que atribuamos a Marx e Engels uma perspectiva negligente no combate à falsa consciência que se expressa nas religiões (que possibilita, inclusive, poder político a diversas igrejas).

Nesta perspectiva, há ainda algumas questões a explorar: (1) como Marx trata a relação Estado x religião, tomando-se *A questão judaica*, escrita em 1844?; (2) como resolveram o problema da religião como projeto ideológico de controle das classes, quando trataram da orientação política da direção da luta de classes? (3) Quais reflexões acumularam acerca da relação que o Estado controlado pelo proletariado deveria manter em relação à religião?

Ateísmo, liberdade de culto, Estado Laico e Escola Laica

Vemos, portanto, que a religião, uma vez formada, contém sempre uma matéria tradicional, assim como que, em todos os domínios ideológicos, a tradição é uma grande força conservadora. Mas, as transformações que se processam nessa matéria resultam das relações das classes, portanto, das relações económicas dos homens que efetuam essas transformações. E, para aqui, isto é suficiente (ENGELS, 1985, p. 419).

A fim de possibilitar que os próprios leitores tirem suas conclusões, temos mostrado em longas citações, com as fontes cuidadosamente registradas, o processo da crítica empreendida por Marx e Engels nos anos 40 do século XIX que levou a saltos na demarcação da religião como produção humana, expressão ideal estranhada de uma realidade material a ser superada. Pontuando os nexos entre crítica da religião e crítica da ontologia idealista, assim como o processo de produção de uma nova concepção assentada em uma ontologia materialista e em uma gnosiologia dialética, esperamos ter apresentado argumentos suficiente para o entendimento de que Marx e Engels não foram indiferentes ao problema da religião. Pelo contrário, realizaram com radicalidade a crítica da religião, localizando a necessidade prática que a produz como visão de mundo invertida, e defendendo que o “rumo da história universal” é tarefa dos homens realmente existentes e ativos (ENGELS, s/d, p. 177).

Neste debate rigoroso com vistas à “desmistificação de ideias equivocadas sobre a realidade” (SADER, 2007, p. 13), os autores foram além dos jovens hegelianos, negando qualquer expectativa de que a crítica da religião levasse à ultrapassagem dos problemas terrenos que geraram a religião como consciência invertida, produzindo uma teoria explicativa assentada em supostos materialistas – na forma da crítica da economia política – acerca das “condições que permitem que essas ideias existam e tenham tanta preponderância” (SADER, 2007, p. 13).

Ultrapassada a crítica da religião, como Marx e Engels passam a se pronunciar, na esfera das demandas da luta de classes, sobre *ateísmo, liberdade de culto, Estado laico e Escola laica?*

No estudo crítico do pensamento de Feuerbach, acerca da alienação, em 1844, Marx reflete cuidadosamente acerca do problema da fé na criação. Está em questão materializar a noção de que são os próprios homens que se produzem e reproduzem (pelo trabalho como atividade vital) como um ato genérico (comum a todo o gênero humano). Esta conclusão assentada na produção da vida, o leva a afirmar que “esse espírito desencarnado” a quem atribuem a geração da sua existência “só tem espírito em sua própria imaginação”. Realiza deste modo uma crítica necessária para obter de volta “o ser humano individual e verdadeiro” (MARX e ENGELS, 2003, p. 15), sujeito autoconsciente, necessário à história por fazer.

Com esta expectativa, pensa:

5) Um *ser* só se tem por autônomo desde que se erga sobre os seus próprios pés e ele só se ergue nos seus próprios pés desde que a si mesmo deve a sua *existência*. Um homem que viva da graça de outro considera-se como um ser dependente. Mas eu vivo completamente da graça de um outro se não lhe dever somente o sustento da minha vida, mas também se além disso ele ainda tiver *criado* a minha *vida*; se ele for a *fonte* da minha vida, e a minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si se ela não for a minha criação própria. Por isso, a criação é uma representação muito difícil de desalojar da consciência do povo. O ser por si próprio da Natureza e do homem é-lhe *inconcebível*, porque contradiz todos os fatos *palpáveis* da vida prática.

A criação da *Terra* recebeu um golpe violento com a *geognosia*, i. é, com a ciência que expôs a formação da Terra, o devir da Terra como um processo, como autogeração. A *generatio aequivoca* é a única refutação prática da teoria da criação.

Ora é decerto fácil dizer ao indivíduo isolado o que já Aristóteles diz: foste gerado pelo teu pai e a tua mãe, portanto em ti a cópula de dois seres humanos, portanto um ato genérico do homem, produziu o homem. Portanto vê que, mesmo fisicamente, o homem deve a sua existência ao homem. Assim, tens de manter diante dos olhos não apenas *um* lado, o progresso *infinito*, segundo o qual continuas a perguntar: quem gerou o meu pai, o seu avô, etc. Tens também de reter o *movimento circular* que é sensivelmente intuível naquele progresso, segundo o qual o homem se repete a si próprio na geração, portanto o *homem* permanece sempre sujeito (MARX, 1993, p. 102).

Os homens são, sob diferentes aspectos, sujeitos de sua própria produção. Tanto na medida em que geram a próxima geração pela procriação, quanto na medida em que realizam a atividade vital que garante a reprodução dos meios de vida (MARX, 1989). Mas esta condição do gênero resta oculta em um processo que envolve o desenvolvimento da produção de existência próprio do capitalismo, que nos vai afastando dos processos diretos de produção, e de certa forma a vida vai adquirindo “um tal fundamento fora de si” que já não é possível apreendê-la como “minha criação própria” (MARX, 1993, p. 102).

Desalojar da consciência do povo a representação da criação é tarefa muito difícil!! Compreendida a impossibilidade de ultrapassagem de uma consciência invertida sobre a ontologia do homem e das realidades vividas fora da luta contra a realidade objetiva, é na atividade prática *luta* pela ultrapassagem das condições que geram a opressão de classe que encontra-se o foco – é na superação da alienação econômica que deve concentrar-se o esforço da organização do proletariado. Do ponto de vista da organização da classe trabalhadora para a luta política, mais importante que o combate à consciência religiosa é a crítica da alienação econômica. É este o movimento que vai possibilitar o eliminar da religião como falsa consciência.

Nos *Manuscritos de 1844*, quando Marx posiciona-se acerca do **ateísmo** como uma fase inferior e anterior ao comunismo, vemos este movimento:

A propriedade privada *material*, imediatamente *sensível*, é a expressão material sensível da vida *humana alienada*. O seu movimento – a produção e o consumo – é a revelação *sensível* do movimento de toda a produção até aqui, i. é, realização ou realidade do homem. Religião, família, Estado, direito, moral, ciência, arte, etc., são apenas modos *particulares* da produção e caem sob a sua *lei universal*. A supressão positiva da *propriedade privada* como apropriação da vida *humana* é, por isso, a supressão positiva de toda alienação, portanto o regresso do homem, a partir da religião, família, Estado, etc., à sua existência *humana*, i. e., *social*. A alienação religiosa como tal processa-se apenas no domínio da consciência, do interior humano, mas a alienação econômica é a vida real – por isso a sua supressão abrange ambos os lados. Compreende-se que o movimento entre os diversos povos tome o seu *primeiro* começo consoante a verdadeira vida *reconhecida* do povo se processa mais na consciência ou no mundo exterior, é mais a vida ideal ou a real. O comunismo começa logo (*Owen*) com o ateísmo, o *ateísmo* primeiro está ainda muito longe de ser *comunismo*, assim como aquele ateísmo é antes ainda uma abstração. A filantropia do ateísmo é, por isso, primeiro apenas uma filantropia abstracta, *filosófica*, a do comunismo é logo *real* e tendida imediatamente à *ação eficaz* (MARX, 1993, p. 93).

No pensar dos desafios para a organização da classe trabalhadora, em 1871, Marx e Engels posicionam-se, em “Circular privada do conselho geral da associação internacional dos trabalhadores” ao “Comitê central da aliança internacional da democracia socialista:

A 10 de Agosto, a Aliança, pouco desejosa de ver as suas atuações perscrutadas por uma Conferência, declarava que estava dissolvida a partir de 6 do mesmo mês. Mas, a 15 de setembro, reaparece e pede a sua admissão ao Conselho sob o nome de *Secção dos Ateus Socialistas*. Segundo a resolução administrativa n.º V do Congresso de Basileia, o Conselho não teria podido admiti-la sem ter consultado o Comitê federal de Genebra que estava cansado de dois anos de luta com as secções sectárias. Aliás, o Conselho havia já declarado às sociedades operárias cristãs inglesas (*Young Men's Christian Association*) que a Internacional não reconhece secções teológicas (ENGELS, 1983, p. 281).

Em outro documento, “Programa dos Refugiados Blanquistas da Comuna”, escrito em junho de 1874, Engels (1983, p. 411-418) avalia a situação das forças políticas que fizeram a Comuna de Paris (1871), que, derrotadas e espalhadas pela Europa e América, movimentam-se em conflitos e divisões, refundições e reorganizações contínuas produzindo avaliações das responsabilidades com relação à derrota da Comuna. Nesta conjuntura, os blanquistas dão “a conhecer o seu programa a todo o mundo”

(ENGELS, 1983, p. 412), e Engels, ponderando sobre a necessidade do proletariado de Paris “depois da guerra esgotante, depois da redução à fome de Paris e, nomeadamente, depois da terrível sangria das jornadas de Maio de 1871”, necessitarem “de bastante tempo de descanso para acumular de novo forças, e que toda a tentativa prematura de uma sublevação só pode ter por consequência uma nova derrota, talvez ainda mais terrível” (ENGELS, 1983, p. 414), critica aos blanquistas: “os nossos blanquistas são de outra opinião”; vêm “na desagregação da maioria monárquica em Versalles”, uma “desforra da Comuna”, avaliando que o povo, “embora pareça afundar-se na sua miséria e estar condenado à morte, retoma com uma força nova a sua marcha avante revolucionária” (ENGELS, 1983, p. 414). Os blanquistas apresentam um programa nesta esperança de “uma pronta “desforra da Comuna””, declarando-se “1. Ateus, 2. comunistas, 3. revolucionárias” (ENGELS, 1983, p. 414).

Aqui, detenha-mo-nos exclusivamente no ponto 1. e encontremos com precisão a posição que Marx e Engels vêm desenvolvendo acerca do ateísmo:

Os nossos blanquistas têm em comum com os bakuninistas o quererem representar a orientação de mais longo alcance, a orientação mais extrema. É por isso também, diga-se de passagem, que, embora opondo-se-lhes quanto aos objetivos, os acompanham, contudo, frequentemente, nos meios. Trata-se, portanto, em referência ao ateísmo, de se ser mais radical do que todos os outros. Ser ateu hoje em dia, felizmente, já não é obra. Assim, o ateísmo está mais ou menos subentendido nos partidos operários europeus, embora em certos países ele ainda possa, frequentemente, ser como o daquele bakuninista espanhol que acerca disso declarou: que acreditar em deus era contra todo o socialismo, mas na virgem Maria era uma coisa totalmente diferente, na qual, naturalmente, qualquer socialista da ordem tinha de acreditar. Dos operários sociais-democratas alemães pode mesmo dizer-se que, entre eles, o ateísmo já fez a sua época; esta palavra puramente negativa já não tem para eles qualquer aplicação, uma vez que eles já não estão mais numa oposição teórica à fé em deus, mas numa oposição prática: eles **desembaraçaram-se simplesmente de deus, pensam e vivem no mundo real e são, portanto, materialistas.** Isto também é bem o caso em França. Mas, se não for, não haveria nada de mais simples do que velar por que a magnífica literatura materialista francesa do século passado seja propagada em massa entre os operários, essa literatura em que o espírito francês, segundo a forma e o conteúdo, até hoje realizou o seu máximo e que – considerando o estado da ciência de então –, pelo conteúdo, ainda hoje está infinitamente alto e, pela forma, não voltou a ser alcançada. Mas isto não pode convir aos nossos blanquistas. Para demonstrar que eles são os mais radicais de todos, tal como em 1793, deus é abolido por decreto.

“Que a Comuna liberte para sempre a humanidade desse espectro da miséria passada” (deus), “dessa causa” (o deus não existente [seria] uma causa!) “da sua miséria presente. – Na Comuna não há lugar nenhum para os padres; toda a manifestação religiosa, toda a organização religiosa tem de ser proibida”.

E esta exigência de transformar as pessoas em ateus *par ordre du mufti*¹¹ é assinada por dois membros da Comuna que, contudo, verdadeiramente tiveram oportunidade suficiente para experimentar que, em primeiro lugar, se pode decretar imensa coisa no papel sem que, por esse facto, isso tenha de ser realizado e, em segundo lugar, que perseguições são o melhor meio para promover convicções indesejáveis! Isto [porém] é certo: o único serviço que, hoje em dia, ainda se pode fazer a deus é o de declarar o ateísmo um artigo de fé compulsório e ultrapassar as leis sobre a Igreja da *Kulturkampf* de Bismarck por uma proibição da religião em geral (ENGELS, 1983, p. 414-415).

Observe-se que nas três passagens, o próprio ateísmo é apontado como uma abstração, uma “palavra puramente negativa” daqueles que ainda estão “numa oposição teórica à fé em deus”. A posição positiva considerada válida para Marx e Engels é a “oposição prática”, segundo a qual os operários “desembaraçaram-se simplesmente de deus”, pensando e vivendo “no mundo real” e sendo, “portanto, materialistas” (ENGELS, 1983, p. 414-415). Estes homens superaram a alienação e suas vidas não têm “um tal fundamento fora de si” por que sabem que a sua vida é sua “criação própria” (MARX, 1993, p. 102).

Acerca do *Estado Laico* e da *Escola Laica*, encontramos, da mesma forma, várias passagens que expressam a posição de Marx e Engels.

Em 18 de março de 1891, Engels é chamado a escrever uma introdução para uma nova publicação de *Guerra Civil em França*. Recuperando o processo de desenvolvimento da Comuna de Paris – a partir de 26 de março de 1871 – nos diz:

A 1 de Abril foi decidido que o vencimento mais elevado de um empregado da Comuna, portanto dos seus próprios membros também, não poderia exceder 6000 francos (4800 marcos). No dia seguinte foram decretadas a separação da Igreja e do Estado e a abolição de todos os pagamentos do Estado para fins religiosos, assim como a transformação de todos os bens eclesiásticos em propriedade nacional; em consequência disso, foi ordenada a 8 de Abril, e pouco a pouco cumprida, a exclusão das escolas, de todos os símbolos religiosos, imagens, dogmas, orações, numa palavra, “de tudo o que pertence ao âmbito da consciência de cada um” (ENGELS, 1983, p. 200).

Compreendida a dificuldade de desalojar da consciência do povo a criação enquanto consciência invertida (MARX, 1993, p. 102), trata-se da redução dos meios para que esta consciência invertida se propague. Nesta direção, confinar a religião à consciência individual, impedir o custeio públicos dos fins religiosos e excluir das instituições escolares os símbolos religiosos compõe o lento processo no qual o movimento prático de superação da alienação econômica impulsiona o processo de superação da consciência invertida da realidade posta nas explicações religiosas que, não sendo superáveis por decreto, devem ser confinadas à esfera privada. Como a seguir:

Evidenciou-se, assim, a partir de 18 de Março, o caráter de classe, incisivo e puro, do movimento parisiense, até então relegado para segundo plano pela luta contra a invasão estrangeira. Assim como na Comuna quase só tinham assento operários ou representantes conhecidos dos operários, assim também as suas resoluções continham um decidido caráter proletário. Ou decretava reformas que só por cobardia a burguesia republicana deixara de fazer, mas que constituíam para livre acção da classe operária uma base necessária, como a aplicação do princípio segundo o qual a religião, face ao Estado, é mero assunto privado; ou promulgou resoluções diretamente no interesse da classe operária e em parte golpeando profundamente a velha ordem social (ENGELS, 1983, p. 201).

Na seção III da “Mensagem do conselho geral da Associação Internacional dos Trabalhadores”, Marx, ao analisar os movimentos da Comuna, relata:

Uma vez desembaraçada do exército permanente e da polícia, elementos da força física do antigo governo, a Comuna estava desejava de quebrar a força espiritual da repressão, o “poder das curas”, pelo dismantelamento e expropriação de todas as igrejas enquanto corpos possidentes. Os padres foram devolvidos aos retiros da vida privada para terem aí o sustento das esmolas dos fiéis, à imitação dos seus predecessores, os apóstolos. Todas as instituições de educação foram abertas ao povo gratuitamente e ao mesmo tempo desembaraçadas de toda a interferência da Igreja e do Estado. Assim, não apenas a educação foi tornada acessível a todos mas a própria ciência liberta das grilhetas que os preconceitos de classe e a força governamental lhe tinham imposto (MARX, 1983, p. 240).

Ainda na mesma seção do mesmo documento, Marx comenta:

Era na verdade irritante para os Rurais que, no próprio momento em que declaravam ser o regresso à Igreja o único meio de salvação da França, a Comuna infiel desenterrasse os mistérios peculiares do convento de freiras de Picpus e da Igreja de Saint Laurent. Era uma sátira contra M. Thiers o facto de que, enquanto ele fazia chover grãs-cruzes contra os generais bonapartistas, em reconhecimento de sua mestria em perder batalhas, a assinar capitulações e a enrolar cigarros em Wilhelmshöhe, a Comuna demitia e prendia os seus generais sempre que eram suspeitos de negligência para com os seus deveres (MARX, 1983, p. 249).

O Estado construído pelos processos da revolução proletária estrutura-se determinado a disputar a influência das religiões sobre a formação das novas relações de produção, isolando-a. Marx e Engels reconhecem e valorizam estes processos como passos indispensáveis da revolução proletária.

Esperamos ter compilado suficientes passagens para defender que não há no pensamento de Marx e Engels indiferença em relação ao problema da consciência invertida na qual a religião assume a forma mais desenvolvida. Pelo contrário, a investigação radical da religião como consciência invertida entranhada na formação de parcelas da classe trabalhadora só pode ser superada, não pelo combate antagônico que reforça a fé cega, mas pela superação da condição objetiva que funda a religião como consciência invertida. A alienação radical é a alienação econômica. É esta quem deve ser superada, o que só é possível pelo desenvolvimento de uma consciência científica da realidade, uma demanda que Marx e Engels levarão por toda a vida.

Considerações finais:

Referindo-se à *Era das Revoluções* (1789-1848), nos diz Hobsbawm:

[...] na Europa Ocidental, onde a revolução social dos pobres das cidades era uma possibilidade real, e na vasta zona europeia de revolução agrária, a questão sobre se convinha ou não incitar as massas era urgente e inevitável (HOBSBAWM, 1997, p. 139).

Engels, em *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, expõe como as “propensões religiosas (da burguesia) podem ser explicadas” (ENGELS, 1985, p. 121-127): 1. “o desenvolvimento da classe média, da *burguesia*, tornou-se incompatível com a manutenção do sistema feudal; o sistema feudal tinha, pois, de cair”; 2. “o centro internacional do feudalismo era a Igreja Católica Romana”, que “unificava a Europa Ocidental feudalizada toda [...] num sistema político grandioso” que “envolia as instituições feudais com a auréola da consagração divina”; uma igreja organizada em uma hierarquia de modelo feudal, tonando-se “o mais poderoso senhor feudal” de posse de “um terço do solo do mundo católico”, o que colocava a igreja católica em contraposição aos interesses econômicos e políticos da burguesia; 3. para desenvolver a produção industrial “a burguesia precisava de uma ciência que lhe asseverasse as propriedades físicas dos objetos naturais e os modos de ação das forças da natureza”, mas a igreja mantinha as ciências contida pelos dogmas da fé, levando a rupturas nas relações de produção do conhecimento científico desfavoráveis à influência e ao controle da igreja. Estas condições levaram a que a primeira fase da revolução burguesa fosse naturalmente anticlerical. O desenvolvimento das relações de produção, ao colocarem o proletariado na cena política, demandam uma nova relação entre burguesia e religião, orientado pelo interesse comum entre as novas classes dirigentes em “manter na sujeição a grande massa trabalhadora da nação” (ENGELS, 1985, p. 116-120). Ascende com a burguesia dominante econômica e politicamente um proletariado com reivindicações sociais que demandam contenção, pelo recurso à religião, configurando-se aqui uma aliança contra o proletariado.

A crítica empreendida pelos jovens hegelianos contra a religião, vimos, era a crítica possível a um estado monárquico autoritário, e, com Marx e Engels, alcança a forma radical de crítica a todo o idealismo alemão que mantinha aprisionada a força poderosa da dialética como percepção do mundo. Ao

religar a dialética ao movimento prático de apanhar a consciência do ser consciente no processo da sua produção, abre-se um novo caminho para a ciência, liberta dos idealismos e dos empirismos, que possibilita a superação da crítica da alienação pela religião, pela crítica da alienação econômica.

É assim que no *Manifesto do Partido Comunista* (1848), a própria situação do proletariado imputa à religião outra situação:

As condições de existência da velha sociedade já estão destruídas nas condições de existência do proletariado. O proletário não tem propriedade; suas relações com a mulher e os filhos já nada têm em comum com as relações familiares burguesas. O trabalho industrial moderno, a subjugação do operário ao capital, tanto na Inglaterra quanto na França, na América como na Alemanha, despoja o proletário de todo o carácter nacional. As leis, a moral, a religião são para ele meros preconceitos burgueses, atrás dos quais se ocultam tantos interesses burgueses (MARX e ENGELS, 1998, p. 49).

É pois esta classe com cadeias radicais expropriada das riquezas burguesas, que confrontada com as condições de existência imposta pelas relações de produção burguesas, que supera a religião como falsa consciência, por que projeta superar a sociedade de classes.

O movimento de superação da crítica da alienação pela religião, pela crítica da alienação econômica não significou arrefecer a radicalidade da posição crítica em relação às formas religiosas como formas invertidas de consciência. Enquanto o capitalismo foi sendo desvelado na crítica da economia política, tratava-se de – nos processos revolucionários em construção em toda a Europa – apoiar os esforços de impedir a influência do clero sob o proletariado e as demais camadas da sociedade. Marx e Engels tinham claro que a religião compunha (e compõe) as ideias dominantes, enquanto ideias das classes dominantes, e foi necessário construir estratégias para impedir sua influência nos processos de formação de consciência de classe para si próprios dos processos revolucionários, daí a defesa do Estado e da Escola Laica, e o convite do culto na esfera privada.

No ciclo de crises do capitalismo próprios do século XXI, o problema da contenção das massas insatisfeitas com os altíssimos graus de exploração, recolocam na cena política a imagem que Marx e Engels desenvolveram nos anos 40, da contradição radical entre um tempo de fartura e riqueza confrontado com a miséria das massas, impulsionador de um novo ciclo de revoluções. Acirrando-se a retirada de direitos duramente conquistados com muita luta no Brasil da primeira metade do século 20 (à força do temor da experiência do proletariado russo), há que conter os levantes que explodem aqui e ali.

Associa-se ao processo de rebaixamento da qualificação da classe trabalhadora (assentado especialmente na negação do acesso ao conhecimento científico) a abertura de espaço para as diferentes correntes religiosas como saída para a conformação ideológica das massas às pressões de mais este ciclo de crises do capitalismo.

No Brasil pós anos de conciliação de classes, o esmaecimento dos limites entre Estado, Educação e Religião fragilmente postos pela Constituição de 1988, associado ao “empoderamento” político de segmentos das pentecostais, resulta no recrudescimento da influência da religião nas teorias explicativas sobre a realidade vivida que mais uma vez remetem para os céus as responsabilidades pela produção da existência.

A influência da religião enquanto consciência invertida do mundo torna-se no século XXI um problema e uma exigência prática das relações políticas que as forças de esquerda devem enfrentar para a reorganização das fileiras da classe trabalhadora. As forças de esquerda só poderão realizar esta tarefa com qualidade se, em *primeiro lugar*, forem formadas para não ser indiferentes a este problema; em *segundo lugar*, forem formadas para entender que a solução deste problema político não passa pelo combate à consciência religiosa em si (nem tampouco pelo apassivamento deste debate), mas pelo combate à alienação econômica, que torna-se mais complexa, tornando mais complexas as possibilidades de explicação da produção da vida, e as explicações sobre a forma moderna da alienação econômica.

Este processo de combate inclui a formação de uma perspectiva materialista da ontologia do ser social que expõe sem rodeios a necessidade contínua de atividade vital em relação com a natureza e os outros homens que colocam a produção da existência como obra dos homens, passível de ação transformadora por parte da classe trabalhadora de cada formação social no enfrentamento das contradições de classe resultantes da forma da distribuição dos meios de produção.

É no enfrentamento da formação social do Brasil a partir do latifúndio, da monocultura e da escravatura, que a luta de classes pelo controle da terra, dos meios de produção e da força de trabalho inicia-se no século XIX. Recontar esta história sob a ótica dos trabalhadores, recuperando-se as tradições de luta do proletariado e os horizontes de superação do capitalismo, contribui para apoiar o movimento prático dos trabalhadores brasileiros em luta contra o acirramento dos ataques da burguesia brasileira associada ao capital imperialista para preservar relações de produção esgotadas.

É a meta da superação da alienação econômica pela retomada história dos processos de formação social brasileira que possibilita a meta da ultrapassagem da alienação ontológica (que remete para os céus a possibilidade da criação que sempre esteve sob o controle de segmentos de homens organizados segundo o interesse econômico de alienação da classe que produz toda a riqueza – a classe trabalhadora).

Sob esta expectativa, retomamos a epígrafe:

Marx sustentava que as melhores coisas ainda não eram suficientemente boas para os operários, como ele encarava como um crime oferecer aos operários algo de inferior ao melhor de tudo!... (ENGELS, 1985, p. 544).

Referências:

ALTHUSSER, Louis. *Aparelhos ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

BARATA-MOURA, J. (Re) Pensar a dimensão científica do conhecimento (mimeo). (Conferência inaugural da «Primeira Semana Epistemológica», proferida em 25 de Setembro de 2013, na Universidade 11 de Novembro – Cabinda, Angola). Lisboa, agosto de 2013.

BARATA-MOURA, J. Materialismo e dialética ou da ontologia em Marx. *Vértice*, Lisboa, II série, n. 145, março-abril, p. 5-16, 2009.

BARATA-MOURA, J. *Materialismo e subjetividade: estudos em torno de Marx*. Lisboa: Avante, 1997.

BARATA-MOURA, J. *Ontologia e política: estudos em torno de Marx II*. Lisboa: Avante, 1997.

- BARATA-MOURA, J. *Prática*. Para uma esclarecimento do seu sentido como categoria filosófica. Lisboa: Colibri, 1994.
- ENDERLE, Rubens. Apresentação. In: MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005. P. 11-26.
- ENGELS, F. Discurso sobre a acção política da classe operária. In: *Obras escolhidas*. Tomo II. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1983. P. 267-268.
- ENGELS, F. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. 3 Volumes. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1985. P. 104-168.
- ENGELS, F. A Guerra civil em França - Introdução de Friedrich Engels à edição de 1861. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1983. P. 195-206.
- ENGELS, F. Carta de Engels a Conrad Schmidt. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. 3 Volumes. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1985.
- ENGELS, F. Do socialismo utópico ao socialismo científico. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. 3 Volumes. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1985. P. 104-168.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia alemã clássica. MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Tomo III. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1985. P. 375-421.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa-ômega, s/d. P. 171-207.
- ENGELS, F. Programa dos refugiados blanquistas da Comuna. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Tomo II. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1983. P. 411-418.
- ENGELS, F. *Origem da família, da propriedade privada e do Estado*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- IBGE. Censo Demográfico 2010 – Características gerais da população – religião e pessoas com deficiência. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/periodicos/94/cd_2010_religiao_deficiencia.pdf Acesso em 14 de maio de 2018. 10h24
- LAFARGUE, Paul. Reminiscências de Marx. In: FROM, Erick. *Conceito Marxista de homem*. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. P. 190-206.
- MARX, K. A guerra civil em França – Mensagem do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Tomo II. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1983. P. 220-266.
- MARX, K. Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução. In: MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos de 1844*. Lisboa: Avante! 1983.
- MARX, K. *O trabalho alienado*. In: FERNANDES, F. (Org.) MARX e ENGELS: *História*. São Paulo: Ática, 1989.
- MARX, K. Prefácio. In: MARX, K. *Contribuição à crítica da economia política*. São Paulo: Martins Fontes, 1977.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A sagrada família*. São Paulo: Boitempo, 2003.
- MARX, K.; ENGELS, F. Manifesto do Partido Comunista. In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Tomo I. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1982. P. 95-136.
- MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

MARX, K.; ENGELS, F. Para a crítica da economia política. In: In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Tomo I. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1982. P. 529-533.

MARX, K.; ENGELS, F. Teses sobre Feuerbach. In: In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Tomo I. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1982. P. 1-3.

MARX, K.; ENGELS, F. As pretensas cisões na Internacional. In: In: MARX, K.; ENGELS, F. *Obras escolhidas*. Tomo II. Lisboa: Avante; Moscovo: Progresso, 1983. P. 269-310.

McLELLAN, Davi. Jovens hegelianos. In: BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. P. 202-203.

PAULO NETO, J. Prólogo à edição brasileira. In: MARX, K. *A questão judaica*. São Paulo: Expressão Popular, 2009. (P.9-38).

PONCE, Aníbal. *Educação e luta de classes*. São Paulo: Cortez, 2007.

SADER, Emir. Apresentação. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. P. 9-15.

Notas:

¹ Doutora em Filosofia e História da Educação pela UNICAMP. Estágio Pós-Doutoral em Filosofia da Educação na Universidade de Lisboa. Professora da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia, atuando no Programa de Pós-Graduação em Educação. Editora da Revista Germinal: Marxismo e Educação em Debate. Líder do Grupo Marxismo e Políticas de Trabalho e Educação da FAGED/UFBA. Email: elza.peixoto@yahoo.com.br

² Dados do Censo Demográfico 2010 feito pelo IBGE evidenciam que no Brasil apenas 8% da população declara-se sem Religião. Os católicos correm para se modernizar, em virtude de um processo progressivo de queda de seus fiéis (eram 76,6% em 2000 e passaram a 64,6% em 2010). Os evangélicos cresceram significativamente! De 15,4% em 2000, passaram para 22,2% em 2010. Os que declaram-se espíritas saíram de 1,3 para 2% em 2010. Ubanda e Candoblé permanecem percentualmente estáveis, mas há crescimento quando considerado o percentual em relação à população total de 2000 e de 2010. Em 2000, a população é de 169.799.170. Em 2010 esta população é de 190.732.694. Ou seja, embora tenhamos elevação da escolaridade neste período, esta não promoveu alterações importantes no entendimento da determinação da existência sobre a consciência, no nosso entendimento, em virtude de a laicidade não ter sido garantida no sistema educacional brasileiro.

³ No capítulo IV de *A sagrada família* (MARX e ENGELS, 2003, p. 143-153), Marx desenvolverá, em Crítica a Bruno Bauer, uma interessante história do materialismo que expõe o profundo conhecimento da história da filosofia e a contribuição do estudo doutoral *Diferença entre a filosofia decoeriteana epicúrea da natureza* (MARX, 1982, p. 51-143) para a sua formação. Ambos, Marx e Engels, no processo de crítica ao idealismo especulativo, vão ser cuidadosos na exposição do desenvolvimento do materialismo até aquele momento, apresentando-nos os supostos para o entendimento da anterioridade da existência em relação à consciência.

⁴ Trabalho com duas edições do manuscrito: a edição *alfa-Omega* (ENGELS, s/d, p. 177) e a *Edição Avante!* (ENGELS, 1985, p. 386). Na primeira das edições que cito, aparece aqui a frase “o sistema salva em pedaços e era posto de lado”. Obviamente a tradução não se encaixa no sentido que vem se desenvolvendo no texto. Por esta razão, sigo para a edição *Avante* onde encontro: “o “sistema” foi feito exploder e atirado para o lado”. Pela razão exposta, altero a palavra salva para “estava”, que permite apreender melhor o desenvolvimento do pensamento de Engels nesta passagem.

⁵ Outras passagens igualmente ricas escritas por Marx e Engels acerca das contribuições de Feuerbach no combate à especulação filosófica podem ser lidas nas páginas 146: “Feuerbach foi impulsionado ao combate da filosofia especulativa através do combate da teologia especulativa justamente porque ele reconhecia a especulação como o último esteio da teologia, porque não tinha mais remédio senão obrigar os teólogos a voltar a fugir da pseudociência para a crença tosca e repulsiva, assim também vemos como a dúvida religiosa impulsionou Bayle à dúvida em relação à metafísica, que servia de esteio para esta crença” (MARX, in MARX e ENGELS, 2003, p. 146); 11, 51, 52, 70, 100, 110, 111, 112, 144, 146, 159, 161, 168 (MARX, in MARX e ENGELS, 2003, p. 244).

⁶ Transcrito da Edição das *Obras Escolhidas de Marx e Engels* publicada pela *Avante!* (1982, p. 1-3). Em nota desta edição colocada à página três, encontramos: “Escrito por Marx na Primavera de 1845. Publicado pela 1ª vez por Engels, em 1888, como apêndice à edição em livro da sua obra *Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia Alemã Clássica, Estugarda 1888*, pp. 69-72. Publicado segundo versão de Engels de 1888, em cotejo com a redação original de Marx. Traduzido do Alemão”.

⁷ MORGAN, Lewis H. *A sociedade primitiva*. Vol. 1. Lisboa: Editorial Presença, Brasil: Livraria Martins Fontes, 1976. MORGAN, Lewis H. *A sociedade primitiva*. Vol. 2. Lisboa: Editorial Presença, Brasil: Livraria Martins Fontes, 1974.

⁸ Acréscimo nosso.

⁹ Conforme Barata-Moura, “*Criticar* não é dizer mal; é procurar ver bem”, ou seja, “*Criticar* não é contra-pôr a enunciado unilateral dado outras abstrações que se debitam, e que o contrariam”, mas, essencialmente, em ontologia materialista, “é tentar pôr o emaranhado dos *processos*, recheados de contradições, na articulada *concreção* *deveniente* que formam” (BARATA-MOURA, 2013, p.

14). Para Marx, (e podemos dizer, também para Engels) significa “estudar e *criticar* (teórica e *praticamente*) o existente na sua contraditoriedade, para intervir na modulação transformadora dos seus possíveis” (BARATA-MOURA, 1994, p. 94).

¹⁰ Uma vez na universalidade, esta ideias mais abstratas afastam-se da concretude do viver.

¹¹ “Em francês no texto: por ordem do mufti, isto é, por ordem superior”. (*Nota da edição portuguesa.*) – (ENGELS, 1983, p. 415).

Recebido em: 04/05/2018

Aprovado em: 13/05/2018