

CRÍTICA MODERNA DA RELIGIÃO E O PROCESSO DE SECULARIZAÇÃO NUMA PERSPECTIVA MARXIANA

Antônio Glaudemir Brasil Maia

Universidade Estadual Vale do Acaraú, Brasil

orcid.org/0000-0002-2772-9032

Renato Almeida de Oliveira

Universidade Estadual Vale do Acaraú, Brasil

orcid.org/0000-0003-4524-2014

RESUMO: O artigo objetiva apresentar a crítica moderna da religião e o processo de secularização com base no pensamento de Marx, não apenas como forma de sistematização de suas considerações críticas sobre a religião, mas, sobretudo, explicitar como o arcabouço conceitual marxiano contribui para uma compreensão mais apropriada do processo moderno de secularização e sua configuração contemporânea. Isso ao destacar o sentido que o termo ganha desde uma abordagem mais sistematizada, com diversas interpretações até ser tratada por Marx, quando este alça a um patamar mais significativo uma nova perspectiva para se pensar o processo de secularização, através da ideia da emancipação humana. Se podemos dizer que Marx, em parte, assimila ou mesmo se aproxima do termo secularização da crítica moderna, isso representou um ponto de partida em virtude de sua crítica à sociedade considerada fundamento da religião. Com isso, Marx já anuncia a tarefa da Filosofia em relação ao processo de secularização e da crítica da religião nos termos de um desmascaramento da autoalienação humana, após o desvanecimento das formas sagradas com a crítica moderna. O que permanece como chave de leitura é, de fato, pensar o papel da crítica de Marx ao processo de secularização e à própria presença da religião na vida secular dos indivíduos.

PALAVRAS-CHAVE: Religião. Secularização. Crítica moderna. Marx.

MODERN CRITICISM OF RELIGION AND THE SECULARIZATION PROCESS FROM A MARXIAN PERSPECTIVE

ABSTRACT: The article aims to present the modern critique of religion and the process of secularization based on Marx's thought, not only as a way of systematizing his critical considerations on religion, but, above all, to explain how the Marxian conceptual framework contributes to a more appropriate understanding of the modern process of secularization and its contemporary configuration. This is done by highlighting the meaning that the term gains from a more systematized approach, with various interpretations until it is treated by Marx, when he raises a new perspective to think about the process of secularization to a more

significant level, through the idea of human emancipation. If we can say that Marx, in part, assimilates or even approaches the term secularization of modern criticism, this represented a starting point due to his critique of society considered the foundation of religion. With this, Marx already announces the task of Philosophy in relation to the process of secularization and the critique of religion in terms of an unmasking of human self-alienation, after the disappearance of sacred forms with modern criticism. What remains the key to reading is, in fact, thinking about the role of Marx's critique of the process of secularization and the very presence of religion in the secular lives of individuals.

KEYWORDS: Religion. Secularization. Modern critique. Marx.

INTRODUÇÃO

O processo de secularização foi desencadeado no século XVII e teve como característica principal a transformação das instituições e das ações humanas individuais, que passaram de uma fundamentação ancorada na esfera sagrada, transcendente, para uma legitimação em termos laicos, seculares. Como diz Taylor, a partir do século XVII e seguindo até nossos dias:

[...] uma nova possibilidade surgiu gradualmente – uma concepção da vida social na qual o ‘secular’ era tudo o que havia [...] O secular era, em seu novo sentido, oposto a qualquer reivindicação feita em nome de algo transcendente a este mundo e seus interesses (2012, p. 159).

Taylor objetiva, em sua obra *A Secular Age* (2007), dar um sentido mais sistemático a essa ideia genérica de secularização, explicitando três sentidos que, embora com conotações distintas, encontram-se imbricados. Primeiramente, a secularização está relacionada às instituições da esfera pública, dentre elas, o Estado. Nesse primeiro sentido, secularização significa a separação entre Estado e religião, o primeiro como instância reguladora máxima da esfera pública, a segunda sendo relegada à esfera privada. Nas palavras de Taylor:

[...] embora a organização política de todas as sociedades pré-modernas estivesse de algum modo conectada a, embasada em ou garantida por alguma fé em, ou compromisso com Deus, ou com alguma noção de realidade derradeira, o Estado ocidental moderno está livre dessa conexão. As igrejas encontram-se hoje separadas das estruturas políticas [...] A religião, ou a sua ausência, consiste em grande medida numa questão privada (2010, p. 13).

Essa secularização em termos de esfera pública, ou seja, do esvaziamento dos espaços coletivos (política, economia, cultura, educação etc.) da presença de Deus, é o que Peter Berger (1985, p. 119), por sua vez, denominou de *secularização objetiva*.

Num segundo sentido, Taylor fala de secularização como abandono das crenças, das convicções e práticas religiosas. Isso quer dizer que em nossa sociedade secularizada, as pessoas estão “se afastando de Deus e não mais frequentando a igreja” (2012, p. 15). Esse segundo sentido Berger (1985, p. 119) denomina de *secularização subjetiva*.

É interessante destacar a aproximação das ideias de Charles Taylor e Peter Berger no que tange à secularização. Para reforçar essa aproximação, citamos Berger:

Não é difícil esboçar uma definição simples de secularização para nossos fins. Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Quando falamos sobre a história ocidental moderna, a secularização manifesta-se na retirada das Igrejas cristãs de áreas que antes estavam sob seu controle e influência: separação da igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiástico, por exemplo [...] mais ainda, subentende-se aqui que a secularização também tem um lado subjetivo. Assim como há uma secularização da sociedade e da cultura, também há uma secularização da consciência. Isso significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem recurso às interpretações religiosas (1985, pp. 119-120).

Contudo, ainda que exista uma aproximação entre os dois teóricos da secularização, Taylor se debruça sobre um terceiro sentido, não atentado por Berger, embora intimamente ligado aos dois anteriores. Ele diz respeito à mudança da postura dos indivíduos em relação à fé: “a mudança para a secularidade nesse sentido consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras” (Taylor, 2010, p. 15).

Karl Marx, ao analisar a sociedade moderna e suas mudanças fundamentais em diversos âmbitos, inclusive o religioso, se aproxima dessas visões da secularização. Em primeiro lugar, destaca a secularização (embora não faça uso do termo) como separação entre Estado e religião (ver sua polêmica com Bruno Bauer acerca da questão judaica e com Arnold Ruge sobre a reforma social, por exemplo) e, em seguida, ele considera a relação dos indivíduos com a religião como um condicionamento das condições materiais de existência, as quais podem aproximar ou afastar os indivíduos das crenças e práticas religiosas.

Todavia, e isso é importante frisar, não há em Marx uma reflexão detida sobre o processo de secularização. Por isso nos referimos a uma *aproximação*, ou poderíamos nos referir a uma *assimilação*, da ideia moderna de secularização. Seria, portanto, mais conveniente afirmar que Marx assume a ideia moderna de secularização e a partir dela tece sua crítica à sociedade que, segundo seu pensamento, seria o fundamento da religião. Tal ideia é patenteada em sua assertiva:

Consequentemente, 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 autoalienação humana nas suas formas *não sagradas*, agora que ela foi desmascarada na sua *forma sagrada* (Marx, 2005, p. 146).

Ao comentar a secularização, Peter Berger (1985, p. 119) afirma que esta foi alavancada por três fatores principais: 1) a *individualização*, a partir da qual a religião torna-se assunto privado e, desse modo, é algo que diz respeito às escolhas individuais; 2) o *pluralismo*, que é uma consequência da individualização e gera, por sua vez, uma proliferação das mais diversas formas de crenças religiosas; 3) a *situação de mercado*, à medida em que as religiões procuram, cada uma à sua maneira, agregar fiéis que comunguem de suas crenças. Esses três fatores reconfiguraram a forma como as pessoas se relacionavam com a religião e, sem dúvidas, deram um caráter secular a esse relacionamento. Porém, eles não puseram uma condição para a superação da religião. Ao contrário, constituíram um novo panorama da fé religiosa. Sob esse ponto de vista, a secularização representaria um enfraquecimento das instituições religiosas tradicionais, mas, em contrapartida, fortalece a religiosidade individual.

O pensamento de Marx foi capaz de se estender sobre os mais diversos processos históricos, sobre os vários aspectos da vida social humana. Sua teoria desvelou elementos da vida material humana que permaneciam obscuros aos próprios indivíduos, mas que, no entanto, condicionavam suas existências. Esses elementos ainda permeiam a sociedade contemporânea. O estranhamento, o fetichismo, a reificação, a expropriação do trabalho, a fragmentação da vida humana etc., permanecem vivos, cheios de vigor, em nossos dias. É a barbaridade do sistema capitalista que torna imprescindível entendermos Marx, reavivar seu pensamento, pensarmos junto com ele as condições sociais hodiernas. Assim sendo, como salienta Jorge Nóvoa:

[...] nada mais justo [...] do que persistir no aprofundamento e atualização de análises elaboradas por este grande pensador, estendendo o espectro de sua crítica totalizante aos vários aspectos parciais dos processos históricos incessantes e diversificados, que não param de trazer novos elementos ao observador atento [...] (2007, p. 8).

E, nas palavras de Virgínia Fontes,

[...] Marx é incontornável enquanto houver capitalismo. É incontornável para compreendermos o mundo no qual vivemos e para lutar contra a ordem do capital, ordem que procuram nos inculcar em corações e mentes, que configura corpos torturados e nos bloqueia a humanidade plena (2007, p. 14).

Embora cientes de que o cenário sociopolítico e antropológico atual é bem diferente do existente no século XIX, sabemos que as percepções de Marx sobre o estranhamento humano, as situações críticas desencadeadas pelas contradições do capital, persistem hoje nos primeiros decênios do século XXI. Isso porque a base estrutural que sustenta e ordena a sociedade contemporânea é, essencialmente, a mesma do século em que Marx viveu, reconfiguradas apenas as suas manifestações fenomênicas. Desse modo, o mundo que cria a religião é o mundo da negação do homem, do estranhamento generalizado, das crises. É nesse sentido que as considerações de Marx sobre a religião se tornam atuais, pois o mundo que cria a necessidade atual da religião é o mesmo mundo inumano desvelado por ele.

Nossa intenção, portanto, com a leitura de Marx, não é, tão somente, sistematizar e explicitar as suas considerações sobre a religião, que entendemos como necessária e relevante, mas, além disso, utilizar o arcabouço conceitual marxiano para entendermos o processo moderno de secularização e sua configuração na contemporaneidade. Queremos, ainda, contribuir com o debate hodierno, inserindo novos elementos que possam nos ajudar a pensar a secularização e o fenômeno religioso hoje. Desse modo, inserimos Marx no debate contemporâneo sobre o fenômeno religioso, não como tentativa de expor uma superioridade de seu pensamento sobre os autores atuais, mas no intuito de contribuir com o debate, ampliando os horizontes das pesquisas sobre a secularização. É necessária, para tanto, uma leitura atenta, cuidadosa e séria do pensamento de Marx, pois nos fornece uma reflexão profunda sobre as raízes materiais e sociais dos diversos complexos que constituem a vida humana, que formam a totalidade na qual existimos.

1 – A CRÍTICA MODERNA DA RELIGIÃO E A SECULARIZAÇÃO

O homem moderno, que se via como senhor de si, libertou-se da necessidade de um ser extramundano que desse sentido à sua existência, que fosse a causa, a razão, da sua vida. Esse longo processo de conquista de autonomia forjou o modo como nos compreendemos hoje, homens da razão, dos negócios “terrenos”. No campo da política foi instituído o Estado laico, politicamente emancipado, um Estado no qual o cidadão sobressaía ao ser religioso do homem, a liberdade e a igualdade terrenas têm maior importância e urgência do que a “liberdade dos filhos de Deus”, alcançada na vida eterna. Enfim, a religião passou a ser vista como um empecilho ao desenvolvimento da humanidade, como algo de seres primitivos, dessintonizados com o seu tempo. Já não mais poderia se admitir que a religião estivesse no primeiro plano da vida humana. Caso o homem quisesse cultuar seus deuses, participar de assembleias religiosas, que o fizesse como assunto estritamente privado, mas que seus valores e crenças religiosas não interferissem na convivência com os demais, nem fosse motivo para qualquer forma de segregação ou fundamento para atos violentos.

O limiar dessa nova forma de conceber o papel do homem no mundo e sua relação com a religião foi o iluminismo, um movimento de ideias que afetou decisivamente os diversos campos da vida humana: o político, o social, o econômico, o cultural, o filosófico, entre outros. A ideia fundamental do iluminismo era a de que a vida humana deveria assentar-se nas luzes da razão, ou seja, que a razão, e todas as suas prerrogativas, fosse a legitimadora de todas as ações e pensamentos humanos. Nenhum ser extramundano, fora da realidade humana, deveria ditar, heteronomamente, o modo como os indivíduos deveriam agir, mas apenas a sua razão autônoma. O iluminismo afetou profundamente a consciência religiosa do povo europeu do século XVII e, conseqüentemente, reverberou, ao mesmo tempo e com a mesma intensidade, na vida política e social. Há um triunfo do espírito racionalista que trouxe consigo o sentimento de impossibilidade de manter as superstições, as crenças, os dogmas, das eras precedentes. Desse modo, se enfraquecia a cultura que estava habituada a identificar a história do mundo com a história judaico-cristã ante o rápido avanço da experiência sempre mais numerosa e precisa da observação científica. Esse enfraquecimento do cristianismo não significou, no entanto, o fim da cultura e do pensamento religioso:

[...] é claro que a pura e simples defesa das rígidas posições dogmáticas ficava sempre mais difícil. Isso não significa que se abolisse na cultura da época o interesse pelos problemas religiosos [...] eles, porém, tendiam a assumir formas novas, visando conciliar a religião com a nova visão da ciência e da filosofia (Geymonat, 1975, p. 24, tradução nossa).

É importante destacar que, nesse período, procurou-se uma forma de convivência tolerante entre as religiões, o que alguns escritos filosóficos o demonstram, como a *Primeira Carta sobre a Tolerância* (1689), de John Locke, e o *Tratado sobre a Tolerância* (1763), de Voltaire. Todavia, essa apregoada tolerância figurava, por sua vez, como uma oposição ao princípio católico da autoridade. Sem dúvidas, a Igreja Católica representava o que havia de mais reacionário, de mais dogmático, de mais obscuro, em termos religiosos e, portanto, o maior adversário dos avanços modernos. Contra a Igreja Católica uniram-se não apenas cientistas e filósofos, mas também religiosos protestantes e a burguesia em ascensão. Diversos motivos confluíram para promover essa aliança, desde aspectos históricos a condições socioculturais, todos tentando abolir a dogmática católica. Em torno disso, uma certeza gravitava, qual seja, que o inimigo mais perigoso do conhecimento verdadeiro é o dogma, é este que ataca a consciência humana em seu núcleo mais íntimo, impedindo-a de alcançar o saber verdadeiro.

Contudo, embora houvesse a referida aliança entre o protestantismo e o pensamento racionalista como forma de reagir ao poder da Igreja Católica, logo veio à tona a incompatibilidade de pensamento entre o cristianismo protestante, que, em última instância, mantinha a mesma concepção de Deus do cristianismo católico, as mesmas verdades dogmáticas, advindas da tradição judaico-cristã, e o racionalismo:

Em um exame mais profundo, o Deus que, de diversos pontos de vista, Spinoza, Descartes, Locke, Leibniz e os platônicos de Cambridge haviam definido, não poderia não resultar diverso daquele de toda a tradição judaico-cristã, patentemente antropomórfico, caprichoso, vingativo, ciumento, frequentemente injusto e, contudo, sempre acompanhado de um secular amontoado de superstições populares (Geymonat, 1975, p. 28, tradução nossa).

O pensamento iluminista mostrava-se, por conseguinte, sempre mais incompatível, contrário aos dogmas religiosos. Toda e qualquer coisa que não viesse a ser atestado pela razão, que contradissesse a experiência sensível, o saber científico, era rechaçado como parte

não integrante de um livre pensar, autônomo, único, segundo os iluministas, capaz de emancipar o homem.

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

O pensamento iluminista, desse modo, conseguia enfraquecer as pretensões da teologia em ser um saber de primeira ordem, deslocando a questão filosófica de Deus para o mundo. Havia uma efervescente ebulição filosófica e científica. Contudo, os intelectuais dessa época não eram apenas autores de grandes tratados teóricos, mas homens práticos, engajados no cotidiano, na vida social e política, autores e atores da cultura. “A razão cujo testemunho invoca não é mais a encarnação neste mundo do entendimento de Deus; é o poder crítico [...] que se interessa por todas as atividades sociais”, que contesta um mau processo, que critica as doutrinas passadas e que, simultaneamente, descreve “a maneira de construir um barco ou uma casa” (Châtelet, 1974, p. 15). Era uma época de cidadãos atuantes e, ao mesmo tempo, de homens de reflexão, que se constituíam distantes da crença religiosa.

Podemos dizer que a marca registrada do iluminismo é a ideia do *esclarecimento* (*Aufklärung*), do pensamento autônomo. A conquista de um pensamento esclarecido foi bem definida por Immanuel Kant em seu texto intitulado *Was ist Aufklärung?* (1784). Para Kant, o esclarecimento (ou o espírito do iluminismo) significa:

[...] *a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado* dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere Aude!* Tem coragem de fazer uso do teu *próprio* entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*“Aufklärung”*] (1985, p. 100).

O esclarecimento era o grito de rebeldia contra as cadeias do dogmatismo religioso, contra toda e qualquer forma de heteronomia que pusesse o homem sob o jugo de qualquer poder externo a ele. De uma maneira geral, esse esclarecimento, essa emancipação do saber, essa ousadia em conhecer (*sapere aude*), marcou o iluminismo e estabeleceu claramente uma postura antirreligiosa, pois se via na religião explicitamente o espírito do dogmatismo, esse grilhão que mantém os homens numa perpétua menoridade (Kant, 1985).

A *liberdade*, consoante Kant, era a condição para o esclarecimento. E em que consiste essa liberdade? Consiste em “fazer um *uso público* de sua razão em todas as questões” (Kant, 1985, p. 104). Portanto, somente o uso livre e público da razão pode realizar o esclarecimento e esse é o convite que todos os filósofos iluministas fazem à humanidade.

No que se refere ao estudo da natureza, os iluministas asseveram que a realidade natural possui leis próprias, o que os leva a rejeitar toda consideração providencialista acerca da natureza. A liberdade humana, assim, se adquire através do conhecimento dessas leis. Como diz Louis Jaucourt, autor iluminista e um dos colaboradores da Enciclopédia de Diderot e D’Alembert, “o primeiro estado que o homem adquire através da natureza, e que é a mais preciosa de todas as coisas, é o estado de liberdade [...]; naturalmente, todos os homens nascem livres, isto é, eles não estão sujeitos ao poder de um mestre e ninguém tem o direito de propriedade sobre eles” (2009, *online*, tradução nossa). Desse modo, a vida natural do homem se afastava de toda influência religiosa e apoiava-se, exclusivamente, sobre fatos observáveis e sobre os princípios experimentais da física. O religioso, por sua vez, observava a natureza e asseverava que ela emanava das mãos do criador. Contrariamente ao pensamento iluminista, o pensamento religioso limita a liberdade humana à concordância com a vontade divina, ou seja, com as intenções que Deus poderia ter tido ao criar os seres vivos. Os iluministas, todavia, não deixavam espaço para que na natureza haja o acaso ou a providência divina. A natureza é ela mesma, em sua materialidade. Ela é capaz de proceder por si mesma, em uma sucessão infinita de combinações possíveis. É a vida engendrando vida.

Quanto ao estudo do homem, os iluministas, em um primeiro momento, procuravam livrá-lo do dualismo religioso entre corpo e alma e compreendê-lo a partir de um monismo sensualista. O homem nada mais é do que um ser de sensações. Essa era, por exemplo, a perspectiva de Condillac, para quem o homem é o conjunto das sensações presentes e das sensações conservadas. Afirma ele no seu *Tratado das Sensações* (1754):

Perceber ou sentir essas duas sensações é a mesma coisa: ora esse sentimento toma o nome de *sensação*, assim que a impressão se faz atualmente sobre os nossos sentidos, ora toma o nome de *memória*, assim que esta sensação que não se faz atualmente se nos oferece como uma sensação que se fez. A memória não é, pois, mais do que a sensação transformada (Condillac, 1984a, p. 49).

A partir daí ocorre uma guinada antropológica, na qual o homem perde sua aura celestial e assume a couraça da sensibilidade, da corporeidade. Essa guinada antropológica trouxe consigo uma reviravolta no campo da epistemologia, entendendo-se agora que todo conhecimento só pode ser adquirido pela combinação das sensações. Condillac (1984a, p. 45), ainda no seu *Tratado das Sensações*, confirma essa nova perspectiva, afirmando que “todos os nossos conhecimentos e todas as nossas faculdades vêm dos sentidos, ou para falar mais exatamente, das sensações” (Ibidem). Desse modo, assim como o homem, a problemática do conhecimento emancipa-se com relação à religião e à metafísica, restando a pura relação entre um sujeito sensível e um objeto igualmente sensível. Apenas nesta perspectiva é possível formar um saber sistemático e rigoroso: “concluamos, portanto, que não podemos formar verdadeiros sistemas senão nos casos dos quais temos observações suficientes para perceber o encadeamento dos fenômenos [...] Tudo consiste, portanto, [...] em explicar os fatos pelos fatos (Condillac, 1984b, pp. 37-38).

Essa guinada ao homem como ser de sensações terá, além do campo epistemológico, como acabamos de ver, fortes implicações nos campos da moral e da política. Aqui o homem se tornara senhor de si, o único capaz de criar as condições de sua felicidade e realização integral: “para o pensamento iluminista, o progresso do conhecimento era inseparável da libertação dos espíritos no exercício da razão, que tornava manifesta a necessidade de mudanças sociais e políticas” (Paty, 2005, p. 34).

Tornavam-se, portanto, cada vez mais insustentáveis, diante das novas descobertas científicas, nos campos da astronomia, geologia, geografia, antropologia etc., os dogmas religiosos. A humanidade caminhava a passos largos para a secularização, onde a religião não

teria mais o poder absoluto para determinar os princípios da vida humana. As descobertas, os desenvolvimentos conceituais iluministas, chocavam-se com o que pensava e ditava a Igreja. De forma contundente, o pensamento filosófico contribuiu para que esse processo de secularização, fosse, inicialmente, através do racionalismo, idealista ou empirista, e pouco tempo depois, através do materialismo, se consolidando. Diversos pensadores teceram ferrenhas críticas à religião estabelecida. Os filósofos “se chocaram contra um poder repressivo que pretendia constrangê-los ao silêncio [...] e a uma ideologia que se aferrava a sistemas metafísicos caducos ou a uma interpretação literal da revelação” (Châtelet, 1974, p. 103).

Dentre os diversos pensadores iluministas franceses, Pierre Bayle, juntamente com Jean Meslier, foram os que se insurgiram diretamente contra o dogmatismo, vindo a ser, inclusive, referências para os pensadores materialistas dos séculos seguintes.

Jean Meslier pouco escreveu. Sabe-se que ele foi um sacerdote católico que viveu no início do século XVIII e que defendeu o ateísmo como forma de construir uma sociedade mais justa e harmônica, tendo em vista que todas as religiões do mundo, com suas divindades, não passavam de uma falsidade e vanidade. Na concepção de Meslier, a existência da religião, da crença, era fruto da falta de bom senso entre os homens. Como consequência, a superstição domina a vida comum. No entanto, ao contrário do que as pessoas consideram, as crenças religiosas não passam de “suposições perigosas, concebidas na ignorância, propagadas pelo entusiasmo ou má intenção, adotadas pela tímida credulidade, preservada pelo hábito, que nunca raciocina e reverenciadas apenas porque não são compreendidas” (Meslier, 2006, p. 7, tradução nossa).

A religião, portanto, nutre-se da ignorância, da falta de conhecimento dos homens. O indivíduo que é possuidor do menor conhecimento, capaz de usar o bom senso e refletir sobre a existência, percebe que os dogmas religiosos carecem de fundamento sólido e:

Que toda a religião é apenas um castelo no ar; que a Teologia é apenas ignorância de causas naturais reduzidas a um sistema; que é apenas um longo tecido de quimeras e contradições; que apresenta a todas as diferentes nações da terra apenas romances destituídos de probabilidade (Meslier, 2006, p. 8, tradução nossa).

Conforme relata Voltaire, a crítica de Meslier à religião teve como motivação sua indignação com as injustiças e opressões cometidas contra os camponeses (Meslier viveu em uma aldeia camponesa). Nas palavras de Voltaire:

278

O padre Meslier era um rígido partidário da justiça, e às vezes seu zelo ia um pouco longe demais. Tendo o senhor de sua aldeia, A. de Touilly, maltratado alguns camponeses, ele se recusou a orar por ele em seu serviço. M. de Mailly, arcebispo de Reims, diante do qual o caso foi levado, condenou-o. Mas no domingo que se seguiu a essa decisão, o abade Meslier estava em seu púlpito e reclamou da sentença do cardeal. “Isto é”, disse ele, “o destino geral do padre pobre do país, os Arcebispos, que são grandes senhores, os desprezam e não os escutam. Portanto, oremos pelo senhor deste lugar. Vamos orar por Antoine de Touilly, que ele possa ser convertido e conceda a graça para que ele não possa erradicar os pobres e despojar os órfãos” (2006, p. 3, tradução nossa).

Nesse sentido, o pensamento de Meslier pode ser sintetizado “no ideal de uma sociedade fundamentada no ateísmo e na propriedade coletiva da terra” (Piva, 2005, p. 102). É dele a ideia segundo a qual todas as angústias que afligem o homem só serão dissipadas quando o último rei for estrangulado nas tripas do último padre (Thrower, 1971, p. 106). Como se pode observar, o ateísmo de Meslier foi alimentado por sua insatisfação com a religião, a qual é um artifício humano, espaço de aproveitadores e um excelente meio de dominação para os reis. Desse modo, uma nação, um Estado, deve tornar-se secular, laico, ateu, se pretender, realmente, tornar-se uma nação livre.

Pierre Bayle, por sua vez, defendia que os dogmas professados pelas religiões, ao longo da história, foram motivos para os mais diversos, violentos e massacrantes conflitos. As religiões segregam os indivíduos, fazendo-os viver uma fantasia que em nada lhes engrandece, ao contrário, apenas os tornam tacanhos e presos à superstições. Quanto a estas, Bayle afirma que são fruto do fanatismo religioso e faz referência a diversos reis cristãos, que eram bastante piedosos, mas que se entregaram a sangrentas guerras, bem como a própria Igreja, que, enquanto guardiã da mensagem de Deus e mediadora entre este e os homens, se prestou às práticas desprezíveis ao longo de sua história, como guerras, golpes de Estado e assassinatos. Isso demonstra, para Bayle, que a honra de uma pessoa ou instituição não depende, de modo algum, da religião. Sendo assim, os homens não precisam da religião para serem bons. Ao contrário, as boas ações de um ateu parecem a Bayle mais meritórias do que as ações dos crentes, tendo em vista que estes agem esperando serem recompensados por Deus com a vida eterna.

Sendo assim, não é preciso considerar como um escandaloso Paradoxo, mas antes como uma coisa bastante provável, que pessoas sem Religião sejam mais propensas aos bons costumes pelas causas do temperamento acompanhadas do amor pelos elogios, e sustentadas pelo medo da desonra, do que outras pessoas levadas pelo instinto da consciência (Bayle, 2009, p. 109).

Ao contrário dos que acham um escândalo considerar um ateu moral, Bayle coloca que “o escândalo deveria ser muito maior quando se vê tantas pessoas persuadidas das verdades da Religião e mergulhadas no crime” (Ibidem). Não é, portanto, um absurdo considerar ateus, filósofos, pessoas irreligiosas, como pessoas morais, pois estas têm motivos nobres para agirem, motivos que não precisam fundar-se numa divindade qualquer. Ao contrário, os homens religiosos, em muitas ocasiões, agem motivados por interesses próprios, sejam eles a glória, o medo da morte e da infâmia, o desejo de assumir cargos etc.: “o mundo está cheio de pessoas que acham melhor cometer um pecado a desagradar um Príncipe que arruíne sua fortuna” (Ibidem).

Para Bayle, o homem deveria, portanto, renunciar as crenças religiosas e isso não lhe causaria mal algum. Tais crenças assentam-se num senso comum que ganha força e legitimação apenas pelo tempo e pela quantidade de adeptos. Segundo ele, não é uma atitude correta aceitar tacitamente como verdadeira uma opinião ou uma crença apenas porque ela perdura por muitos séculos ou porque é aceita por um grande número de pessoas. Nas suas palavras:

Eu digo mais uma vez que é uma pura ilusão pretender que um sentimento que passa de século em século, de geração em geração, não possa ser inteiramente falso. Por pouco que se examinem as causas que instituem certas opiniões no mundo e as que as perpetuam de pai para filho, ver-se-á que não há nada de menos razoável que esta pretensão. Me admitirão, sem dúvida, que é fácil persuadir o povo de certas opiniões falsas que se conciliam com os preconceitos da infância ou com as paixões do coração, como são todas as pretensas regras dos prenúncios. Eu não pergunto ainda, por isso basta para tornar essas opiniões eternas; porque, à exceção de poucos espíritos filosóficos, ninguém pensa em examinar se o que se ouviu por toda parte é verdadeiro (2007, p. 235, tradução nossa.).

Pode-se asseverar que, para Bayle, o fundamento da religião encontra-se na superstição humana e que esta é contrária à luz natural da razão e que, portanto, os homens podem abdicar da religião e viver bem, de modo justo e moralmente. Não há motivo razoável para afirmarmos que aqueles que defendem a inexistência de qualquer Deus são imorais ou assassinos. A experiência demonstra o contrário, ou seja, que os crentes, os defensores da existência de Deus, cometem todas as espécies de infâmias e de crimes abjetos.

As ideias de Bayle sobre a religião causaram grandes embates teóricos. Seus trabalhos “perturbaram um grande número de leitores e puseram em questão alguns princípios mais enraizados da moral e da religião”, conforme seus intérpretes. O confronto com o pensamento

de Bayle havia se tornado um ato de devoção “e os ataques contra ele eram tão virulentos três quartos de século depois da sua morte como o haviam sido enquanto vivera” (Thrower, 1971, p. 104).

No século XIX, a crítica da religião se intensificou notadamente com os jovens hegelianos de esquerda. É bastante conhecida a crítica desferida por Feuerbach, inicialmente à religião cristã e, em seguida, à religião em geral. Ao mesmo tempo que Feuerbach, outros pensadores, descendentes e, simultaneamente, dissidentes de Hegel, teceram suas críticas à religião.

Bruno Bauer, teólogo de formação, dedicou boa parte de suas reflexões à religião e à influência desta na política, especialmente sobre a relação entre Estado e religião, e entre cidadão e homem religioso. Suas incursões no campo da política possibilitaram-lhe desenvolver um criticismo radical baseado na destruição das crenças religiosas, isto é, na tentativa de demonstrar o absurdo de toda forma de religião. A religião nada mais é do que a relação da consciência consigo mesma. Bauer considerava suas obras uma exposição da irracionalidade do Cristianismo, em especial do Cristianismo institucionalizado: “porque o Cristianismo, por revolucionário que fosse nos seus primórdios, agora havia sido ultrapassado e havia se convertido em um obstáculo ao progresso” (McLellan, 1971, p. 63, tradução nossa). Em seu processo, a humanidade atingiu um elevado grau de autoconsciência, de tal modo que alcançou a consciência de sua liberdade. O cristianismo, ao contrário, submete o homem a Deus e aos dogmas da religião, o que o torna um obstáculo ao progresso e à liberdade do ser humano. Isso é o que Bauer denomina de alienação. Esta consiste na dependência da consciência humana de algo criado por ela. Portanto, a religião gera uma divisão na consciência, uma cisão entre autonomia e dependência. Nesta situação, a consciência perde o controle de si mesma, ficando desprovida de todo seu valor, e se sente como aniquilada ante o poder que se lhe opõe (Idem, p. 72, tradução nossa).

Bauer reconhece que o cristianismo foi um avanço na história da humanidade, embora tenha sido um avanço condenável. Ele teve um papel determinante na história, pois foi uma fase necessária, um progresso em relação às demais religiões, porque nele o homem se libertava de uma união necessária com a natureza e reconhecia-se como ser de consciência. Contudo, foi a pior das religiões, pois acreditava na criação divina. Quer dizer, quanto mais o homem aproxima-se da verdade, que está em sua consciência, mais se afasta dela, porque, no

cristianismo, a verdade está fora do homem, encontra-se em Deus. Desse modo, o cristianismo é um falso reconhecimento do homem. Quanto mais o homem se aproxima de Deus, mais ele distancia-se de si, da humanidade. A sua liberdade como filho de Deus afasta-o de todos os interesses mundanos, das artes, da ciência e de todas as criações da humanidade. É uma liberdade inumana, uma incondicional submissão. Esta liberdade é, portanto, uma ilimitada escravidão, sob uma autoridade contra a qual não existe possibilidade alguma de apelação.

A crítica da religião atinge, portanto, seu objetivo, a saber, o resgate do homem, a consideração de sua realidade propriamente humana. O papel da filosofia crítica bauieriana, depois de desmistificar Deus, o Absoluto, é tornar-se prática, ou seja, é voltar-se às necessidades do gênero humano. É, então, que Bauer desfere seu segundo golpe, agora contra a política, contra as situações existentes.

Posto fim a qualquer forma de ser independente da consciência humana, o homem deve encontrar-se consigo mesmo no Estado, a esfera de sua autorrealização. O Estado é a manifestação da liberdade humana, pois é o produto do desenvolvimento histórico da consciência. Nesta perspectiva, o Estado deve abandonar toda forma de religião, haja vista a fragmentação que esta causa ao homem. O Estado religioso é um Estado imperfeito. Por conseguinte, o Estado politicamente emancipado é a mais alta expressão da liberdade humana. O Estado religioso age por privilégios, e não pode agir de outro modo a não ser concedendo prerrogativas àqueles que aceitam seus preceitos, sendo, portanto, um Estado cuja liberdade é limitada aos seus correligionários. O Estado emancipado é aquele que trata o homem como ser universal, e não em sua particularidade religiosa. Da mesma forma, o homem emancipado é aquele que abdica de seus preceitos religiosos para assumir sua condição de cidadão, partícipe, conscientemente e de modo autônomo, das decisões políticas de seu Estado.

Ludwig Feuerbach segue a mesma linha crítica de Bauer e chega a conclusões políticas semelhantes às de seu companheiro neohegeliano. Todavia, Feuerbach toma certa distância em relação a Bauer na consideração que faz do homem. Para Feuerbach, tanto a Teologia quanto a Filosofia Especulativa moderna, especialmente a hegeliana, à qual ele dedica boa parte das suas objeções, conceberam o homem como um ser essencialmente espiritual ou pura consciência. Ao criticar essas concepções, Feuerbach procura resgatar o homem real, sensível, cujo fundamento é a natureza, a qual possui autonomia e primazia com

relação à razão e a qualquer ideia de divindade. A inserção da natureza é, portanto, a novidade introduzida por Feuerbach nas considerações acerca do homem e consequente crítica da religião.

Consoante Feuerbach, todos os atributos de Deus nada mais são do que atributos humanos tornados universais e postos acima do homem. Desse modo, Deus deixa de ser a gênese do homem e torna-se seu produto. No entanto, “o homem não se fez por si mesmo, que ele é um ser dependente, surgido, logo tendo fora de si o fundamento de sua existência, mostrando a si mesmo e sobre si um outro ser” (1989, p. 26). Esse outro ser é a natureza. Sem ela, a existência humana torna-se impossível e sua essência não pode ser concebida.

Com este salto, Feuerbach não mais explica a realidade, Deus ou a religião com base no homem, mas a partir da natureza. Nesta perspectiva, diz ele que, se antes havia resumido sua filosofia na sentença *a teologia é antropologia*, agora esta síntese amplia-se, pois nela é acrescentada a *fisiologia*, ou seja, que Deus pode ser explicado por meio das leis físicas naturais. Dessa forma, Feuerbach defende a natureza como *fonte originária* de tudo. Portanto, ela não foi criada nem tampouco é conduzida por um ser do além, mas por suas próprias leis físicas e químicas; ela possui uma mecânica própria, uma ordem imanente, dentro da qual está contida também a desordem. É neste contexto de tensão entre ordem e desordem, de relação de forças que surge e desenvolve-se a vida. Feuerbach aparece como o filósofo que resgata a natureza da condição de criatura à condição de *ser primeiro*, incriado e necessário. Assim, a natureza não precisa de nenhum outro ser para organizá-la, um ser além dela, que, na verdade, para o filósofo, não existe: “é consequência de minha doutrina que não existe nenhum Deus, ou seja, nenhum ente abstrato, suprassensível, diverso da natureza e do homem, que decide sobre o destino do universo e da humanidade a seu bel-prazer” (Feuerbach, 1989, p. 29).

Ao criticar a religião e desmistificar seus fundamentos, Feuerbach confia aos indivíduos politicamente organizados (o Estado), os quais se reúnem entre si pela razão de que não mais crêem em nenhum Deus, o papel de providenciador dos meios necessários à sobrevivência da humanidade. Dessa forma, o Estado se origina da desconfiança em Deus e da crença do homem como Deus do homem. Daí pode-se compreender o apelo de Feuerbach para que a *política* ganhe espaço na vida humana.

No Estado, as forças do homem separam-se e desenvolvem-se para, através desta separação e sua reunificação constituírem um ser infinito; muitos homens, muitas

forças, constituem uma só força. O Estado é a soma de todas as realidades; o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e complementam-se uns aos outros – o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo. O Estado verdadeiro é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino (Idem, p. 17).

A modernidade, portanto, com a sua forte crítica à religião, fundou uma visão de mundo marcada pelo racionalismo que influenciou os diversos campos da vida humana, mexendo com os valores, os princípios, e as ações dos *sujeitos*. Foi uma verdadeira revolução, uma quebra das estruturas fundamentais que organizavam a existência dos homens. Deus foi afastado do mundo e o processo de secularização, de desencantamento, se consolidava a passos largos.

2 – MARX E A SECULARIZAÇÃO

Marx sintetiza, em seu pensamento, mesmo ainda na juventude, o espírito da filosofia moderna. De fato, Marx esboçava em seus escritos que estava imbuído das questões que constituíam o pensamento moderno ocidental, a saber, a ideia da liberdade ou emancipação humana, do ordenamento racional do Estado e da sociedade, da revolução como condição de superação das contradições sociais e concebia que a existência humana se molda pela ação histórica, concreta, dos indivíduos, e não pela ação ou capricho de um Espírito ou da Providência Divina. Desse modo, não é forçoso afirmar que a crítica moderna, seja da religião, do Estado absolutista, do *Ancien Regime*, da visão cristã do homem e da natureza etc., encontrou eco no pensamento de Marx, permitindo-o lançar as bases da sua crítica à política, à sociedade civil burguesa e aos complexos que compõem essa mesma sociedade, dentre eles, a religião.

Marx viveu numa época onde a religião tinha uma forte influência sobre o Estado e sobre a vida dos cidadãos. No entanto, na cidade onde nasceu, Trier, localizada na região da Renânia, próximo à divisa entre a Alemanha e a França, havia uma forte influência dos ideais franceses advindos da Revolução de 1789. Esses ideais chegaram a Trier quando a cidade foi anexada ao território francês durante a era napoleônica (1799-1815). Com isso, os habitantes de Trier passaram a ter contato com os ideais iluministas, que causaram um choque com suas

ideias religiosas. Porém, em 1815, com o fim da era napoleônica, Trier foi novamente anexada à Prússia e teve início um novo período de repressão.

Após a revolução de 1789, a França havia se constituído em uma nação moderna, politicamente emancipada, enquanto a Alemanha, na época chamada de Sacro Império Romano-Germânico (o que evidencia sua forte ligação com a religião cristã) era ainda um aglomerado de principados divididos e rivais. Os mais poderosos desses principados eram a Prússia e a Áustria. Esse contexto de tensão entre o conservadorismo do Estado prussiano (que passara a governar a cidade de Trier) e os ideais revolucionários introduzidos em Trier pelos franceses, propiciou a Marx desenvolver um senso crítico quanto à relação entre Estado e religião, bem como uma ideia de emancipação, especialmente por ele fazer parte da comunidade judaica, a qual sofria inúmeras sanções do Estado prussiano cristão: “os judeus de Trier foram submetidos a um edito prussiano de 1812, que efetivamente os proibiu de ocuparem cargos públicos ou exercerem profissões liberais” (Wheen, 2001, p. 18).

Quando era estudante de filosofia em Berlim, Marx aguçou os ideais iluministas da separação entre Estado e religião e de efetivação da liberdade humana. Foi em Berlim que ele teve contato com a filosofia de Hegel. O encontro com a filosofia hegeliana, que inicialmente desperta Marx para o aspecto racional da realidade, logo se converte em material para sua crítica da política e da sociedade burguesa. Essa “reviravolta” no modo de ver a filosofia de Hegel foi entusiasmada pelo pensamento jovem hegeliano de esquerda, para o qual:

[...] o Estado prussiano em nada se identifica com o estado ideal e racional sonhado por Hegel na Prússia. Para eles, a causa essencial disso é o caráter todo-poderoso da religião, que entrava o desenvolvimento da liberdade [...] Segundo eles, é preciso antes de mais nada libertar o homem e o estado do controle da religião (Attali, 2007, p. 37).

Marx foi, portanto, influenciado pelos jovens hegelianos de esquerda, os quais procuravam subverter a filosofia de Hegel, mostrando seu caráter racional e revolucionário. Esse caráter revolucionário atribuído à filosofia de Hegel pelos jovens hegelianos causa uma fratura no pensamento do século XIX e abre espaço para um novo pensamento, ganha espaço uma filosofia crítica, antidogmática, antimetafísica, antirreligiosa. Inicia-se uma luta contra o caráter absoluto, autoritário do Estado e contra a influência religiosa. Marx se apropriará desse novo espírito crítico, que acentuará os seus ideais modernos de uma sociedade secularizada, emancipada. Nesse sentido, o desenrolar da filosofia do jovem Marx o conduzirá

a uma progressiva ideia de secularização da sociedade e da política, até então perpassados pelos valores cristãos. A partir de então, trata-se de libertar o homem e dar-lhe autonomia, ou nas palavras assiduamente usadas por Marx, efetivar a emancipação humana.

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

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

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

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

denominamos de *secularização subjetiva*, ou seja, o processo de afastamento dos indivíduos de uma relação com o divino.

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

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

No referido editorial, Marx cita as ideias de Hermes:

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

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

Marx passa, então, a polemizar com as noções do editor da Gazeta de Colônia. Inicialmente ele afirma que “é na exata inversão da afirmação do autor que se obtém a verdade; ele pôs a história de cabeça para baixo”. E acrescenta: “Não foi a ruína das religiões antigas que provocou a queda dos Estados da Antiguidade, mas a queda dos Estados da Antiguidade que provocou a ruína das religiões antigas” (Idem, pp. 23-24). Marx desmascara a pretensão de Hermes em legitimar o Estado cristão, de justificar que a finalidade do Estado é “em vez de uma associação livre de seres morais, uma associação de crentes, em vez da realização da liberdade, a realização do dogma (Idem, p. 28).

Marx defende, aos moldes do Estado francês, a partir dos princípios iluministas da Revolução Francesa, o Estado laico, mostrando que em um tal Estado não são os membros de uma religião específica que detêm o privilégio jurídico-constitucional, mas todos os homens entendidos como cidadãos, como membros desse Estado, o qual deve educar esses mesmos membros para uma vida racional. Conforme Marx:

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

Um Estado religioso, pensa Marx ao criticar Karl Hermes, que defendia que toda a educação deveria repousar na base do cristianismo, transforma os homens livres em um rebanho (Marx, 1976). Podemos entender, portanto, que o ideal de Marx na Gazeta Renana era o desmascaramento do caráter autoritário, absolutista, religioso, do Estado. Conforme salienta Lukács,

Marx contrapõe a esta odiosa realidade alemã a racionalidade do Estado, do direito e da lei, ou seja, a racionalidade que estas instâncias adquirem quando a lei é expressão consciente da vontade popular, quando é criada com e pela vontade do povo. Neste sentido, a crítica de Marx se volta, sobretudo, contra os privilégios feudais dos estamentos. Marx mostra que, em todas as questões da vida estatal e social, o absolutismo régio, bem como os estamentos feudais representavam tão-somente uma odiosa caricatura reacionária do Estado e da sociedade. Além de serem em todos os sentidos um empecilho ao desenvolvimento dos homens, de sua liberdade e de sua civilização (2007, p. 138).

No bojo da crítica da relação entre Estado e religião ou, mais exatamente, da separação entre Estado e religião, como expusemos no embate de Marx com Karl Hermes e que caracteriza uma forma de *secularização objetiva*, Marx tece novas considerações a esse respeito, agora travando um embate teórico com Bruno Bauer no texto *Sobre a Questão Judaica* (1843).

O pensamento de Bauer é tipicamente moderno no que concerne a questão da relação entre Estado e religião. Para ele, a religião é o empecilho principal que impede os indivíduos de alcançarem sua emancipação. Enquanto permanecerem religiosos, os homens serão incapazes de efetivar a sua emancipação. E Bauer vai além, afirmando que o Estado que conserva a religião em seu seio não pode ser um Estado livre. Marx esclarece a esse respeito o pensamento de Bauer:

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

Bauer, portanto, exige, para que se realize a emancipação política, que o homem renuncie à religião. Só assim ele pode tornar-se um cidadão. Por sua vez, o Estado precisa abolir a influência religiosa se quiser ser um estado verdadeiro.

Marx reconhece os avanços da perspectiva da emancipação política. Ela representa um avanço (a forma final da emancipação humana na sociedade moderna) por meio da transformação do Estado religioso em Estado político, negando as formas escravista e feudal de exploração e desigualdade. No entanto, Marx estava ciente que em diversos Estados modernos a emancipação política havia sido realizada sem que os indivíduos tivessem que abandonar suas religiões, como no caso dos Estados da América do Norte. Para alcançarmos a integral liberdade humana, é preciso dar um passo atrás e polemizar não apenas a relação entre Estado e religião, mas a relação da religião com a vida secular dos indivíduos na sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Marx dá uma guinada na questão da secularização. É preciso analisar as condições da sociedade secular para entendermos a religião e o seu vigor.

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

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

A crítica moderna da religião, desde o iluminismo ao pensamento do século XIX, notadamente com Marx, favoreceu a consolidação do processo de secularização. Apresentamos como Marx assimila a ideia moderna de secularização abrindo, porém, uma nova perspectiva para se pensar esse processo, através da ideia da emancipação humana. Por conseguinte, a ideia de secularização progrediu com plena força na modernidade e que se impôs como resistência a qualquer tentativa de um reencantamento religioso-metafísico da realidade. No entanto, ainda é preciso lutar pela plena efetivação da secularização na sociedade contemporânea. A laicização da vida do homem moderno não significou sua plena secularização. Como diz Marx, “o espírito religioso não pode ser secularizado *realmente*, pois

o que é ele próprio senão a forma *não secular* de um estágio do desenvolvimento do espírito humano?” (Idem, p. 45). Não houve, portanto, uma total e completa abolição do *espírito religioso*. Ao contrário, o que se pode observar, na verdade, é uma realização desse espírito, na medida em que os padrões, as práticas, do modo de vida religioso, se efetivarem no cotidiano laico dos indivíduos. A emancipação do homem moderno significou, em última análise, a sacralização da sua vida, isto é, “ele pode abstrair-se da religião, porque nele o fundo humano da religião se realizou de modo profano” (Garaudy, 1962, p. 116).

REFERÊNCIAS

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

BAYLE, P. Dictionnaire historique et critique. Trad.: Marcelo de Sant’Anna A. Primo. *Revista Conatus*. v. 3, n. 5, 2º semestre de 2009, pp. 109-113.

_____. *Pensées diverses sur la comete*. Paris: Flammarion, 2007.

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma sociologia da religião*. Trad.: José Carlos Barcellos. São Paulo: Paulinas, 1985. (Coleção Sociologia e Religião, 2).

CHÂTELET, François. *História da filosofia: ideias, doutrinas*. Trad.: Guido de Almeida. v. 4. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

CONDILLAC, Étienne Bonnot de. *Resumo selecionado do tratado das sensações*. Trad.: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984a. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Tratado dos sistemas*. Trad.: Luiz Roberto Monzani. 3º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984b. (Coleção Os Pensadores).

FEUERBACH, Ludwig. *Preleções sobre a essência da religião*. Trad.: José da Silva Brandão. Campinas-SP: Papyrus, 1989.

FONTES, Virgínia. Introdução a Marx, o incontornável: de mortes e vidas. In: NÓVOA, Jorge (Org.). *Incontornável Marx*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: UNESP, 2007.

GARAUDY, Roger. *Marxismo do século XX*. Trad.: Leandro Konder e Giseh Vianna Konder. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1962. (Coleção *Ecumenismo e Humanismo*, 9).

GEYMONAT, Ludovico. *Storia del pensiero filosofico e scientifico*. 3^o ed. v. 3. Milano: Gazanti, 1975.

KANT, Immanuel. Resposta à pergunta: que é “esclarecimento”? In: KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Trad.: Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. 2^o ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1985. (Coleção Textos Clássicos do Pensamento Humano, 2).

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

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

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

_____. *Sobre a religião*. Trad.: Raquel Silva. 2^o ed. Lisboa: Edições 70, 1976.

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

MESLIER, Jean. *Superstition in all ages*. Translator by Anna Knoop. Project Gutenberg ebook, 2006.

NÓVOA, Jorge. *Incontornável Marx*. Salvador: EDUFBA; São Paulo: UNESP, 2007.

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

PATY, Michel. *D’Alembert*. Trad.: Flávia Nascimento. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2005. (Coleção Figuras do Saber).

PIVA, P. J. L. Ateísmo e comunismo: o lugar de Jean Meslier na filosofia política das luzes. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, São Paulo, n. 7, 1^o semestre de 2005, p. 99-107.

TAYLOR, Charles. O que significa secularismo? In: ARAÚJO, L. B. L.; MARTINEZ, M. B.; PEREIRA, T. S. (Orgs.). *Esfera pública e secularismo: ensaios de filosofia política*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

_____. *Uma era secular*. Trad.: Nélio Schneider e Luzia Araújo. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

THROWER, James. *Breve história do ateísmo ocidental*. Trad.: Ana Mafalda Tollo e mariana Pardal Monteiro. Lisboa: Edições 70, 1971.

VOLTAIRE. Life of Jean Meslier. In: MESLIER, Jean. *Superstition in all ages*. Translator by Anna Knoop. Project Gutenberg ebook, 2006.

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

I – INFORMAÇÕES SOBRE OS AUTORES

Antônio Glaudemir Brasil Maia

Pós-Doutor em Filosofia pela UFC. Doutor em Filosofia pela UFPB/UFPE/UFRN, Mestre em Filosofia pela UECE e Graduação também em Filosofia pela mesma Instituição. Professor Associado da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA/CE). Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (MAF/UVA). Professor do Mestrado Profissional em Filosofia da UFC (PROF-FILO). Coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofia da Religião - Gephir/CNPq. Docente e Coordenador do Projeto Programa de Formação Docente (PED Brasil) com atuação na formação de professores da rede básica de educação (Bolsista Funcap). Atualmente é Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação (UVA/CE). Membro do GT Ética e Cidadania/ANPOF. Membro Presidente da Associação Brasileira Filosofia da Religião (ABFR). Foi bolsista de produtividade em pesquisa da BPI/FUNCAP (2 editais, vigências entre 2016/2018; 2018/2020). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética, Filosofia Política, Filosofia Contemporânea, Filosofia da Religião, Filosofia e Educação no âmbito do Ensino Superior. E-mail: glaudenir@gmail.com

Renato Almeida de Oliveira

Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), com a pesquisa intitulada *Secularização e o retorno do fenômeno religioso a partir da teoria do estranhamento em Marx*. É mestre em Filosofia pela mesma instituição com a pesquisa a sobre *O conceito de homem em Marx numa perspectiva crítico-emancipatória*. Possui Graduação em Filosofia também pela Universidade Federal do Ceará, ocasião na qual desenvolveu uma pesquisa de iniciação científica sobre *Marx e a questão do humanismo*, como bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). É Professor Adjunto do Curso de Filosofia da Universidade Estadual Vale do Acaraú (UVA). Coordena o Grupo de Estudos e Pesquisas em Filosofia e Teoria Política e Social (GEPPS/UVA). É membro de Grupo de Pesquisa em Filosofia da Religião (GEPHIR/UVA) e do Grupo de Estudos Marxistas (GEM/UFC). Atualmente desenvolve pesquisas nas áreas de Filosofia da Religião e Filosofia e Teoria Social e Política a partir de Hegel, Feuerbach e Marx. E-mail: renato_oliveira@uvanet.br

II – INFORMAÇÕES SOBRE O ARTIGO

Recebido em: 16 de outubro de 2024

Aprovado em: 05 de dezembro de 2024

Publicado em: 26 de dezembro de 2024