
MARX E O CRISTIANISMO *

Henrique C. de Lima Vaz S.J.
Belo Horizonte - MG.

I

Nesse primeiro centenário do nascimento de Karl Marx o tema "Marx e o Cristianismo", que parecia ter encontrado seu lugar definitivo nas prateleiras da literatura marxológica renasce, ao menos no Ocidente, para uma surpreendente atualidade.

Para Marx o enigma do Cristianismo — ou sua "essência", para falar como Feuerbach — estava completamente desvendado e sua sorte definitivamente julgada e selada pela história. Que um século depois de Marx teólogos cristãos busquem nos seus textos novos instrumentos de análise para a reflexão teológica e novas armas para a apologética, eis aí uma dessas "astúcias da Razão" que teriam deleitado Hegel mas teriam levado, sem dúvida, o próprio Marx a um daqueles acessos de furor que os seus amigos conheciam e temiam. No entanto, aqui como sempre o paradoxo tem suas razões e revela uma secreta lógica por trás da sua aparência.

Os textos explícitos de Marx sobre a religião e o Cristianismo, mesmo que a eles se acrescentem os do seu amigo e colaborador F. Engels, são pouco numerosos em comparação com sua imensa obra escrita (1). Ora, é sabido que, sobre essa exígua base textual cresceu uma enorme bibliografia (2). Mesmo se levarmos em conta o fato de que boa parte dessa bibliografia é animada por intenções polêmicas

(*) Texto publicado originalmente no volume *Por que Marx?*, organizado por Eurico de Lima FIGUEIREDO, Gisálio CERQUEIRA FILHO e Leandro KONDER, Rio, Edições Graal, 1983, p. 133-147. Reproduzido aqui com permissão dos editores e com pequeno acréscimo no fim, que figura entre colchetes [].

(1) Uma boa parte desses textos foi recolhida na antologia organizada pelo Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscou e traduzida em várias línguas. A versão francesa é a mais conhecida entre nós: K. MARX — F. ENGELS, *Sur la Religion, textes choisis, traduits et annotés* par G. BADIA, P. BANGE et E. BOTIGELLI, Paris, Ed. Sociales, 1972.

(2) H. DESROCHE a chama mesmo "ilimitada": *Marxisme et Religions*, Paris, PUF, 1972, p. 123. Uma excelente seleção bibliográfica que se estende até

(defendendo ou refutando a crítica marxiana da religião), não há dúvida de que a razão desses infundáveis comentários deve ser buscada nas raízes mais profundas das concepções fundamentais de Marx. E é justamente aqui que começa a descobrir-se a lógica do paradoxo. Marx escreveu pouco sobre a religião porque, para ele, tratava-se de um problema resolvido. A religião como fato social — único aspecto que verdadeiramente o interessava — podia ser inteiramente explicada seja por meio da categoria antropológica de “alienação” seja, em definitivo, por meio da categoria epistemológica de “ideologia”. Para Marx o que restava da religião e, em particular, do Cristianismo, eram práticas socialmente mortas e metáforas e comparações ligadas à tradição da cultura literária do Ocidente, e que ele soube utilizar com brilho nos seus escritos da maturidade.

No entanto, fôra pelo leito da crítica da religião que haviam chegado até Marx as grandes águas da tradição filosófica alemã. A sua concepção do mundo começara a se formar nesse terreno ocupado, em grande parte, pelos escombros da filosofia da religião de Hegel e onde se exercia, de preferência, a crítica da chamada “esquerda hegeliana” (3). À medida em que Marx afirmava a sua originalidade e consumava a sua ruptura com os “jovens hegelianos” — processo que se pode considerar terminado com a *Ideologia Alemã* em 1846 — a crítica da religião recolhia-se ao arquivo das causas julgadas. Mas era justamente no emergir dessas linhas definitivas do seu pensamento que a significação profunda das idéias religiosas, ao perderem a sua intencionalidade própria, transfundiam-se e como que se transmutavam no corpo teórico da visão de Marx, fazendo soar nas páginas dos seus escritos, mesmo os dedicados a áridas e fatigantes análises econômicas, essa inconfundível nota ético-profética que amplia poderosamente sua eloquência e sua força de persuasão.

1963 encontra-se em C. WACKENHEIM, *La faillite de la Religion d'après Karl Marx*, Paris, PUF, 1963, p. 327-345, a completar com R. COSTE, *Le devenir de l'homme; projet marxiste et projet chrétien*, Paris, Ed. Ouvrières, 1979, p. 269-277. Para a América Latina ver *Bibliografia teológica comentada del área iberoamericana*, Buenos Aires, ISEDET, 1973 e segs., s.v. “Marxismo”.

- (3) Esse predomínio da crítica religiosa pode ser verificado na seleção de textos organizada por Karl LÖWITH, *Die Hegelsche Linke*, Stuttgart — Bad-Canstatt, Frommann Verlag, 1962. Consultar ainda, a esse respeito, a obra clássica de LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, Kohlhammer, 1958, p. 350-382.

Nesse sentido Marx fez infinitamente mais do que apenas ratificar a crítica religiosa da "esquerda hegeliana" quando a considerou "essencialmente terminada" (4). Ele levou a cabo uma verdadeira inversão dialética dos termos da *Religionskritik* tais como tinham sido definidos sobretudo por Feuerbach e Bruno Bauer. Segundo estes termos, a crítica da religião era a crítica de um imaginário projetivo cuja supressão teria como consequência a emancipação do homem real. Marx inverte os termos da questão: não é o homem *real* que se projeta a si mesmo no espaço imaginário da religião e, com isso, perde a sua realidade, mas é a religião que se mostra como não sendo outra coisa senão o indício da perda da realidade do homem: "A religião não vale mais para nós como causa (*Grund*) mas apenas como manifestação (*Phänomenon*) da limitação profana" (5). A inversão dos termos da crítica da religião permite a Marx abandonar o espaço da polémica anti-religiosa que permanece prisioneira da visão religiosa do real ou que, segundo os termos do próprio Marx: "transforma os problemas do mundo em problemas teológicos" (6). A crítica da religião como crítica política no sentido de Bruno Bauer — e é essa a conclusão da *Questão judaica* — apenas desloca a alienação religiosa do céu da teologia para o céu do Estado, sem suprimir a real e profunda divisão do indivíduo entre o homem privado e o cidadão (7). Em suma, ao propor a sua definição lapidar: "A religião é o reconhecimento do homem através de um desvio (*auf einem Umweg*)" (8), Marx descobre a natureza profunda daquela que será a sua verdadeira relação com a religião e o Cristianismo: a exata inversão da religião é o reconhecimento do outro sem qualquer mediação ou "desvio", na transparência de uma sociedade perfeita. Todo caminho para o reconhecimento que contorna, numa espécie de difração social, o obstáculo do outro e não tende à perfeita reflexão, à relação propriamente especular entre os indivíduos, penetra no espaço do imaginário religioso e nele forja a expressão da própria perda. A religião é a sanção dessa perda, a "teoria geral" (9) do mundo do homem como mundo invertido ou mundo sem reconhecimento verdadeiro (10).

(4) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einl.* apud *Frühe Schriften I*, ed. LIEBER-FURTH, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, p. 488 (citado daqui por diante com a sigla FS I).

(5) *Zur Judenfrage* (FS I, p. 457).

(6) *Zur Judenfrage* (FS I, p. 458).

(7) *Zur Judenfrage* (FS I, p. 468-469).

(8) *Zur Judenfrage* (FS I, p. 459).

(9) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (FS I, p. 488).

(10) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (FS I, p. 489).

Vê-se, assim, que a relação de Marx com a religião e o Cristianismo (que é, para ele, a forma *final* da religião) não é uma relação *crítica* no sentido clássico da tradição racionalista europeia, ou seja, de crítica das representações religiosas em nome de uma Razão emancipada e universal. Desde cedo esse tipo de crítica cessou de interessar a Marx. Ele o seduz ainda nos fragmentos que nos ficaram da sua dissertação doutoral (11). Rapidamente, porém, Marx caminha para situar-se na perspectiva que será a sua perspectiva original: a de uma superação radical da crítica racionalista da religião com a sua inversão em crítica do mundo profano ou em crítica do próprio terreno sobre o qual se apóia a crítica racionalista. A relação de Marx com a religião e o Cristianismo será, assim, traduzida nos termos de uma *negação dialética* no sentido estrito, e não a de uma simples crítica. Trata-se, com efeito, da negação dialética desse "caminho desviado" que a religião estabelece entre os homens ou, como Marx explica no mesmo lugar, trata-se de suprimir o "mediador" (*Mittler*) (12) qualquer que ele seja, Cristo ou o Estado, que se proponha realizar o reconhecimento entre os homens. É nessa negação que se deve buscar, afinal, o pressuposto invocado pela célebre página dos *Manuscritos de 1844*: "Pressuponha-se o *homem* como *homem* e sua relação com o mundo como uma relação humana, então só poderás trocar amor com amor, confiança com confiança, etc..." (13). Em suma, a relação de Marx com a religião e o Cristianismo passa a definir-se não no terreno das idéias mas como a "tarefa histórica" de "estabelecer a verdade do aquém" (14). Essa negação dialética da religião tem uma certa analogia com o "tornar-se mundo" da filosofia (15), fórmula abandonada mais tarde por Marx (16), mas situa-se num plano muito mais profundo do seu pensamento. Ela irá caracterizar-se, afinal, como *humanismo positivo* no sentido propriamente marxiano, e é justamente en-

(11) *Ueber die Differenz der Demokritischen und Epikureischen Naturphilosophie* (FS I, p. 18-106). Tratei desse aspecto do pensamento de Marx no meu artigo "Ateísmo e Mito: sobre o ateísmo do jovem Marx", em: *Revista Portuguesa de Filosofia* 26 (1970) 20-50 (aqui p. 24-26).

(12) *Zur Judenfrage* (FS I, p. 459).

(13) *Oekonomisch-philosophische Manuskripte III* (FS I, p. 636).

(14) *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (FS I, p. 489). É essa uma expressão feuerbaquiana, mas à qual Marx confere um novo sentido.

(15) *Der leitende Artikel der kolnischen Zeitung* (FS I, p. 188).

(16) Sobre esse discutido tema ver K. H. ILTING, *Hegel diverso: le filosofie del diritto dal 1818 al 1831* (a cura di E. TOTA), Bari, Laterza, 1977, p. 199-231.

quanto esse humanismo ultrapassa a mediação da “crítica da religião” ou da negação de Deus — e deixa de ser ateísmo no sentido literal — que ele se define como a “consciência-de-si positiva do homem” (17): não supressão da religião mas supressão do mundo no qual a religião é possível.

Por conseguinte, é esse *humanismo positivo*, entendido como supressão do mundo no qual a representação religiosa é produzida — o mundo do trabalho alienado e da propriedade privada, segundo os termos dos *Manuscritos* (18) — que caracteriza verdadeiramente a posição de Marx diante da religião e do Cristianismo. Ele significa que a *práxis* transformadora do mundo, ocupando agora o lugar da crítica filosófica, engendra na realidade o que fôra ilusoriamente representado na religião: o absoluto reconhecimento ou a supressão das limitações que, na existência real dos homens, se opõem ao reconhecimento. É nesse sentido que parece possível afirmar que a visão de Marx é muito mais do que uma simples contraposição à visão cristã. É, de fato, a sua negação radical e propriamente dialética, sendo o projeto da sua realização na imanência da história através da única mediação que, segundo Marx, não é um “caminho desviado” do homem para o homem: a prática social capaz de realizar a “*apropriação real da essência humana pelo homem e para o homem*” (19), e que se atribui aqui à forma acabada do comunismo. Essa transparência da sociedade realizada ou da essência social do homem suprimirá, de fato, toda imperfeição: “toda imperfeição do homem é um vínculo com o céu, o lado pelo qual seu coração dá acesso ao sacerdote” (20). Como não ouvir aqui um eco, captado e aprisionado na imanência histórica, do anúncio paulino: “Agora conheço em parte, então conhecerei como sou conhecido” (21) ? Desde esse ponto de vista não há dúvida de que a relação do pensamento de Marx com o Cristianismo — para ele, summa e acabamento da religião — é uma relação única, e foi talvez Ernst Bloch quem mais profundamente penetrou no sentido dessa relação ao construir a sua filosofia marxista da religião como proposição e demonstração do “ateísmo no Cristianismo” (22). Ela exclui,

(17) *Oekonomisch-philosophische Manuskripte II* (FS I, p. 607-608).

(18) As pressuposições normativas dessa concepção de Marx são discutidas por Franz VON MAGNIS, *Normative Voraussetzungen im Denken des jungen Marx*, Freiburg-München, Alber, 1975, p. 11-180.

(19) *Oekonomisch-philosophische Manuskripte III* (FS I, p. 593; grifado no texto).

(20) *Oekonomisch-philosophische Manuskripte III* (FS I, p. 609).

(21) 1 Co 13,12.

(22) E. BLOCH, *Atheismus im Christentum: zur Religion des Exodus und des*

(A nota continua na pág. seguinte)

em particular, qualquer forma de "diálogo" — ou entrecruzamento de dois *lógoi*. E como poderia admitir um tal *diálogo* se o discurso marxiano é exatamente a supressão dialética do discurso cristão ou sua realização nesse plano da imanência absoluta que era, para Marx, o plano da "apropriação" da essência real do homem (23) ? Se Marx pessoalmente acreditava no fim da religião provocado pelo desaparecimento das suas bases materiais, não é essa caracterização cronológica do seu destino (sobre a qual se concentrou, de resto, a polémica religiosa anti-marxista) que define a visão marxiana do futuro da religião. Mesmo permanecendo no domínio subjetivo do sentimento e da representação, a religião termina pela sua supressão radical como forma de *explicação objetiva* do mundo (24). No caso do Cristianismo, que é a sua forma suprema e última, a religião chega ao seu fim porque tudo o que ela propunha na ordem da representação ou do "desvio" ideológico, se vê realizado na *práxis* do indivíduo que alcançou a "apropriação" efetiva da sua essência como ser social.

II

Se buscarmos as raízes ideo-históricas dessa peculiar relação do pensamento de Marx com a religião e o Cristianismo, que se afasta ostensivamente da tradição clássica da *Religionskritik*, iremos encontrar uma raiz mais longínqua, que se aprofunda na tradição cultural europeia, e outra mais próxima, que conduz ao subsolo hegeliano do pensamento de Marx.

A primeira raiz traz até Marx os motivos entrecruzados do "mito da cidade ideal" (25) e do anúncio bíblico-cristão do reino de Deus ou da Cidade de Deus, cujas metamorfoses na cultura ocidental foram estudados magistralmente por Etienne Gilson (26). Essa secula-

Reiches, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968.

- (23) Foi o que E. BLOCH bem viu, ao recusar qualquer "mediação de diálogo" entre Marxismo e Cristianismo: *Atheismus im Christentum*, p. 313-318; v. p. 353.
- (24) Esse ponto é excelentemente tratado por Michèle BERTRAND no seu livro *Le statut de la Religion chez Marx et Engels*, Paris, Éd. Sociales, 1979, p. 161-185.
- (25) Ver R. MUCHIELLI, *Le mythe de la Cité idéale*, Paris, PUF, 1950 e Karl LÖWITZ, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer, 5. Aufl. 1967, p. 51.
- (26) *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Paris-Louvain, Nauwelaerts, 1952 (tr. port. São Paulo, Herder, 1965). Esse motivo passa igualmente por

(A nota continua na pág. seguinte)

rização da "escatologia da história santa" (K.Löwith) em filosofia da história, que impele as correntes mais profundas do pensamento europeu no século XVIII, seja como a "cidade celeste dos filósofos" (27), seja como o "reino da liberdade" de Kant, irá agir indubitavelmente, de forma decisiva, na gênese e no conteúdo da visão marxiana (28).

Mas é a raiz próxima que nos interessa mais de perto. Ela deve ser buscada na filosofia da religião de Hegel, cuja interpretação dominou as discussões da escola hegeliana na década de 1830. É permitido afirmar que Marx — na verdade, o único entre os epígonos capaz de se elevar à altura de Hegel — ao considerar terminada e sem ulterior interesse a crítica da religião no sentido da "esquerda hegeliana" (sobretudo de Feuerbach e de Bruno Bauer), estabelece com o Hegel da filosofia da religião a única relação "séria e crítica" que ele mesmo atribui a Feuerbach em face da dialética (29). De resto, as *Teses sobre Feuerbach* são, como é sabido, uma revisão dessa apreciação otimista dos *Manuscritos* e nelas se descobre, entre outras coisas, a exata relação de Marx com a filosofia da religião de Hegel. Ao partir do fato da auto-alienação religiosa e ao tentar dissolver o mundo religioso nos seus fundamentos profanos (30), Feuerbach afasta-se da verdadeira perspectiva da filosofia hegeliana da religião, na qual Marx se situará. Fixar-se no fato da alienação religiosa ou no "sentimento religioso para si" (31), é permanecer no ponto de vista do antigo materialismo, que é o da "sociedade civil" ou da esfera do indivíduo. A verdadeira relação com a filosofia hegeliana da religião deve fundar-se no ponto de vista do novo materialismo: o da "sociedade humana ou da humanidade socializada" (32). Com efeito, a religião no mundo da

Hegel e por ele chega à escola hegeliana e a Marx. Ver P. CORNEHL, *Die Zukunft der Versöhnung: Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971.

(27) Ver Carl L. BECKER, *The Heavenly City of the XVIII Century Philosophers*, New Haven, 1952.

(28) Ver Karl LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, p. 54; C. WACKENHEIM, *La faillite de la Religion d'après Karl Marx*, p. 191-217.

(29) *Oekonomisch-philosophische Manuskripte III (FS I, p. 639)*.

(30) *Thesen über Feuerbach, 51*: Karl MARX — Friedrich ENGELS, *Werke* (citado daqui por diante com a sigla MEW), III, p. 6, Berlin, Dietz Verlag, 1962.

(31) *Thesen über Feuerbach, 6 (MEW III, p. 6)*.

(32) *Thesen über Feuerbach, 7 (MEW III, p. 7)*.

alienação é, para Hegel, apenas um momento no percurso dialético da *Fenomenologia do Espírito*, justamente o momento que descreve a experiência da cisão da consciência e encontra suas figuras dialético-históricas no mundo que assiste ao advento do individualismo moderno ou, politicamente, da “sociedade civil” (33). A significação definitiva da religião, para Hegel, do ponto de vista *fenomenológico*, que é o ponto de vista da formação dialético-histórica da consciência, descobre-se ao termo do percurso dialético, e no limiar do Saber Absoluto (34). Segundo Hegel, na religião o Espírito (35) que se sabe a si mesmo “tem representada para si como objeto a significação de ser Espírito universal, que contém todo ser e toda realidade, mas não na forma da realidade efetiva livre ou da natureza que se manifesta como independente” (36). Na religião, em suma, a totalidade do sentido é apenas representada como objeto, e seu existir é distinto da consciência-de-si: “a religião aparece como uma parte do existir, do agir e da conduta, dos quais a outra parte é a vida no seu mundo efetivo” (37). Foi a partir daqui que Feuerbach construiu seu esquema projetivo da “alienação”, que Marx finalmente recusará. Com efeito, nesse momento dialético a religião não é mais, para Hegel, “alienação” e sim o Espírito — ou o Sentido — na sua síntese acabada como consciência-de-si e como Espírito do mundo, mas na forma da representação: é o limiar do Saber Absoluto.

Na *Sagrada Família* Marx se propõe desvendar o segredo do “ponto de vista” de Bruno Bauer, e o descobre na *Fenomenologia do Espírito* (38). A uma crítica impiedosa e (é forçoso dizê-lo) caricatural da obra de Hegel, segue-se o reconhecimento de que, não obstante o “pecado original especulativo”, em muitos pontos estão presentes nela as “características efetivas das relações humanas”. De fato, a leitura marxiana da *Fenomenologia*, em que pese a acre polêmica dos *Manuscritos* e da *Sagrada Família*, adere estreitamente ao seu movimento dialético, nele reconhecendo a “dialética da negatividade como princípio motor e autocriador”, ou a “autocriação do homem co-

-
- (33) G. W. F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, VI, B, apud *Werke* (ed. MOLDENHAUER-MICHEL) 3, p. 359-432.
- (34) ID., *Phänomenologie des Geistes*, VII (*Werke*, 3, p. 495-574); ver F. GUIBAL, *Dieu selon Hegel: essai sur la problematique de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1975, p. 43-63; 236-240.
- (35) “Espírito” (*Geist*) para Hegel pode ser traduzido aproximadamente como o Sentido na sua efetividade histórica, nos indivíduos e nas culturas.
- (36) *Phänomenologie des Geistes VII (Werke*, 3, p. 497; grifado no texto).
- (37) *Phänomenologie des Geistes VII (Werke*, 3, p. 497).
- (38) *Die heilige Familie VIII, 4 (FS I*, p. 902-905).

mo um processo" (39). A "unilateralidade" e os "limites" de Hegel revelam-se, segundo Marx, no capítulo final da *Fenomenologia* sobre o Saber Absoluto (40). E a correção proposta por Marx consiste, afinal, em passar da concepção "abstratamente espiritual" do trabalho — no qual se mostra a essência (40) do homem — para a concepção que pensa o auto-engendrar-se do homem real e histórico como um movimento dialético inscrito na sua prática social e desembocando tanto na negação de toda esfera "estranha" à efetiva vida humana — Deus ou a propriedade privada — quanto na supressão dessa primeira e necessária mediação para que se institua o humanismo que "começa por si mesmo: o humanismo *positivo*" (41).

Ora, o Saber Absoluto é, para Hegel, a explicitação conceptual da unidade perseguida ao longo da dialética da *Fenomenologia* entre o Absoluto que se expõe na representação religiosa e a consciência-de-si ou o saber de si do indivíduo no seu mundo histórico (Espírito). O Cristianismo é a forma última e absoluta de religião por ser, exatamente, a "religião manifesta" (*offenbare*) na qual se representa a presença do Absoluto na história como Espírito na comunidade de fé. Na perspectiva *sistemática*, não já como experiência da consciência mas como exposição do conceito do Espírito, Hegel, como é sabido, situa o Cristianismo no segundo momento da tríade dialética do Espírito Absoluto: Arte, Religião, Filosofia. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* o Cristianismo é denominado "religião revelada" (*geoffenbarte*) e nas *Lições sobre a Filosofia da Religião* recebe a denominação de "religião absoluta" (42).

Essa perspectiva hegeliana da evolução religiosa, que vai das "religiões naturais" ao Cristianismo é uma perspectiva dialética, que se organiza em torno do próprio conceito de religião segundo Hegel, que é ser a "forma representada" do Espírito Absoluto (do Sentido radical da história).

Marx (e Engels) conservam a visão evolutiva do fato religioso mas, de acordo com a inversão materialista da dialética, a sucessão das religiões é estabelecida segundo a divisão do trabalho na história e as relações sociais que a acompanham (43). Das religiões da natureza às religiões da nação, das religiões da nação às religiões universais e

(39) *Oekonomisch-philosophische Manuskripte III* (FS I, p. 645).

(40) *Oekonomisch-philosophische Manuskripte III* (FS I, p. 648-665).

(41) *Oekonomisch-philosophische Manuskripte III* (FS I, p. 658; grifado no texto).

(42) Ver A. CHAPPELLE, *Hegel et la Religion*, Paris, Éd. Universitaires, 1971, III, p. 50-111.

(43) Ver o quadro de H. DESROCHE, *Marxisme et Religions*, p. 29. Nesse

(A nota continua na pág. seguinte)

destas ao Cristianismo: eis a marcha da evolução religiosa da humanidade segundo Marx. Nenhuma outra religião é possível depois do Cristianismo, pois a sociedade de classes fundada na economia universal do mercado que sustenta a representação cristã, caminha inexoravelmente para a sua auto-supressão. A partir do Cristianismo a história somente conhecerá o caminho para o ateísmo e para o humanismo positivo.

A diferença fundamental entre Hegel e Marx, e que o próprio Marx designará como o "repor a dialética sobre seus próprios pés" (44), assinala, por outro lado, o destino da religião segundo os dois pensadores no mundo pós-cristão. Para Hegel, o caráter terminal e absoluto da representação cristã se demonstra como antecipação representada do *pensamento* do Absoluto, vem a ser da "exposição" (*Darstellung*) da racionalidade radical da realidade efetiva: em nível *fenomenológico* como Saber Absoluto, em nível *lógico* como Idéia Absoluta, em nível *sistemático* como Filosofia (cimo do Espírito Absoluto). Ora, a Filosofia diz o que *é*, não o que *deve ser*: ela designa no Cristianismo a "representação" da estrutura de uma história que se impõe a si mesma a tarefa da sua autolegitimação em termos de Razão, ou de *demonstração* das suas razões de ser. Para Marx o Cristianismo, como forma última da representação (da *ideologia*) religiosa, é suprimido dialeticamente não pelo pensamento do que *é* (Filosofia) mas pela *práxis* instauradora do que *deve ser* (Revolução). Somente a instauração prática do que *deve ser* legitima racionalmente a história (45).

Aqui se descobre a razão profunda da intolerância de Marx para com toda forma de justificação religiosa do socialismo e do comunismo e, em particular, sua rejeição decidida das utopias cristão-socialistas que repontavam na Europa na década de 1840 (46). Não se trata aqui de discutir a equidade dessas críticas de Marx, sempre excessivo

livro encontram-se os textos que permitem reconstituir a história das religiões segundo Marx e Engels.

(44) *Posfácio* à segunda edição alemã de *O Capital*.

(45) Esse, no seu teor literal, o sentido da tese 11 sobre Feuerbach (*MEW*, III, p. 7). Ver o n. 4 da nota de Marx sobre a sua relação com Hegel e Feuerbach (*MEW*, III, p. 536). Esse "dever-ser" para Marx é o "movimento efetivo que suprime o estado de coisas atual" (*Deutsche Ideologie I Feuerbach*, *MEW*, III, p. 35). Aqui se identificam o *fato* e a *norma*.

(46) O texto mais significativo de Marx a esse respeito é a *Circular contra Kriege*, 3a. sec. (*MEW*, IV, p. 12-16), sem falar no texto célebre da 3a. parte do *Manifesto do Partido Comunista* (*MEW*, IV, p. 482-484). Ver ainda H. DESROCHE, *Marxisme et Religions*, p. 113-119.

nos seus ardores polêmicos, mas de reconhecer a coerência de um pensamento para o qual a prática socialista é a supressão efetiva de todo significado histórico objetivo que se pretenda doravante atribuir ao Cristianismo.

A passagem da "representação" (*Vorstellung*) ao "pensamento" (*Denken*) encontra, na dialética hegeliana, sua forma mais elevada na esfera do Espírito Absoluto (ou, do ponto de vista da dialética da consciência, na esfera do Saber Absoluto) como passagem da Religião à Filosofia (47). A crítica marxiana da dialética de Hegel tem como alvo principal justamente as esferas do Saber Absoluto e do Espírito Absoluto, cuja significação de termo de movimento dialético que retorna ao princípio é suprimida pela inversão materialista que põe como fundamento a produção material dos meios de vida do indivíduo, ou o que Marx caracteriza como "seu determinado *modo de viver*" (48). Nessa perspectiva, o Saber Absoluto hegeliano emigra para o domínio da "ideologia" no sentido estrito que lhe dá a *Ideologia alemã* e a passagem da "representação" ao "pensamento", tal como Hegel a expõe, perde qualquer significação dialética. Eis porque a "crítica" dos Jovens Hegelianos, presa ainda às concepções de Hegel, não é aceita por Marx (49). A representação religiosa passa a revestir para ele essa forma extrema de ideologia que se caracteriza pelo esvaziamento de todo conteúdo real, e cuja "aparência de autonomia" (50) é suprimida imediatamente pela ciência materialista da história. A concepção da religião como ideologia será, a partir de 1846, a palavra definitiva de Marx sobre o fenômeno religioso e, em particular, sobre o Cristianismo e ela permanecerá até o fim como tranqüila e inquestionada certeza (51).

(47) Ver Malcolm CLARK, *Logic and System: A Study of the Transition from "Vorstellung" to Thought in the Philosophy of Hegel*, The Hague, M. Nijhof, 1971, p. 146-167.

(48) *Deutsche Ideologie I Feuerbach* (MEW, III, p. 20-21; grifado no texto).

(49) *Deutsche Ideologie I Feuerbach* (NEW, III, p. 18-20).

(50) *Deutsche Ideologie I Feuerbach* (NEW, III, p. 27).

(51) Baste citar a passagem clássica de *O Capital*, liv. I, sec. 1, cap. 1, n. 4, sobre a relação do Cristianismo com a sociedade onde o produto do trabalho assume geralmente a forma da mercadoria. Sobre a religião como forma extrema da ideologia, ver NGUYEN NGOC VU, *Idéologie et Religion d'après Karl Marx*, Paris, Aubier, 1975, p. 101-218.

Se as reflexões precedentes são exatas, a posição de Marx em face da religião e do Cristianismo não pode ser definida nem como um prolongamento da tradição da "crítica da religião" tal como é recebida pela "esquerda hegeliana", nem como simples transposição ou transcrição profana das categorias do dogma cristão. Se se pode falar de "estruturas teológicas" (52) do pensamento de Marx, elas significam uma reinterpretação infinitamente mais radical e profunda do seu conteúdo tradicional. Essa reinterpretação só pode ser compreendida plenamente à luz da filosofia hegeliana da religião (53). Da categoria de "alienação" Marx caminhou, na sua caracterização da religião e do Cristianismo, para a categoria de "ideologia", essencial à dialética da "produção da consciência" tal como a expõe o materialismo histórico (54). A "ideologia", nas suas formas extremas (Religião e Filosofia) é o avatar marxiano do Saber Absoluto esvaziado do seu conteúdo. Para Marx, portanto, a inanidade da religião e do Cristianismo é a inanidade da forma de consciência que nada mais terá a refletir, a partir do momento em que o "mundo real" do qual era o reflexo foi radicalmente transformado pela *práxis* apropriadora da essência real do homem: a *práxis* revolucionária. Por conseguinte, não há, para Marx, apenas um *uso* ideológico da religião (55). Em virtude da sua própria essência, a religião é *ideologia* e desaparecerá irremediavelmente como forma socialmente significativa de explicação da realidade, no momento em que desaparecer o mundo histórico do qual era reflexo.

-
- (52) Ver G. FESSARD, *Les structures théologiques dans l'Athéisme marxiste, Concilium* (éd. Fr.) 16 (1966) p. 31-43; ID., *Chrétiens marxistes et théologie de la libération*, Paris, Lethielleux, 1978, p. 249-298.
- (53) Sobre os modelos interpretativos da teoria marxiana da religião atualmente propostos, ver Werner POST, *La crítica de la religión en Karl Marx* (tr. esp.), Barcelona, Herder, 1972, p. 280-304.
- (54) *Deutsche Ideologie I Feuerbach* (MEW, III, p. 37-70).
- (55) Sobre essa interpretação de alguns teólogos, ver Arthur F. McGOVERN, *Marxism: An American Christian Perspective*, New York, Maryknoll, Orbis Books, 1981, p. 245-262.

Voltando ao aparente paradoxo que, ao menos no Ocidente, paira sobre esse primeiro centenário da morte de Marx — a vitoriosa entrada da sua obra na literatura teológica cristã como instrumento conceptual de novas teologias — vemos que a aparência se desfaz e a lógica dessas leituras teológicas de Marx se revela na sua luminosa coerência se aceitarmos entender a evolução recente da teologia cristã à luz da inversão marxiana da filosofia da religião de Hegel.

A inanidade da “ideologia” cristã não se manifestou, como previra Marx, porque não se realizou a “nova fundação da sociedade” que ele esperava (56). Mas algo de surpreendente aconteceu com a teologia cristã, provavelmente o que Marx menos poderia esperar. O desmoronamento do edifício da teologia dogmática tradicional — anunciado pela profunda rachadura que se chamou, na teologia católica, a “crise modernista” — foi acompanhado por uma espetacular inversão teórica, que tem muitas analogias com a passagem do Saber Absoluto de Hegel à *ciência da práxis* de Marx. A teologia tornou-se *ortopráxis*, a um tempo hermenêutica e regulação de uma determinada prática social (57). Nenhum modelo se lhe afigurou mais próximo do que a inversão marxiana da filosofia da religião de Hegel, que se traduz exatamente pela ciência da *práxis* instauradora de uma nova sociedade.

[com efeito, a crítica da filosofia da Religião de Hegel por parte de Marx passa a mostrar uma homologia flagrante com a crítica da teologia tradicional por parte das novas correntes de teologia da *práxis* nas suas diversas formas. Convém lembrar que a crítica de Marx (sobretudo nos *Manuscritos* e na *Sagrada Família*) concentra-se sobre o Saber Absoluto de Hegel. Ora, o Saber Absoluto, ao contrário do que afirmam divulgadores e críticos de terceira mão, não significa, para Hegel, uma onisciência quimérica do filósofo, mas sim o desfecho histórico-especulativo de uma dialética da cultura (exposta na *Fenomenologia do Espírito*) cujo último estágio é, justamente, a Religião. Trata-se pois da passagem (dialética) da representação religiosa que culmina no Cristianismo à certeza da Razão (que se demonstra então como verdade e daí torna-se Saber *absoluto*) de deter o sentido últi-

(56) *Deutsche Ideologie* / Feuerbach (MEW, III, p. 70).

(57) Ver A.F. McGOVERN, *op. cit.*, p. 95-131, e a obra representativa de José P. MIRANDA, *Marx y la Biblia: crítica a la filosofía de la opresión*, Salamanca, Sígueme, 1975.

mo da História. O que Marx criticou em Hegel foi a proposição especulativa dessa verdade, antes da sua verificação prática. A teologia tradicional se apresenta como um Saber absoluto transracional (uma "suprassunção" ou *Aufheben* da razão na fé) no qual se afirma igualmente desvendado o enigma da história e de toda a realidade. Hegel (cuja obra pode e deve ser lida teologicamente) tenta inverter esse movimento dialético, "suprassumindo" a transcendência da fé na imanência da razão e julgando suprimir assim os resíduos da "representação" numa razão perfeitamente igual a si mesma. É isso o Saber absoluto. Do mesmo modo como Marx interpelara o Saber absoluto de Hegel exatamente como *teológico* (e é essa a verdadeira crítica marxiana da Religião), assim as novas teologias da *práxis* interpelam a teologia tradicional como antecipação especulativa (e, como tal, abstrata) de uma verdade cuja verificação essencial, segundo o modelo do Jesus dos Evangelhos, se dá numa prática social, que passa a ser o lugar teológico por excelência. A homologia com a situação de Marx em face de Hegel torna-se patente].

Um ingente esforço teórico passa a ser exigido então dos teólogos no sentido de assegurar a identidade cristã da intensa consciência social dos militantes confrontados com a poderosa atração da obra de Marx.

Quanto tempo irá durar essa primavera marxiana da teologia? Não é fácil prevê-lo a menos que, como a primavera de Praga, ela não termine também abruptamente por um golpe de força. Como quer que seja, nesse primeiro centenário da morte de Marx continua a vicejar, e pode levar ao túmulo do grande ateu do século XIX uma coroa dessas estranhas flores teológicas que ele julgara fanadas para sempre.

ENDEREÇO DO AUTOR:

*Caixa Postal, 5047 (Venda Nova)
30000 Belo Horizonte - MG*