



Acta Scientiarum. Human and Social Sciences

ISSN: 1679-7361

eduem@uem.br

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

Lopes Alves, Antonio José

O confronto ontológico entre a racionalidade e a religião a partir do materialismo

Acta Scientiarum. Human and Social Sciences, vol. 34, núm. 2, julio-diciembre, 2012, pp. 217-225

Universidade Estadual de Maringá

Maringá, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=307325404010>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



O confronto ontológico entre a racionalidade e a religião a partir do materialismo

Antonio José Lopes Alves

Universidade Federal de Minas Gerais, Av. Presidente Antônio Carlos, 6627, Pampulha, Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil. E-mail: ajla@uol.com.br

RESUMO. O presente artigo expõe um dos pressupostos teóricos do projeto de pesquisa, *Revisão Materialista da Bioética*, desenvolvido pelo autor. Neste trabalho pretende-se discutir os principais conceitos relativos à crítica filosófica, de caráter materialista, da religiosidade e do pensamento teológico. Explicitamos as categorias que perfazem a referida posição crítica, as quais foram propostas e desdobradas na história da filosofia ocidental. Além disso, intentamos igualmente proceder a uma reconstrução dessa crítica, examinando seus aspectos ainda unilaterais e insuficientes, em busca de um entendimento o mais completo possível das determinações sociais objetivas do ressurgimento da religiosidade e da expansão das tendências obscurantistas no mundo capitalista, as quais se fazem ouvir produzindo óbices ao avanço do conhecimento científico e à emancipação humano-societária.

Palavras-chave: materialismo filosófico, crítica da religiosidade, ciência, emancipação humana.

The ontological confrontation between rationality and religion from the standpoint of materialism

ABSTRACT. This article presents a theoretical presupposition of the research project, *Materialist Revision of Bioethics*, developed by the author. This paper aims to discuss the main concepts of the philosophical critique of materialist type of religious and theological thought. It will explain the categories that make up such a critical position, which have been proposed and deployed in the history of Occidental philosophy. Moreover, attempts are also carrying out a reconstruction of this criticism, examining aspects still unilateral and insufficient, in search of an understanding of the fullest possible social objective determinations of the resurgence of religion and the expansion of obscurantist tendencies in the capitalist world, which are heard producing obstacles to the advancement of scientific knowledge and human-societal emancipation.

Keywords: philosophical materialism, critic of religiosity, science, human emancipation.

Introdução

De um lado, derivado das narrativas míticas e, de outro, sofisticando e desenvolvendo elementos apenas germinais daquelas, o conhecimento religioso se coloca como um tipo de construção ideal que se pretende abarcador de toda a realidade, de suas causas e de seu fim último. Além de preservar a centralidade da figura do divino na explicação e na justificação dos eventos mundanos, essa forma de discurso atinge sua máxima perfeição na medida em que separa de modo cabal o momento fundante da realidade do momento presente, o que já o distingue do mito. Ou seja, o tempo aqui não é mais absolutamente reversível, apenas pode sê-lo mediante a intervenção qualificada de alguém, ou de alguma forma de instituição, que sirva de mediador entre indivíduos e o deus, operação esta bem distinta daquela perpetrada em uma cerimônia mítica, na qual o próprio sujeito da ação acaba, por assim dizer, incorporando-se ao tempo da história por ele recitada.

Essa característica que diferencia a religião do discurso mítico o encaminha na direção, embora não necessária, da elaboração de uma teologia, de uma forma discursiva que se arvora em explicação para a experiência do sagrado. Sagrado que é agora um objeto não apenas da afetividade comunal, mas também de uma exposição metódica que intenta encaminhar a série de mediações as quais engatam o profano ao princípio divino da realidade. O real é compreendido, e não somente sentido, como consequência de um gesto imperscrutável de uma divindade que, no recesso de sua vontade e onipotência, ora põe em movimento a máquina do mundo, ora se expressa por ele, ora o cria do nada.

O discurso religioso que, por meio de uma primeira operação de objetivação do sentimento do maravilhoso, transfigura a perplexidade em reverência fiel, em um segundo momento, põe-se como crença justificada pela mediação do teológico, fabulação que se desenvolve no sentido de converter

a mitologia e sua moralidade implícita em texto sagrado, discurso com força instituidora e legiferante de uma postura tida como aquela adequada à religação do mundo vivido com uma esfera pretensamente mais verdadeira e originária.

As histórias e os contos são remodelados a partir de uma lógica que pretende elevá-los à altura da determinação absoluta, convertendo a realidade em criação, a comunidade em comunhão, os valores em mandamentos, as peripécias dos deuses em teofania e a história dos homens em teodiceia. O mundo rebaixado à categoria de criação perde substância e legitimidade, quando muito obtém o favor de portar por meio de suas mazelas a marca negativa daquilo que carece e do distanciamento tomado pela queda humana, a necessitar a busca de reconciliação com sua gênese divorciada. No mito, a realidade cotidiana se apresentava quase transparentemente como forma de manifestação dos deuses e de seus ensinamentos. Na religião, a vida comum dos homens sofre com a abertura de um profundo abismo, da necessidade de lançar sobre seu próprio vazio uma ponte que não admite a travessia daqueles que não se propõem a abandonar a outra margem. Na mitologia, a divinização da natureza e a naturalização do divino; na religiosidade, a condenação da natureza como incompletude e finitude imperfeita, mutilação genética e contingência defeituosa que apenas são sanadas pelo reverenciosa submissão ao elemento do sagrado discursivamente posto e pela apresentação teológica da falta irremediável. O mito transfigurado em texto exige como complemento quase obrigatório o desenvolvimento da mediação teológica, apesar de nem todos os credos terem originado sua teologização.

A figura do mediador teológico é tão decisiva que abre espaço inclusive ao surgimento das formas de aparato social que hoje reconhecemos facilmente na vida cotidiana. Organizações concretas, com força material para sustentá-las encarregam-se de perpetuar a memória da experiência mística. A emergência da teologia na forma da instituição fixa a crença como ortodoxia ou monopólio da leitura por dado viés dogmático. O dogma se firma e se afirma como espírito da verdade pressuposta seja ao modo de um centralismo absoluto no resguardo da fé, seja dissolvendo no mar indefinido e plural da subjetividade a exegese do texto sagrado. Em um caso, o exercício de uma dogmática com veleidades acadêmicas, centrada na *persona* do sacerdote por excelência; no segundo caso, a hermenêutica distribuída pela multiplicidade de fiéis e credos particulares por meio da difusão da palavra.

Em uma e ou em outra circunstância, encontra-se a revelação mediada, centralizada ou não, da verdade como apanágio dos escolhidos, na tentativa

de se obter, em uma relação imediata e interior com o todo do mundo, sua verdade última. Desse modo, uma das características do saber religião é que seus conteúdos e formas somente se oferecem plenamente aos iniciados em seus ritos e revelações fundamentais. De certo modo, a postura discursiva religiosa também se ata àquela presente no pensamento mágico. Neste último, a relação dos homens com o mundo é centrada na presunção de que a mundaneidade responde às atitudes e comportamentos, sem a mediação efetiva da atividade produtiva e da técnica. Ao contrário, o agir prático material dependeria dos benefícios da natureza a partir da mobilização de sortilégios que convocariam as forças naturais a atuar na direção do que se almeja.

Em diferentes circunstâncias da vida cotidiana, essas formas de consciência que se apegam à crença de uma ligação fantástica com o mundo ainda são observadas. Pense-se apenas no quanto as superstições ainda ocupam demasiado espaço na economia dos procedimentos realizados pelos indivíduos em situações difíceis e na resolução de desafios. A atribuição da origem da dita ou da desdita vivenciada à observância ou não de rituais e de preceitos é um exemplo de como o pensamento mágico tem mesmo na atualidade uma prevalência relativamente forte. À origem, como é testemunhado na arte rupestre, por exemplo, o pensamento mágico respondia pela sustentação do equilíbrio dos afetos individuais na efetuação de tarefas em conjunto em um contexto histórico-social determinado pelo parco desenvolvimento das forças de apropriação e de transformação da natureza. Matava-se a caça – e o medo – antes, na consciência dos membros da comunidade, para, no curso do acossamento, poder-se dominar o animal e torná-lo recurso alimentar e de vestimenta. A aniquilação dos receios e das ansiedades, assim como da ‘força’ anímica da fera, no âmbito da interioridade subjetiva, exercia um papel essencial no estímulo ao engajamento e no apaziguamento requerido pela atenção vital à caçada e para evitar ou minimizar as baixas da tribo. No caso histórico das comunidades tribais e arcaicas, o pensamento mágico encontrava sua justificação, visto que a adstrição extrema dos poderes humanos frente à natureza punha como contrapartida obrigatória a remissão subsumida da atividade às forças da naturalidade. Por esse motivo, a mediação mágica servia de conforto ideológico e psíquico. Já no caso contemporâneo, a revivescência de rituais e de comportamentos sortilégios no cotidiano não é uma reminiscência nostálgica, um vício ou mesmo um elemento remanescente de fases evolucionárias insuperáveis. Não se trata de um eco psicossocial neolítico reverberando em pleno mundo

tecnológico. A presença ou a retomada do ritualismo primitivo na sociabilidade do capital se deve antes a razões específicas que provocam a depressão da racionalidade no nível da vivência individual no exato momento em que emerge como variável determinante no campo da mobilização produtiva das forças naturais. Os sujeitos, ainda que imersos em uma ambiência travejada pela cientificidade e construída com dispositivos tecnologicamente moldados, acabam por soçobrar na mais rasteira subsunção ao irracional, por obra do caráter do desenvolvimento histórico societário altamente contraditório da produção da riqueza capitalista.

Determinações histórico-filosóficas do problema

A religião, em alguns momentos históricos, pretendeu ser ‘o’ discurso por excelência sobre o mundo, mas, no transcorrer da história, teve de confrontar a realidade de outras elaborações. Defrontação esta que tomou o caráter de uma guerra aberta ou velada, na qual a religião sempre tentou pôr-se no papel de fundamentação. Nesse sentido, as relações da tradição filosófica em geral, a de talhe materialista em particular com a religião (e é disso que se trata nessa intervenção, e não apenas de definir com educada e reverencial ‘neutralidade’ a postura religiosa) sempre foram tensas e contraditórias. E isso desde seus primeiros momentos na Grécia Antiga, onde se executou o que podemos considerar a ‘primeira revolução científica’ da história humana. Lá no primevo despontar da racionalidade – minoria em seu tempo –, dispensou-se o sobrenatural em benefício da *arché* (ἀρχή; origem ou princípio originário) material e imanente do mundo e do *míthos* (μῦθος) em proveito da *theoria* (θεωρία). Dizer que o ‘mundo é água’ ou que o úmido é a substância das coisas encerra uma viragem de radicalidade insuspeita por trás da aparente simplicidade, ou mesmo da puerilidade como o consideram ainda alguns espíritos mais atrofiados, que apenas é rivalizada pelo momento renascentista.

Do mito ao logos, da narrativa à compreensão, o caminho não foi, nem é, nada tranquilo e unívoco. Em mais de um aspecto, os nascentes discurso e postura racionais partilharam certos traços e maneiras de expor com a tradição anterior. Primeiro, em razão dos próprios problemas, uma vez que cabia desentranhar a ‘matéria-prima’ da realidade sem o concurso de seus deuses. Em segundo lugar, a forja de uma linguagem ainda inexistente, pagando alto tributo às musas e ao modo poético de apresentação (como o caso de Parmênides), tanto que, não obstante alguns momentos fulgurantes em Aristóteles, mas inacabados e sucumbidos ante o peso do sistema, apenas com Epicuro o materialismo

apresentar-se-á de modo coerente e decidido, como negação de lugar ao divino em favor da natureza. Diga-se negação de sítio, e não necessariamente de existência. O pensamento epicurista é materialista, sem poder ser, entretanto, propriamente ateu. Os deuses ainda conservam seu direito de cidadania entre as coisas do mundo, mas tendo de ser antes de tudo ‘coisas mundanas’. Feita de átomos, mesmo que de um tipo especial, a divindade é desterrada para um reino próprio, sem a menor pompa e circunstância, não possuindo mais a faculdade de interferir na realidade, natural ou humana. Assim como em Aristóteles, o divino de princípio absoluto é transtornado em pura referência. No caso do estagirita, um elemento da física, no caso de Epicuro, nem isso, visto que acaba sendo colocado como irrelevante para o andamento das coisas da natureza. O caso epicurista é notável, pois inverte o sentido moral do deus ao relegá-lo a uma dimensão fora do mundo. Tão especiais são os deuses, se eles existem, que não têm nenhuma participação na ordem da *physis* e nem naquela dos negócios humanos. Não há que pedir o auxílio, pois eles não terão possibilidade de ouvir-nos. Entretanto, por outro lado, não há que temê-los, pois, em sendo de outra categoria de átomos, têm eles mais o que fazer que nos perseguir e divertir-se conosco. De todo modo, Epicuro, mesmo admitindo que tais coisas existem, estas não podem ser da sorte que pensa o vulgo: pessoal, onipotente, volitivo etc. De tais deuses que fazem e acontecem, não há a menor evidência. São inúteis, principalmente, para a moral:

Deus, ou quer impedir os males e não pode, ou pode e não quer, ou quer nem pode, ou quer e pode. Se ele quer e não pode, é impotente: o que impossível em Deus. Se pode e não quer. É invejoso: o que do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente: portanto, nem sequer é Deus. Se pode e quer, o que é a única coisa compatível com Deus, donde provém então a existência dos males? Por que razão é que não os impede? (EPICURO, 1980, p. 20).

Potência crítica aprofundada em um sentido mais extremo e consequente pelo seu discípulo romano Lucrécio, ao asseverar contra comportamentos e convicções um tanto supersticiosos para os padrões lúcidos da antiguidade clássica, ‘que nada pode advir do nada’:

Assim, logo que assentemos em que nada se pode criar do nada, veremos mais claramente o nosso objetivo, e donde podem nascer as coisas e de que modo pode tudo acontecer sem a intervenção dos deuses (LUCRÉCIO, *Da natureza (de rerum Natura)*, I, 33).

A criação das coisas existentes e da ordem do cosmos por um ato dos deuses, do qual este seria seu

pressuposto único, não possuiria no registro da racionalidade amparo pertinente. A ideia de uma *creatio ex nihilo* surge na Antiguidade como um escândalo. Mesmo quando se aventa a figura do divino como desempenhando algum papel essencial, ainda que de maneira meramente literária na explicação do mundo, este não tem o dom da criação da *hylé*, da materialidade como tal. Em Platão ocorria como um ‘demiurgo’ que formata a ‘matéria-prima’ em cosmos de acordo com as leis da geometria e da proporção (PLATON, *Timeu*, 1133-1134). No caso de Aristóteles, como um elemento motriz primeiro, e como tal, imóvel cuja função é mais ‘mecânica’ que propriamente lógica na *physica* (*Φυσικῆς Ἀκουασεως*) (Física, VIII, 7; Met., Λ, 6) (ARISTOTE, In *Physique*, 1, 422-427 e 2, 167-171). Ou então conforme disposto no livro A da Metafísica como o caráter profundamente elusivo em última instância do ‘ente como ente’ (ARISTOTE, Física A-1, In *Physique* 1, 6-11).

De certo modo, aquela observação lucreciana, tão peremptoriamente crítica, antecipa-se mesmo a um adversário de monta que iria confrontar a racionalidade antiga: os mitos judaico-cristãos e a crença crescentemente doutrinária originada a partir deles. Um conflito que se explicitaria com especial força em proporção direta à difusão de uma religiosidade monoteísta, de natureza incomum à época. Um dos episódios mais representativos desse embate é o ocorrido em Alexandria, já no século III d.C., em que uma proeminente matemática, geômetra e pensadora neoplatônica pagã, de extração Greco-romana, Hipátia, foi assassinada por uma turba de cristãos que, desejosos do reconhecimento da sua fé como a única verdadeira, confrontou violentamente a tradição racionalista e pluralista da Biblioteca de Alexandria¹. A ágora antiga, *locus* ao menos idealmente tido como espaço sagrado da discussão e do debate argumentativos, vê-se tomada por um discurso de caráter monológico, assentado em última instância no improvado da mera autoridade sobrenatural.

O que se segue, ideologicamente, expressando a constituição de formas de sociabilidade que caracterizariam o que se conhece na generalidade como idade medieval é uma composição teológica, na qual personagens e grupos ligados ao cristianismo se esforçarão para assumir a herança antiga clássica como uma pretensa pressuposição histórica dos evangelhos. O que se opera é uma aparente

reconciliação entre a racionalidade e o comportamento da fé, representada pelo discurso filosófico da medievalidade, com a subsunção necessária da mediação racional à revelação divina.

Essa solução é uma conciliação apenas aparente, pois, na medida em que a filosofia se faz serva da teologia, Deus tem de se curvar à lógica para fazer-se palatável. A conversão da racionalidade em ferramenta da fé não se fez sem dar azo a um conjunto bem explosivo de contradições e problemas conceituais. Evidentemente, a Idade Média ocidental não conheceu uma posição propriamente materialista, e muito menos ateia, que defrontasse o ponto de vista do transcendental absoluto. A não ser em parcelas bastante restritas da reflexão de alguns autores, pode ser percebida a posição de enunciados e de formulações que potencialmente levariam a conclusões de caráter extrateológico acerca da organização e do andamento do mundo. Como tais, esses elementos discursivos não bastam para configurar um cisma teológico, muito menos ontológico, com relação ao fundamento místico do pensamento, o que, entretanto, não impediu que o desenvolvimento da filosofia, mesmo submetido no alfa e no ômega aos ditames das demandas da construção e da consolidação da teologia cristã chegasse a elaborações argumentativas as quais exprimiam, ainda que de modo indeliberado e inconsciente, as aporias de se pensar o divino.

Um dos casos emblemáticos, sem dúvida, é aquele de Tomas de Aquino. Ainda hoje arrimo central do alicerce da doutrina teórico-teológica da Igreja Católica, o grande pensador medieval apresentou em seu tempo à fé uma imagem do estatuto do divino que, se não era propriamente herética, em muito se distanciava da ortodoxia explicitamente predominante. A partir de passagens do *Êxodus*, nas quais Deus exprime discursivamente a si mesmo como ‘aquele que sou’, o filósofo desdobra argumentos que definem a divindade verdadeira como ‘ato puro de existir’, o que a diferenciaria do ser da criação, das criaturas. Deus, como o ser subsistente, não precisaria participar em nada, como existência plena ‘por-si’, teria em si sua raiz e justificação, o que se passaria de modo diverso para todos os entes que participam, ao existirem, da bondade suprema do ser ‘de’ Deus. Nesse sentido, para Tomás de Aquino,

Todo o ser, de qualquer maneira que exista, existe necessariamente por Deus. Porque se um ser se encontra noutro por participação é necessário que seja causado aí por aquilo a que ele pertence por essência. Por exemplo, o ferro é levado à incandescência pelo fogo. Ora mostramos antes que

¹Esse evento pungente e sintomático foi representado em obra cinematográfica recente (*Ágora*, 2009, de Alejandro Amenábar), o que permitirá ao grande público ter acesso, não obstante estético, a uma das páginas sombrias de mais longínqua data da história do cristianismo e poderá ajudar também a derrubar o preconceito muito difundido de que a potencialidade destrutiva do monoteísmo é algo recente.

Deus é o próprio ser subsistente em si. E mostramos em seguida que o ser subsistente não pode ser senão único. Por exemplo, se a brancura existisse por si mesmo, ela seria forçosamente única, pois as brancuras só são múltiplas por causa dos sujeitos que as recebem. Resulta, pois que todos os seres para lá de Deus, não são o seu próprio ser, mas participam do ser. É, pois, necessário que todos os seres que se diversificam porque participam diversamente do ser, na medida em que têm mais ou menos perfeição, sejam causados por um único ser primeiro, que é absolutamente perfeito (TOMAS DE AQUINO, *Suma teológica*, I, 44, 1).

A categoria da existência ganha proeminência conceitual e centralidade teórica desconhecidas até então. De outra parte, a natureza mesma de deus se vê altamente complexa visto que ‘aquele’, tido como fonte de toda a existência particular e finita, é ato puro e infinito de existir, não podendo ser, por conseguinte, tomado como ‘ser’. Ser que não é ‘um ser’, ato de ser ou ser em ato puro, não delimitado por nenhuma condição que lhe imponha uma finitude, um horizonte determinativo que apareça como um conjunto de determinidades particulares. Deus não é nem ‘isto’ nem ‘aquilo’, simplesmente é.

Embora se pretenda sustentada pela mediação teórica de um construto teológico e com esta tenha um diálogo, obviamente a crença e o comportamento fidelíssimo do cotidiano religioso não têm sempre claros o escopo e o significado em sua amplitude máxima. Patente se fez na história dessa relação que a balança no fim das contas sempre pendeu para o lado do sentimento religioso, estabelecido e reconhecido de modo institucional ou não. Racionalidade e fé, ainda que se pretenda em alguns círculos sustentar sua conciliação, ou ao menos sua coabitação, em uma mesma totalidade de pensamento, explicitam-se como, no mínimo, figuras de uma tensão no limite irreconciliável.

Após esse momento, emerge na modernidade uma tensão de outra ordem, interfacial, efetivamente constitutiva de uma versão nova da racionalidade, expressa e assentada na ‘metafísica do sujeito’ e na operosidade necessária da relação dos homens com a natureza. A noção mesma de ‘experimento’, diversa em caráter daquela antiga de ‘experiência’, está inscrita nesse mesmo registro, não do modo unilateral que certa tradição da história da filosofia propugna, ao relegar o pensamento de Frances Bacon, por exemplo (mas de tantos outros da filosofia anglo-saxônica do Renascimento), a ainda um momento pré-moderno. Decerto, a concepção virtual de que o afastamento do erro depende da justeza da organização da esfera dos procedimentos remete ao processo de centralização da relação com o mundo na figura da subjetividade.

Nesse contexto, de Descartes a Kant, a divindade transita de ideia inata a suporte informal da moralidade, transformando-se ulteriormente com Hegel em deus-razão, Espírito que se faz matéria pelas diabruras das suas cabriolas lógicas. Nesse ínterim, se localiza o momento por excelência de combate às crenças absurdas e à negação da irreduzível concretude material do ‘que é’.

No período da história em questão, o aparato institucional da religião é o apontado como o grande causador do mal provindo da ignorância. Com os iluministas do século XVIII, chega-se ao ponto de propor o combate sem tréguas e, mesmo a destruição, de tais instituições. Mas veja-se bem: destruir a religião como instituição, o que não traz como consequência necessária, ainda que possível, a destruição da religiosidade como comportamento humano-social. Para os iluministas franceses, assim como para Feuerbach, importante filósofo alemão do século XIX, um dos últimos representantes da filosofia das luzes, não necessariamente haveria nada de errado no sentimento religioso, pois este faria parte de uma pretensa ‘natureza humana’ imutável:

Na religião, o homem tem como coisa concreta (*Gegenstand*) a sua própria essência, sem saber que ela é a sua; a sua própria essência é para ele coisa como ‘uma essência outra’ (*als eins andres Wesen*) (FEUERBACH, 1841, p. 37, grifos nossos; versão nossa a partir do original).

Assim sendo, o grande problema emerge quando este assume a forma de uma exteriorização na qual se estranham os afetos genéricos humanos como ‘religião’. Nesse sentido, o problema da religião é ser esta “[...] a consciência de si, inconsciente (*unbewußte*), do homem” (FEUERBACH, 1841, p. 37). Ou seja, é uma *Entfremdung* em se opera uma divisão interna no homem, “[...] é a ‘cisão’ (*Entzweigung*) do homem consigo: ele põe Deus face a si como um ser que lhe é ‘oposto’ (*entgegenesetzt*). Deus ‘não’ é o que o homem é – o homem ‘não’ é o que Deus é” (FEUERBACH, 1841, p. 37, grifos e aspas do autor; versão nossa a partir do original).

O sentimento religioso convertido na forma da religião seria o elogio à essência universal do homem – ser de afetividade e carecimento – feito de maneira invertida:

[...] ‘o conteúdo e coisa concreta’ (*Gegenstand*) da religião é inteiramente humano, e humano no duplo sentido deste termo, que significa tanto algo de positivo como de negativo; [...] a religião afirma incondicionalmente, não apenas os poderes da essência humana, mas também as fraquezas, os desejos mais subjetivos do coração humano, como é o caso dos milagres; [...] o ‘segredo’ (*Geheims*) ‘da teologia’ é a ‘antropologia’, o segredo do espírito

absoluto o chamado espírito finito e subjetivo. Mas a religião não tem consciência do caráter humano de seu conteúdo; pelo contrário, opõe-se ao que é humano, ou pelo menos ‘não confessa’ que o seu conteúdo é humano (FEUERBACH, 1841, p. 369, grifos no texto do autor e entre parêntesis, nossos).

Isso equivaleria a colocar a sede de suas forças e de seu cerne pulsional, inclusive no que tange aos carecimentos e às incompletudes, bem quanto ao sofrimento irreduzível daí originados para além de seu ser natural. Tais aspectos, considerados naturais pelo iluminismo em geral – constituintes e manifestações da *menschliche Wesen* – como dados, são postos religiosamente de modo ideal, fora do homem, por meio de uma projeção. Nesse sentido, Deus é a alienação da natureza humana, do amor, da paixão, da razão e dos afetos. Nos deuses, os homens se contemplam como exterioridade. O conjunto de suas energias essenciais, de seus atributos irrevogáveis, de sua existência como ente, passaria a existir, a tomar forma em uma figura exterior e independente deles.

É preciso, então, retirar tal alienação do espírito e, encarando a própria naturalidade dos afetos, caberia realizá-los por meio da mediação do político e da convivência comunal, de modo real no mundo dos homens. Esse seria “o ponto de viragem necessário da história” (*Der notwendige Wendepunkt der Geschichte*) (Cf. FEUERBACH, 1841, p. 369; versão nossa a partir do original). Portanto, como o afeto é natural, o sentimento de pertença ao gênero que torna possível os próprios afetos, malversados religiosamente, também o seria. A irmandade humana, por conseguinte, seria um fato natural não reconhecido conscientemente e, por conseguinte, distorcido na forma do sentimento religioso, o que se observa, por exemplo, na versão cristã da tradição judaica, quando a noção grega de *ágape* (ἀγάπη), ‘generosidade’, é remetida ao divino, como característica dele, restando aos seres humanos, incapazes de amar em razão de uma maldade contingente, apenas ter esse sentimento elevado como uma meta ou um parâmetro, por definição inatingível. Tal é a primeira crítica moderna da religião, efetivada pelo pensamento iluminista. Nesse diapasão,

[...] basta-nos inverter (*umkehren*) as relações religiosas, tomar (*fassen*) sempre como fim (*Zweck*) o que a religião põe como meio, elevar a coisa principal (*Hauptsache*), a causa, o que para é ela o subordinado, o acessório (*Nebensache*), a condição, e teremos, destruído então a ilusão (*Illusion*), frente a nossos olhos a luz desanuviada (*ungetrübte*) da verdade (FEUERBACH, 1841, p. 376, grifos entre parêntesis, nossos; versão nossa a partir do original).

Trata-se de uma crítica, até certo ponto certa, diga-se *en passant*, mas ainda assim insuficiente, em vista de sua incompletude e não radicalidade, pois, ainda que indique o comportamento religioso como provindo de uma projeção indevida de traços importantes da vida humana, tanto individual quanto socialmente tomada, não penetra com a necessária agudeza na raiz do problema. Isso porque, de um lado, não permite discernir a razão de ser da própria projeção; por outro lado, tende por isso a aceitar os termos essenciais de seu inimigo, o sentimento místico como dom da natureza. Por isso, não obstante correta e necessária (o que faz dela algo a ser transmitido e guardado), a crítica da religiosidade de talhe iluminista é unilateral.

Como observou Marx, tal posição, em sua unilateralidade, equivale a não conseguir identificar as razões concretas do próprio sentimento religioso. Por conseguinte, postula-o como elemento fictício de uma, igualmente fictícia, essência humana natural inalterável:

Feuerbach dissolve a essência religiosa na ‘essência humana’ (*menschliche Wesen*), Mas a essência humana não é uma abstração inerente ao indivíduo singular. Em sua realidade, é o conjunto das relações sociais.

Feuerbach, que não empreende a crítica dessa essência real, é forçado:

1. a abstrair o curso da história e a fixar o sentimento religioso como algo para-si, e a pressupor um indivíduo abstrato, ‘isolado’.

2. Por isso, a essência só pode ser apreendida como ‘gênero’ (*Gattung*), como universalidade (*Allgemeinheit*) interior, muda (*stumme*), que ligando de modo natural os vários indivíduos (MARX, 1978, p. 6, grifos no texto do autor e entre parêntesis, nossos; versão nossa a partir do original).

As narrativas míticas nascem das carências específicas de dadas sociedades históricas quando enfrentam problemas também concretos e históricos, os quais são, por conseguinte, mutáveis. O saber da religião, a afetividade por ele veiculada e mobilizada nos indivíduos e o aparato que porventura desenvolva só poderão ser compreendidos com clareza ao se atentar para o lugar que ocupam na totalidade da vida social em que aparecem, o que ocorrerá mais à frente. Antes, porém, é decisivo referir o processo pelo qual a divindade ganha vida, uma vez que, para seguir a precisa determinação da crítica da religião, ‘não é deus que cria os homens, mas são os homens que’, vesgastando-se com e por suas mazelas, ‘criam deus’.

Geralmente, as concepções de cunho religioso apresentam a característica, comum a todas, de surgirem a partir da transposição de atributos

humanos para outro ser, diferente do homem, 'superior' a ele, situado em uma realidade mais perfeita. Tal movimento ocorre por meio de uma dupla operação: em um primeiro momento, é como se os homens fossem 'duplicados': de um lado, a sua existência comum, cotidiana, finita, imperfeita; e, de outro lado, o seu ser divino, pleno, perfeito, imaculado. Na segunda operação, os homens somente poderiam retomar seus próprios atributos mediante a submissão a esse ente estranho e poderoso.

O sistema de crenças originários da modificação progressiva da validade circunscrita sócio-historicamente dos mitos, a qual se vê universalizada, de maneira a abranger virtualmente toda a humanidade, bem como seus meios concretos de expansão, depende do ambiente efetivo no qual os homens vivem e se reproduzem. Não é, de maneira alguma, expressão de qualquer aspecto imutável da natureza humana, mas antes, de tempos particulares, com suas situações igualmente particulares. Observa-se mesmo a variação na tendência ao aumento de força da religiosidade, o qual não por acaso se faz mais potente quanto menos potente se sentem os indivíduos para dominarem suas condições efetivas de vida, sejam elas relacionadas à sua produção e manutenção diretamente material, sejam aos desafios éticos ou emotivos.

Por isso, longe da causa, o ressurgimento da força da religiosidade em qualquer tempo é, em especial nos dias atuais, um indicativo de um problema humano radical. A não percepção, por parte do homem, de si mesmo como um ente que se faz a si, acaba por abrir a possibilidade de lançar a sua raiz para fora dele e do mundo no qual vive. O nome da divindade ocupa, indica e aponta o resultado dessa transposição do homem de seus poderes, de sua autoconstrução, para fora dele.

Além disso, devemos assinalar um aspecto bastante curioso do problema, notado também por Marx: o fato de os homens criarem sempre mutuamente sua vida e seu mundo pode dar azo à elucubração em torno de uma divindade criadora da própria realidade. Acompanhem, pois, o raciocínio do autor:

Um ser só se considera autônomo, quando é senhor de si mesmo, e só é senhor de si, quando deve a si mesmo seu existir (*Dasein*). Um homem que vive graças a outro, se considera como um ser dependente (*abhängiges*). Vivo, no entanto, totalmente por graça (*Gnade*) de outrem, quando lhe devo não só a manutenção de minha vida, como também o fato de que ele, além disso, criou minha vida (*Lebens geschaffen hat*), é a fonte (*Quell*) de minha vida, e minha vida tem necessariamente tal fundamento

(*Grund*) fora de si, quando não é minha própria criação (*Schöpfung*). A criação é, por isso, uma representação muito difícil de ser eliminada (*verdrängende*) da consciência do povo (*Volksbewußtsein*). O ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*) da natureza e do homem é inconcebível (*unbegreiflich*), porque contradiz todos os fatos palpáveis (*Handgreiflichkeiten*) da vida prática (MARX, 1983, p. 544-545, versão nossa a partir do original).

Ou seja, o fato de os indivíduos não simplesmente existirem, mas existirem graças à suas ações de geração e manutenção recíprocas, de terem para com o mundo um comportamento eminentemente prático e social, torna-se, virtualmente, um impeditivo para a compreensão por parte deles mesmos de uma realidade criada, que existe por si mesma, a qual seria independente deles mesmos, um mundo objetivo, natural e concreto, ponto de partida necessário e ineliminável de sua prática e de sua consciência. O fundamento da liberdade humana, de sua capacidade de agir no mundo e de criar um mundo pode ser concomitantemente a raiz de sua autoincompreensão. A essência autocriativa dos homens acaba no limite, colocando possibilidade da pergunta não razoável por excelência: 'quem criou a própria realidade'? Não razoável porque afirma a inexistência daquilo que garante a posição de quaisquer questões, a realidade como tal. Se o mundo real é entendido como algo que inexiste por si mesmo, toda pergunta fica sem conteúdo, pois não se ancora em nenhuma constatação palpável, em nenhum referencial concreto, portanto, acaba tornando-se 'abstrata', no pior sentido do termo. Assim, a própria questão da genealogia da realidade

[...] é um produto de abstração. Pergunte a si mesmo como você chegou a esta questão, pergunte-se se a sua pergunta não é um ponto de vista, a que não posso responder, porque ele é equivoco? (*weil er ein verkehrter ist*) Pergunte-se se a progressão existe como tal para o pensamento racional? Se você demanda pela criação da natureza e do homem, fazes, por conseguinte, abstração do homem e da natureza. Pões como inexistente e queres eu o te proves como existente (*seiend* dir). Eu lhes digo agora: desista de tua abstração, então desistirás também de tua pergunta, ou antes se tu te agarras à tua abstração, deves ser coerente, e se tu pensas o homem e a natureza como inexistentes, assim pensa-te como um não-existente, uma vez que também tu és natureza e homem. Não penses, não me perguntes, porque assim como pensas e perguntas, da maneira que fazes abstração da existência da natureza e do homem não faz nenhum sentido. Ou es tão egoísta que pões tudo isso como nada, e mesmo ainda quer ser? (*Oder bist du ein solcher Egoist, daß du alles als Nichts setzt und selbst sein willst?*) (MARX, 1983, p. 545, versão nossa a partir do original).

A situação contraditória de a própria atividade criadora de humanidade dos indivíduos poder ser um dos elementos que põem no horizonte a pergunta pelo criador de modo algum significa a reafirmação da eternidade da religiosidade. Mas aponta para que o surgimento desta varie historicamente na medida em que varia o grau de poder dos homens em se tornar efetivamente senhores de si mesmos, bem como o da consciência deste mesmo poder. A possibilidade de alcançar um adequado conhecimento acerca da fonte da vida de cada indivíduo somente será uma possibilidade real quando emergirem condições necessárias para o reconhecimento mútuo dos homens como fontes sociais da vida de cada um; quando o reconhecimento da mútua necessidade de cada um para a existência social de todos e de todos para cada um for mais que um mero repto ético ou voto piedoso. Algo mais que matéria de uma ‘religação’ fantasiosa, imaginada ou tão somente volúvel. Uma tarefa sem fim, mas não inalcançável, e sim para sempre passível de melhoramento. A liberdade do homem é uma construção lançada ao infinito de si mesma, não sendo de maneira nenhuma somente um direito formal ou uma dádiva da natureza, o que a faz, por conseguinte, uma empreitada interminável de um ser que se autoconstrói infundamente.

Em novas condições sociais, mais humanas, os homens poderão tornar-se capazes de vislumbrar reciprocamente a divindade potencial real alojada em cada indivíduo. Nessas condições, dispensariam a figura de um mediador estranho. A emergência de uma nova perspectiva, aquela diferente do indivíduo isolado e da sociedade, posta por um igualmente novo *Standpunkt* teórico e prático, aquele da ‘humanidade social’ (*gesellschaftliche Menschheit*) dos próprios indivíduos (MARX, 1978, p. 7), pois, como afirma Marx,

Ao ter-se feito evidente de uma maneira prática e sensível, a *essencialidade* (*Wesenhaftigkeit*) do homem e da natureza, do homem para os homens como o existir da natureza e da natureza para os homens como o existir dos homens, tornou-se praticamente impossível perguntar por um ser ‘estranho’ (*fremden Wesen*), por um ser acima da natureza e do homem – uma pergunta que encerra o reconhecimento da não-essencialidade da natureza e do homem (MARX, 1983, p. 546, versão nossa a partir do original).

É uma nova posição filosófica, radicada firmemente na afirmação da precedência da ordem do real, humano e natural, que aponta para as exigências e potencialidades do desenvolvimento dos indivíduos sociais e das suas relações recíprocas desentrançadas e libertadas das coações de formas particulares de alienação e de estranhamento

nascidas do capital; atitude filosófica que se alimenta da tradição do materialismo no decorrer da aventura humana de autoconstrução, configurado pelo esforço de inteligência e de apropriação compreensiva do mundo, expressa no ateísmo, constituído nas suas mais diversas correntes e momentos históricos, nas sucessivas gerações reflexivas.

Nutrido-se dessa ampla e rica tradição, o resgate da obra marxiana – do qual aqui aparece apenas uma diminuta expressão² – indica o caráter dessa posição que não obstante em muito supera seus predecessores. Sem nunca deixar o terreno do ateísmo, há que ir além dele e afirmar a possibilidade e a carência da retomada do humano, pois “[...] o ateísmo é a ‘negação de Deus’ e afirma, mediante esta negação, ‘o existir dos homens’ (*das Dasein des Menschen*)” (MARX, 1983, p. 546, grifos nossos; versão nossa a partir do original).

Conclusão

O ateísmo é um passo na afirmação do humano, o qual se perfaz na mediação de uma negação do ente absurdo para recolocar as formas de existência efetivamente dadas, a natureza e o humano. A nova posição é a dispensa da mediação negativa, visto que a tem por pressuposto; é a saída da razão de sua situação defensiva para aquela em que assevera de maneira livre e resoluta o primado do efetivo, do real, descortinado pela labuta das ciências e dos enfrentamentos ideológicos advindos de seu desenvolvimento³. Quanta dureza e ignorância ainda terão de ser confrontadas para que as revoluções científicas efetivamente encontrem uma imersão na vida cotidiana e façam dispersar o véu esfumado que envolve o horizonte e obnubila a visão! Transformações no modo de considerar o mundo e de se remeter praticamente a este, as quais podem moldar e remodelar nossos modos habituais de viver. Querela que não é nem somente, nem antes de tudo, acadêmica, mas de natureza ideológico-política, a qual já contou e conta, entre as fileiras do resgate do efetivamente existente, sujeitos do calibre de um Carl Sagan, de um Richard Dawkins, de um Lawrence Krauss, de um André Conte-Sponville, apenas para referir algumas figuras que consideram o combate às diversas modalidades de religiosidade e obscurantismo um dever social do cientista. Personagens da arena científica as quais têm o mérito, independentemente de diversas discordâncias pontuais

²A principal obra de José Chasin (CHASIN, 2009), publicada postumamente, indica o desenvolvimento da proposta do ‘retorno a Marx’, consubstanciada pelas várias pesquisas por ele realizadas e por aquelas efetivadas sob sua orientação e inspiração, hoje sobrevive no esforço do Grupo de Pesquisa Marxologia: Filosofia e Estudos Confluentes, e pode ser apreciada e pesquisada junto ao site www.verinotio.org.

³Basta-nos pensar na recente pugna em torno das pesquisas com células-tronco embrionárias ou o quanto de ardente polémica ainda se cria na discussão acerca da descriminalização do aborto no Brasil.

que, a partir de Marx se possa ter com eles, de oferecer sua própria face e reputação com abnegação aos golpes do irracionalismo e da imbecilização contemporâneos. Coragem essa requerida para a empresa de reafirmação do humano, para a 'autoconsciência positiva' do humano, cuja meta é a superação da mediação negativa, em que se

[...] parte da consciência sensível, teórica e prática, do homem e da natureza como o *ser* (dem theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein des Menschen und der Natur als des *Wesens*), e não mais da mera recusa de deus. (MARX, 1983, p. 546; versão nossa a partir do original).

Referências

- ARISTOTE. **Physique**. Paris: Flammarion, 2000.
- ARISTOTE. **Metaphysique**: tomes 1 & 2. Paris: Livrarie Philosophique J.Vrin, 1991.
- CHASIN, J. **Marx**: estatuto ontológico e resolução metodológica. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.
- EPICURO. **Antologia de textos – IV. Ética**. In: COLEÇÃO OS PENSADORES. Volume Epicuro/Lucrécio/Cícero/Sêneca/Marco Aurélio. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 7-28.
- FEUERBACH, L. **Das Wesen des Christentums**. Leipzig: Otto Wigand, 1841.
- LUCRÉCIO. **Da natureza (de rerum Natura)**. In: COLEÇÃO OS PENSADORES. Volume Epicuro/Lucrécio/Cícero/Sêneca/Marco Aurélio. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 29-143.
- MARX, K. **Thesen ad Feuerbach**. In: MARX, K.; ENGELS, F. Werke, Band 3. Berlin: Dietz Verlag, 1978. p. 5-7.
- MARX, K. **Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844**. In: MARX, K.; ENGELS, F. Werke, Band 1. Berlin: Dietz Verlag, 1983. p. 465-588.
- PLATÓN, T. **Obras completas**. Madrid: Aguilar, 1993.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

Received on May 2, 2012.

Accepted on September 17, 2012.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.