

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VITOR CÉSAR ZILLE NORONHA

DA CRÍTICA À RELIGIÃO À TEORIA DO FETICHISMO EM MARX

VITÓRIA
2017

VITOR CÉSAR ZILLE NORONHA

DA CRÍTICA À RELIGIÃO À TEORIA DO FETICHISMO EM MARX

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Orientador: Prof^o Dr. José Pedro Luchi.

VITÓRIA
2017

Noronha, Vitor César Zille, 1988-

N852c Da crítica à religião à teoria do fetichismo em Marx / Vitor César Zille
Noronha. – 2017. 185 f.

Orientador: José Pedro Luchi.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Crítica à religião. 2. Fetichismo. 3. Marx, 1818-1883. 4. Santíssima Trindade de Mammon. 5. Hegel, 1770-1831. I. Luchi, José Pedro. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 101

VITOR CÉSAR ZILLE NORONHA

DÁ CRÍTICA À RELIGIÃO À TEORIA DO FETICHISMO EM MARX

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 22 de junho de 2017.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof^o Dr. José Pedro Luchi
(Orientador) Departamento de
Filosofia – Universidade Federal do
Espírito Santo

Prof^a Dr^a Marcelo Martins Barreira
(Membro interno)
Departamento de Filosofia–
Universidade Federal do Espírito
Santo

Prof^o Dr. Allan da Silva Coelho
(Membro externo)

Universidade Metodista de
Piracicaba

Prof^o Dr. Ricardo Correia Araújo
(Membro suplente)

Departamento de Filosofia–
Universidade Federal do Espírito
Santo

Ao Reinaldo Carcanholo (*In memorian*), mestre, companheiro e amigo.

Ao Geraldo Zille (*in memorian*), referência de fé e vida.

À Arquidiocese de Vitória do Espírito Santo, a quem eu amo e quero servir.

“Se a economia política é, como diz Marx, a anatomia da sociedade moderna, a teoria do fetichismo analisa a espiritualidade institucionalizada na sociedade moderna. Nesse sentido, o fetiche é o espírito das instituições” (Hinkelammert)

“O Espírito do Senhor está sobre mim, porque me conferiu a unção para anunciar a Boa-Nova aos pobres. Enviou-me para proclamar aos cativos a libertação e aos cegos a recuperação da vista, para despedir os oprimidos em liberdade, para proclamar o Ano da Graça do Senhor (Lc 4, 18-19)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, princípio e fundamento da minha existência, que me inspira a servir, na vida e nos estudos, aos últimos – Epifania Sua na história. Agradeço também à Maria Santíssima, minha Mãe, Mãe de Deus, Mãe dos pobres e Sede de Sabedoria.

Agradeço à minha família – especialmente, meu pai, minha mãe, meu irmão, minha avó e minha madrinha –, meu porto seguro no amor, com a qual as dificuldades se tornam mais suaves e a vida é mais bela.

Agradeço à Arquidiocese de Vitória do Espírito Santo – na pessoa dos seus Bispos, Padres, Diáconos, Seminaristas, Religiosos, Religiosas e Leigos – a quem eu amo e pretendo servir até os últimos dias da minha vida. Em especial, ao Seminário Nossa Senhora da Penha, nas pessoas dos padres Adenilson Antônio Schimidt, Márcio Ferreira de Souza, Jorge Campos Ramos e Arthur Francisco Juliatti dos Santos; e dos seminaristas Ruan Coutinho da Cruz e Lucas Spindola da Silva Soares, irmãos e companheiros para todas as horas.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Ufes, principalmente aos professores José Pedro Luchi, que incansavelmente me orientou com total dedicação e cuidado; Edebrando Cavalieri, quem me estimulou desde o princípio; e Marcelo Barreira, quem colaborou generosamente com este trabalho dissertativo nas bancas de qualificação e defesa final, como membro interno.

Agradeço ao Professor Allan da Silva Coelho, pela disponibilidade, doação e humildade nas relações. Além disso, por ter colaborado tanto com a pesquisa, ajudando a discernir melhor seus rumos.

Agradeço a todos meus amigos, que fazem da minha vida uma contínua festa. Em especial, agradeço aos que me ajudaram na revisão do trabalho, em diversos trechos: Vinicius Tomaz Fernandes, Lucas Martins, Gabriel Vicente Riva e Arthur Almeida. Bem como à Karla Vilela pela revisão técnica.

Agradeço ao povo brasileiro, que pagou meus estudos, e aos movimentos populares, aos que sonham e lutam por um mundo novo.

RESUMO

Seria possível sintetizar a crítica marxiana à religião na famosa assertiva em que nosso autor relaciona religião ao ópio? Grande parte dos defensores, assim como os acusadores, diria que sim. Para investigar os fundamentos teóricos e filosóficos desta leitura hegemônica, precisaremos retornar a Hegel, pois para Marx a religião é o que Hegel entendia como tal. Isso é, a religião verdadeira alicerça ético-politicamente o Estado verdadeiro. Este Estado divinizado em Hegel é o que é combatido por Marx, primordialmente a partir de Feuerbach. Em seguida, apresentaremos a crítica à religião no original pensamento de Marx a partir de sua bibliografia primária, suas elaborações, continuidades e descontinuidades ao longo de sua trajetória intelectual. Pretendemos considerar os diálogos, aproximações, afastamentos e superações que se dão em relação a Hegel e Feuerbach, as duas maiores fontes do pensamento marxiano no que diz respeito ao fenômeno religioso. Por fim, adentraremos detidamente na teoria do fetichismo em Marx, apresentando a leitura enquanto Santíssima Trindade de Mammon (mercadoria, dinheiro e capital), proposta de inversão dialética a partir da categoria Santíssima Trindade em Hegel. A crítica à religião dá um passo fundamental e se torna momento negativo para a teoria do fetichismo, surge algo epistemologicamente e ontologicamente novo. O fetiche é a categoria central para se compreender o capitalismo como religião, é a mediação entre a vida real e o reflexo religioso que ocorre pelo valor (nas três formas funcionais, mercadoria, dinheiro e capital), sujeito das relações sociais. Ainda, faremos uma crítica à Marx por não ter aplicado a sua dialética universal-particular na religião, tal como fez por exemplo com a filosofia e a política, permanecendo ainda tributário do pensamento de identidade hegeliano, o que significa um grave problema lógico-metodológico interno ao pensamento de Marx. Mesmo que consiga captar o caráter dialético da religião – protesto e legitimação, ao mesmo tempo –, acaba abandonando sua coerência lógica de unidade dialética entre teoria e práxis, não dá o devido relevo ao potencial utópico da religião e a possibilidade concreta de existência de uma religião antifetichista.

Palavras-Chave: Crítica à Religião; Fetichismo; Marx; Santíssima Trindade de Mammon; Hegel.

ABSTRACT

Would it be possible to synthesize the marxian critique of religion into the famous assertion in which the author relates religion to opium? Either proponents or opponents would say yes. To investigate the theoretical and philosophical basis of this hegemonic reading, we will need to return to Hegel, since to Marx religion is what Hegel understands as it. Thus, the true religion lays the political ethics foundation of the true State. This divine-made State to Hegel is exactly what is opposed by Marx mostly from Feuerbach's ideas. Subsequently, we will present a original marxian critique of religion from his primary bibliography, his elaborations, his continuities and discontinuities through his intellectual trajectory. We intend to consider his dialogs, approximations, distances and overcomings in relation to Hegel and Feuerbach, the two greatest sources of the marxian thought on the religious phenomenon. At last, we will penetrate meticulously in the theory of fetishism in Marx, presenting it as the Holy Trinity of Mammon (commodity, money and capital), the proposal of a dialectical inversion from the Hegelian category of the Holy Trinity. The critique of religion takes a fundamental step and becomes the negative momentum to the theory of fetishism. Something epistemologically and onthologically new arises. The fetishism is the core-category to understand the capitalism as religion, it is the mediation between real life and the religious reflection that occurs through value (in the three functional forms, commodity, money and capital), subject of social relations. In addition, we will elaborate a critique to Marx since he did not applied his universal-particular dialectic to religion, as he did to philosophy and politics, for example, remaining still tributary to a hegelian identified thought, which means a deep logical-methodological problem inside Marx's thought. Eventhough he could capture the dialectical aspects of religion - protest and legitimation, at the same time – he abandons his logical coherence of dialectical unity between theory and practice. Marx doesn't esteem properly the utopic potential of religion and the concrete possibility of a antifetishist religion.

Key-words: Critique to religion; Fetishism; Marx; Hegel; Holy Trinity of Mammon; Hinkelammert

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 AS FONTES FUNDAMENTAIS DA CRÍTICA À RELIGIÃO EM MARX	15
1.1 A religião na construção fenomenológica do sistema hegeliano em a Fenomenologia do Espírito	17
1.2 A divinização do Estado em Hegel.....	59
1.3 A crítica de Feuerbach a Hegel: o córego de fogo transposto por Marx	74
2 A CRÍTICA MARXIANA À RELIGIÃO	84
3 SANTÍSSIMA TRINDADE DE MAMMON: A TEORIA DO FETICHISMO COMO SUPERAÇÃO DA CRÍTICA À RELIGIÃO EM MARX	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS	166
REFERÊNCIAS.....	176

INTRODUÇÃO

Grande parte dos defensores, assim como os acusadores, da crítica marxiana¹ à religião certamente concordariam que é possível sintetizar todo o pensamento marxiano sobre o fenômeno religioso em uma célebre frase: “Ela [a religião] é o ópio do povo” (MARX, 2010, p. 145). Tal assertiva se tornou a expressão máxima de Marx sobre a religião, pretensamente o auge do seu pensamento neste campo.

Nasce, então, uma oposição. De um lado, uma tradição do marxismo – em especial a conhecida como marxismo ortodoxo ou marxismo-leninismo da III Internacional/Comintern – que sustentava teoricamente que a religião é meramente um instrumento ideológico de opressão e exploração, que funciona por meio da consolação e justificação das pessoas perante a realidade social. A posição se fundamenta na associação da religião ao ópio, substância utilizada como anestésico que assim que consumida produz euforia, mas logo depois se desdobra num sono onírico. Os efeitos práticos dessa posição têm como expressão máxima a política religiosa dos Estados adeptos ao chamado “socialismo real”, que combateram violentamente as religiões e, ao mesmo tempo, substituíram-nas por uma verdadeira veneração religiosa aos seus heróis, fenômeno conhecido como “culto à personalidade”². Por outro lado, as confissões religiosas também promoveram um duro combate a tudo aquilo que viesse do marxismo ou até que se parecesse com ele, pois o consideravam essencialmente ateu e anticlerical.

O marxismo ortodoxo³, debitário do “marxismo-leninismo” da III Internacional/Comintern, na questão religiosa acaba “adotando a postura evolucionista do positivismo”, na qual defende “a tese da necessidade da

¹ No presente trabalho, será utilizado *marxiana* para se referir diretamente às contribuições feitas por Marx e *marxista* para remeter à tradição, enquanto método e visão de mundo, inaugurada por ele.

² Talvez a expressão mais clara disso seja o culto prestado ao corpo de Lênin embalsamado e as espécies de romarias realizadas com ele em datas festivas, muito similar à veneração observada nas religiões dispensada aos santos.

³ Que “preconiza como os positivistas, uma separação radical entre os julgamentos de valor, a ciência e a ética (ou a prática política). Tanto para Kautsky quanto para Plekhanov o marxismo é uma ciência ‘objetiva’ no indicativo, semelhante às ciências naturais. A unidade dialética entre teoria e práxis é rompida” (LÖWY; NAÏR, 2008, p. 90).

renúncia da fé religiosa (considerada pensamento mítico-mágico) para a adesão às teorias marxistas (consideradas ciência)". Isso baseado na "ideia simplista de que, ao se tornar socialista, um homem religioso abandonaria suas crenças religiosas por percebê-las idealistas e anticientíficas". Portanto, concluiu: "Nesta visão de um materialismo vulgar, a religião seria 'substituída' pela análise científica da história através do método marxista" (COELHO, 2014, p. 126).

Isso posto, não é um exagero afirmar que o marxismo ortodoxo é intolerante religioso e tributário do iluminismo (Cf. LOWY, 2000). Não obstante, algo semelhante é possível de ser dito, ao menos hegemonicamente, de leitura das grandes religiões sobre o marxismo. Apenas a título de exemplo, recordamos a Encíclica *Divinis Redemptoris* (1937), do Papa Pio XI, que afirmava a doutrina marxista como intrinsecamente perversa. A rigor, condena explicitamente o comunismo bolchevique e ateu, mas no decorrer do documento não faz distinção a outras perspectivas do marxismo ou do comunismo. Tal embate é visto dentro de um movimento mais amplo por Pio XI (o mesmo se observa em alguns antecessores e sucessores), no qual a luta contra os comunistas se insere dentro da luta contra o modernismo, a partir da arraigada perspectiva escolástica medieval. Dessa forma, historicamente, todo e qualquer comunismo/marxismo tendeu a ser lido como heresia.

Nesse cenário histórico, com os marxistas ortodoxos buscando dar razões antirreligiosas e anticlericais para sua prática e os religiosos buscando dar razões anti-iluministas e antimodernistas para sua fé, estabelece-se o terreno para ocorrer uma guerra teórica com base em leituras divergentes sobre a crítica à religião de Marx. De tal forma, guiar-nos-emos por uma primeira pergunta fundamental, a partir dessa realidade histórica, que também estabelece um dado problema filosófico: essa guerra é, teórica e filosoficamente, fundamentada no próprio Marx?

Da busca de responder à primeira pergunta, no percurso do desenvolvimento intelectual do próprio Marx, em especial no seu período mais maduro, é que surge uma segunda, derivada dela. No momento em que Marx entende a mercadoria como um objeto ao mesmo tempo físico e metafísico (Cf. MARX, 1996, p. 198), sua crítica à religião dá um passo fundamental e se torna a

premissa necessária para sua teoria do fetichismo, mas surge algo epistemologicamente e ontologicamente novo. A sua posição não está mais presa à crítica feuerbachiana da juventude, na qual através das imagens religiosas se descobria a vida humana real. Agora, a mediação entre a vida real e o reflexo religioso é o valor (nas três formas funcionais, mercadoria, dinheiro e capital) que se torna sujeito das relações sociais. Assim sendo, investigaremos o fetichismo enquanto categoria central para se compreender o “capitalismo como religião”, em que “não separa a base econômica da exploração do espírito que move e submete as pessoas humanas a essa exploração” (COELHO, 2014, p. 11). Portanto, a dimensão religiosa no capitalismo desenvolvido não se encontra mais – ou não ao menos na sua forma dominante – nas instituições religiosas tradicionais⁴, mas no trabalho, no consumo, no lazer, enfim, na vida cotidiana sob a égide do capital.

No capítulo inicial, deter-nos-emos mais longamente em Hegel, pois para Marx “a religião é o que Hegel entendia como tal” (DUSSEL, 1980, p. 116). Precisamente porque a religião é compreendida como premissa da vida ético-política, sem religião verdadeira não há Estado verdadeiro. Portanto, é condição *sine qua non* para adentrarmos na crítica à religião em Marx estabelecer o que é a religião em Hegel e como ocorre no seu pensamento a divinização do Estado, tese que defenderemos. Ao final deste capítulo, ainda, adentraremos menos detidamente em Feuerbach, pois teremos como ênfase o aspecto que nos interessa no presente trabalho: sua crítica à Hegel, em especial no aspecto religioso, que tanto influenciou Marx.

⁴ Nesse sentido, Allan Coelho (2014, p. 12) estabelece uma distinção fundamental, não só entre religião e igreja (ou instituições religiosas), mas em especial na necessidade de reestabelecer o conceito de religião que não deve ser limitado às religiões ou detido por elas: “É neste ponto que reivindicamos os processos de revisão do conceito moderno de religião, que em várias possibilidades (seja no marxismo crítico, na teoria descolonial ou mesmo entre os estudiosos da religião), permite constatar o caráter problemático da redução da religião à instituição religiosa historicamente constituída. Assim, é possível realizar a crítica da Modernidade como secular e distinta da mentalidade religiosa a partir da compreensão da dinâmica de gestação de um projeto social que se baseia em um tipo de racionalidade que, ao negar qualquer outro tipo de racionalidade fora da razão, oculta-as, mas não as elimina da vida. Tanto a dimensão religiosa quanto a razão mítica permanecem atuando na existência humana, mesmo que em linguagem secular (às vezes nem tão secular assim). Esta revisão permite que se realize a análise dos pressupostos mítico-teológicos dos projetos sociais modernos”.

No capítulo 2, faremos a sistematização e análise da crítica à religião no original pensamento de Marx a partir de sua bibliografia primária, privilegiando o fator cronológico de escrita, e considerando diversos comentadores. Por conseguinte, pretendemos investigar suas elaborações, continuidades e descontinuidades sobre a religião, como desenvolveu sua formulação ao longo de sua trajetória intelectual. Para isso, levantaremos os elementos iniciais de sua formação pessoal – familiar, intelectual, política e religiosa – e, em especial, aprofundaremos as duas maiores fontes do pensamento marxiano no que diz respeito ao fenômeno religioso, compreendido aqui em especial por Hegel e Feuerbach (mas também consideraremos Bauer, Hess, Proudhon e outros). Pretendemos considerar os diálogos, aproximações, afastamentos e superações que se dão em relação a esses autores ao longo da formação do pensamento maduro de Marx.

No capítulo 3, adentraremos detidamente na teoria do fetichismo em Marx, apresentando a leitura enquanto Santíssima Trindade de Mammon (mercadoria, dinheiro e capital). Para isso, utilizaremos especialmente a obra madura do próprio Marx, bem como contribuições de autores da Filosofia da Libertação, como Franz Hinkelammert e Enrique Dussel.

Por fim, faremos uma crítica à Marx por não ter aplicado a sua dialética universal-particular na religião, tal como fez por exemplo com a filosofia e a política, permanecendo ainda tributário do pensamento de identidade hegeliano, o que significa um grave problema lógico-metodológico interno ao pensamento de Marx. Mesmo que consiga captar o caráter dialético da religião – protesto e legitimação, ao mesmo tempo –, acaba abandonando sua coerência lógica de unidade dialética entre teoria e práxis, não dá o devido relevo ao potencial utópico da religião e a possibilidade concreta de existência de uma religião antifetichista.

1 AS FONTES FUNDAMENTAIS DA CRÍTICA À RELIGIÃO EM MARX

Hegel sempre esteve no centro dos debates acadêmicos e políticos da Prússia do tempo de Marx. Era ele o interlocutor obrigatório, seja para legitimar o Estado prussiano, seja para criticá-lo. Sem embargo, o Estado prussiano era considerado cristão, colocando a questão religiosa como premente na crítica marxiana.

A religião, na perspectiva hegeliana, não pode se opor ao Estado. Ao contrário, ela mesma é o princípio necessário para a vida ético-política, por isso Hegel afirma que fora do Estado não pode haver uma religião verdadeira:

[...] a religião constitui o princípio do Estado como vontade divina [...]. O Estado é a vontade divina como Espírito presente ou atual que se desenvolve na formação e organização de um mundo (HEGEL, 2000, p. 233).

A religião não é secundária no sistema hegeliano, muito pelo contrário, pois o Estado, tal como caracterizado na *Princípios da Filosofia do Direito*, é o estágio mais elevado da eticidade, é o estágio mais elevado do Espírito objetivo, é Deus efetivo no mundo (HEGEL, 2000, p. 217-229).

Para Hegel, o indivíduo tende a buscar o autoconhecimento do Espírito ao mesmo tempo em que é agente desse autoconhecimento, e só conhecerá a si próprio e ao mundo como são efetivamente, se entendidos como emanações do próprio Espírito. O autoconhecimento, expresso nas etapas constitutivas do Saber Absoluto – arte, religião e filosofia – é necessário para o ser humano se saber enquanto instrumento do Espírito, a fim de ser um adequado instrumento seu, fazendo com que o Espírito Absoluto venha a se efetivar no mundo e se reconhecendo nessa efetivação.

Mas como o Espírito absoluto entra efetivamente no mundo? Hegel responde que é como vontade, que opera mediatamente no mundo através da figura lógica da *Ideia*, pois, assinala no Prefácio da obra *Princípios da Filosofia do Direito*, “só a idéia, e nada mais, é real” (HEGEL, 2000, p. XXXVI). Bem como, reforça na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*:

A idéia, como unidade da idéia subjetiva e da objetiva, é o conceito da idéia, para o qual a idéia como tal é o objeto; para o qual o objeto é ela:

um objeto em que vieram reunir-se todas as determinações. Essa unidade é, pois, a *verdade toda e absoluta*, a idéia que se pensa a si mesma, e decerto aqui, *enquanto* idéia pensante, enquanto idéia *lógica* (HEGEL, 2005, v. 3, p. 366).

A ideia é o conteúdo da vontade, por ela que o Espírito entra na realidade do mundo enquanto racionalidade, ganhando, pois, estatuto ontológico. Esse processo opera no movimento do Espírito que passa do Espírito subjetivo para o Espírito objetivo. Entretanto, essa passagem só pode ser feita quando a vontade passa a ser fato e ação, quando se determina objetivamente na sociedade e nas instituições, realizando a ideia de liberdade. Esta só se realiza plenamente no âmbito do Estado, mas precisamente na esfera do direito, quando se efetiva nas instituições e na sociedade civil. A vontade se autodetermina na efetivação do mundo, através de uma processo de adequação lógico-ontológico em que o conceito de vontade vai se adequando à realidade externa. Portanto, a liberdade no mundo – o direito enquanto conjunto de todas as determinações de liberdade – efetiva-se em diferentes maneiras nos diversos dados de desenvolvimento percorrido pela vontade, são determinações conceituais da liberdade em diversos níveis de concreção⁵.

Tendo em consideração o supracitado, em Hegel a questão da eticidade se coloca justamente no processo fenomenológico, onde é possível esclarecer a relação entre religião e Estado, nos diversos estágios da ideia de liberdade. Como há um desenvolvimento dos Espíritos dos povos, que é a efetivação da ideia de liberdade em diversas eticidades possíveis, também há um correspondente progresso das formas de religiosidade, as quais acompanham a estrutura social e política de cada época. Assim sendo, em Hegel só se compreende o Estado caso se compreenda a religião, portanto, para se apropriar adequadamente da crítica de Marx a Hegel, que tinha como preocupação central o Estado, é preciso entender minuciosamente a religião. Esforço que faremos a partir de agora.

⁵ “Só porque é a existência do conceito absoluto da liberdade consciente de si, só por isso o Direito é algo de sagrado. Mas a diversidade das formas do Direito (e também do Dever) tem origem nas diferentes fases que há no desenvolvimento do conceito de liberdade [...]. Cada fase do desenvolvimento da ideia de liberdade tem o seu direito particular porque é existência da liberdade numa das determinações que lhe são próprias” (HEGEL, 2000, p. 32).

1.1 A religião na construção fenomenológica do sistema hegeliano em a *Fenomenologia do Espírito*

O Absoluto (ou o verdadeiro) é sujeito precisamente na medida em que é totalidade, isto é, “O verdadeiro é o todo” (HEGEL, 2003, p. 36), mas só o é enquanto totalidade que se constitui de momentos diferentes. Não há dicotomia entre o sujeito (o conhecimento) e a substância, pois o Verdadeiro é o sujeito do seu próprio desenvolvimento. O sistema é um sistema de sistemas, constituído como si mesmo no seu próprio devir.

No *Prefácio da Fenomenologia do Espírito* (1807), Hegel aponta que o objetivo da obra é descrever os caminhos percorridos pela consciência para reconhecer-se como Espírito. O Espírito já está presente desde o início, mas o movimento fenomenológico consiste justamente em partir da consciência que não se reconhece enquanto Espírito para assim descrevê-la em seu movimento. Em cada estágio do seu desenvolvimento, o novo para si constituído é estágio superior do para si superado, até que se culmine no Saber Absoluto, a totalidade plenamente determinada.

No sistema da totalidade hegeliano, há três momentos do processo fenomenológico do Espírito: subjetivo, objetivo e absoluto. A religião, aquém dela a arte e para além dela a filosofia, fazem parte do último. Os momentos do Espírito Absoluto são a autoconsciência do Espírito, que analisa o desenvolvimento do Espírito objetivo, realizada no tempo pelo próprio Espírito do mundo. Como ocorre na eticidade, o desenvolvimento da ideia de liberdade nos subsequentes Espíritos dos povos é apreendido pelos diversos momentos do Espírito Absoluto, também na forma de religião. Os diversos estágios dos Espíritos dos povos, no processo de exteriorização da ideia no Espírito do mundo, também contém uma religião, reflexão do sagrado em determinada sociedade. Assim sendo, “Deus chega ao conhecimento de si através do conhecimento que o ser humano tem dele. O ser humano é veículo de Deus para a consciência de si”. Portanto, “[Deus] é essencialmente determinado para o autoconhecimento. E esse autoconhecimento é veiculado pelo conhecimento humano sobre Deus” (TAYLOR, 2014, p. 519). Nesse sentido, a religião é central, pois é conhecimento humano sobre Deus.

O Saber Absoluto é o próprio sistema complexo da filosofia hegeliana ou da ciência. Mas, é faculdade fenomenológica que mostra o que deve ser esse saber, o que deve ser o homem, enquanto filósofo, dotado de um saber que permite revelar de maneira completa e adequada à totalidade do Ser existente. Por isso, faz a distinção entre saber absoluto filosófico, o terminal, e um outro saber que também se vê enquanto absoluto, o da revelação cristã e a teologia decorrente dele, em especial a de inspiração protestante.

Na *Fenomenologia do Espírito*, Hegel procura compreender a gênese do Saber Absoluto, como no conjunto da história universal este se tornou possível. Nesse percurso lógico-fenomenológico, está presente o desenvolvimento da categoria religião, desde as formas mais primitivas até o cristianismo mais desenvolvido, que em seu pensamento precede e fundamenta o Estado (HEGEL, 2000, p. 231-243; HEGEL, 1995, p. 326-336).

Hegel parte da consciência do Ser, que tem sua revelação primeira pela palavra. Denomina-a de *certeza sensível*. Entretanto, a partir deste nível de consciência, a revelação passiva que se dá no conhecimento contemplativo do Ser, não há como se chegar à *consciência-de-si*. Isso ocorre porque o homem que contempla profundamente uma coisa, que quer vê-la tal como ela é, sem ter a pretensão de alterá-la em nada, é absorvido por esta contemplação; em outras palavras, é absorvido pela própria coisa. Nas palavras de Hegel: “Nós não temos, para esse fim, de refletir sobre o objeto, nem indagar o que possa ser em verdade”. E adverte: “mas apenas de considerá-lo como a certeza sensível” (HEGEL, 2003, p. 87). Contemplar na dimensão da certeza sensível é esquecer-se de si e só pensar na coisa contemplada, não há espaço para pensar a sua contemplação, nem muito menos em si próprio, em seu Eu (*Selbst*). Quanto mais for consciente da coisa, será menos consciente de si, fala da coisa, mas não fala de si.

Para que o “Eu” apareça, há necessidade que haja algo que supere a mera contemplação passiva: o desejo. Quando o homem sente um desejo, é tomado pela consciência dele, necessita tomar consciência de si. O desejo nunca se revela como coisa externa ao homem, mas sempre como “meu desejo”, sempre surge o “Eu”. Mesmo que esteja embriagado na contemplação da coisa, quando surge o desejo, volta-se imediatamente a si. Percebe, portanto, que não existe

além da coisa, existe a contemplação, descobre-a; existe, deste modo, ele mesmo, que não é mera coisa. Assim, a coisa agora se revela como uma realidade exterior, não é reconhecida como ele, que não está nele e que, enfim, é um não-Eu.

O início da consciência filosófica para Hegel, a consciência-de-si, não está na contemplação passiva e cognitiva, mas no desejo. Por isso, só há existência humana quando há desejo e este é o substrato primeiro para a arte, a religião e a filosofia: “A consciência-de-si que pura e simplesmente é para si, e que marca imediatamente seu objeto com o caráter do negativo; ou que é, de início, *desejo* – vai fazer por a experiência da independência desse objeto” (HEGEL, 2003, p. 137).

O desejo é a vontade de suprimir a coisa contemplada no seu Ser (vide a fome), que transforma através de uma ação a coisa contemplada, negar sua dependência enquanto coisa externa a mim e torná-la parte do meu próprio Ser, torná-la Eu. Portanto, para a existência da filosofia precisa-se de desejo negador no homem, que é motor da ação transformadora do Ser, criador do novo Ser que surge através da destruição, a negação, do Ser dado⁶.

Na fenomenologia antropológica de Hegel há duas premissas fundamentais, não há existência humana sem consciência, nem sem consciência de si. Portanto, sem revelação do Ser pela palavra, nem sem desejo revelador e criador do Eu. A certeza sensível é dada pela palavra e o desejo produz a ação negadora do Ser dado. O homem só chega à consciência-de-si pelo desejo, mas este é condição *sine qua non*, mas não suficiente, pois caso contrário os animais também poderiam fazer filosofia.

⁶ Fazendo aqui uma breve regressão metodológica, poderíamos propor um paralelo entre a filosofia hegeliana e as filosofias da consciência, seja kantiana ou pré-kantiana. A primeira enquanto filosofia da consciência-de-si, uma filosofia consciente de si mesmo, que se sabe absoluta e que se revela a si mesmo enquanto tal a partir do desejo ativo e negador. Enquanto isso, as segundas são meramente filosofias da consciência de contemplação passiva e positiva, um Ser que se pretende eternamente idêntico a si mesmo e que se basta a si mesmo. Entretanto, Hegel entende que desta forma o homem é nada, mas ele não é puro nada, mas só é homem na medida em que aniquila o seu Ser, realizando-o na nadificação do Ser. Portanto, é ação negadora que, nadificando-se, transforma o Ser dado e que, concomitantemente, transforma seu próprio Ser ao transformá-lo. Deste modo, só é na medida em que se *torna*, seu Ser é *devir*, só é na vida, no tempo, é na própria história, que opera na e pela ação negadora do dado, a ação da luta e do trabalho

Hegel observa o animal e constata que nele também há desejo, bem como a ação dele decorrente, que tal como nos homens também destrói o dado natural. Mas, no animal, quando ele, por exemplo, come a planta, ele revela sua superioridade sobre ela, mas depende dela, não a supera de fato. O desejo biológico (fome), que só se preenche pela ação biológica correspondente (comer a planta), se satisfaz tão somente por um conteúdo natural, também biológico. O animal só aparentemente se eleva acima da natureza quando nega seu desejo animal, pois cai nela novamente após realizar o desejo na ação. Portanto, o seu “Eu” é tão natural quanto aquilo que atrai o desejo e a ação. O animal só chega ao sentimento-de-si, num dado momento, antes de retornar à natureza, mas jamais à consciência-de-si, pois ele não tem nada pra dizer sobre si, não transcende seu próprio ser como dado, isto é, como corpo. O animal não consegue distanciar-se de seu ser, contemplar-se⁷.

A existência humana só se realiza como consciência-de-si e somente com esta pode haver arte, religião e filosofia, pois é necessário transcender para pensar a si mesmo como dado. Para isso, o desejo não pode se dirigir a um Ser dado, precisa de dirigir-se a um não-ser. A autonomia dá-se no desejo do não-ser, libertando-se do Ser. O desejo deve dirigir-se a um outro desejo, a um outro vazio que deseja, a um outro Eu. Se o desejo é ausência de um Ser (por exemplo, a fome é ausência do alimento), é um nada que nadifica no Ser e não um Ser que é. Deste modo, a ação decorrente do desejo animal, que se dirige a uma coisa existente, jamais realizará um Eu humano, consciente-de-si. Um desejo só é autenticamente humano – e humanizante – se é orientado para um outro desejo. A ação humanamente humana deve mover-se não para se submeter a uma coisa, mas a fim de submeter-se a um outro desejo (da coisa). Aquele que se move pelo desejo humanizante deseja também uma coisa, mas não somente para apossar-se dela, mas para fazer-se reconhecer pelo outro o

⁷ “Como o instinto animal busca e consome o alimento – mas com isso nada produz de diferente de si – assim também o instinto da razão em buscar só a si mesmo encontra. Termina o animal com o sentimento-de-si. Ao contrário, o instinto-da-razão é, ao mesmo tempo, consciência-de-si. Entretanto, por ser instinto apenas, é posto de lado, em contraste com a consciência, e nela tem sua oposição. Sua satisfação é, pois, cindida por isso: na verdade, encontra-se a si mesmo – a saber, o *fim* – e igualmente encontra esse fim como *coisa*. Mas, primeiro, o fim recai sobre ele, *fora da coisa* que se apresenta como fim. E depois, esse fim como fim é ao mesmo tempo *objetivo* – e por conseguinte esse [instituto da razão] não recai em si como consciência, mas sim em um outro entendimento” (HEGEL, 2003, p. 192).

seu direito sobre a coisa. Em outras palavras, para fazer que o outro reconheça sua superioridade sobre ele. É precisamente o desejo de tal reconhecimento, por meio da ação que resulta deste desejo, que o homem cria, realiza e revela um Eu humano, diferente do biológico.

O homem não é mero desejo animal, só é homem na medida em que seus desejos são capazes de desejarem mutuamente, cada um deles pode se relacionar, assimilar, negar, sujeitar. Portanto, a consciência-de-si do homem é o desejo a ser reconhecido por outro desejo em seu reconhecimento do direito à satisfação. Deste modo, o homem só pode satisfazer-se plenamente, que é se realizar plenamente e se revelar plenamente, pela realização de um reconhecimento universal. Deste modo, a necessidade de reconhecimento universal impulsiona os homens a uma luta, inclusive de vida e morte. Cada homem deseja sujeitar o outro por meio de uma ação negadora, pois o desejo que se dirige a um desejo que se dirige a um desejo, ultrapassa o dado biológico, a ação não é limitada por ele. Portanto, o homem só é um Ser verdadeiramente humano se consegue se lançar na luta pelo reconhecimento, mesmo que isso possa significar colocar em risco sua vida biológica, em nome do seu desejo não biológico (HEGEL, 2003, p. 145-146).

Deste modo, poderíamos inquirir Hegel se essa luta de todos contra todos pelo reconhecimento não terminaria em cada enfrentamento na morte do adversário e, ao término, só restaria um homem, não autenticamente humano nos critérios do próprio Hegel, pois não poderia mais desejar o desejo?

Hegel argumentaria que nem toda batalha pelo reconhecimento terminaria com a morte de uma das partes, é possível outro desfecho. Entretanto, para que isso se concretize, é necessário que um dos adversários ceda, se sujeite ao outro, a batalha termina com um reconhecendo, mesmo sem ser reconhecido. O vitorioso é aquele que está disposto a ir até a morte, o derrotado é aquele que não consegue se elevar acima dos seus instintos biológicos de conservação da sua existência. O vitorioso se coloca como senhor do vencido e o vencido se sujeita a ser escravo do senhor. O que determina e revela a condição de superioridade do senhor é ter arriscado sua vida por um objetivo não vital, sua superioridade primeiramente é sobre desejo biológico de conservação, e só por consequência

sobre o vencido. Portanto, a existência do vencedor e do vencido é a realização efetiva entre a diferença, reconhecida por ambos, do senhor e do escravo.

Tendo o escravo sido sujeitado pelo senhor, a superioridade do segundo sobre o primeiro se realiza no trabalho do escravo, que é a efetivação do senhor sobre a natureza. A mediação do senhor e a natureza é precisamente o trabalho do escravo. Deste modo, quem transforma a natureza, as condições dadas, é o escravo, mas faz de acordo com a vontade do senhor, não a sua. A liberdade na natureza está para o senhor justamente no trabalho do escravo, que o faz forçado por ele. A existência do senhor é guerreira, enquanto a do escravo resume-se ao serviço, um luta, o outro trabalha. Entretanto, de acordo com Hegel, só a ação exercida a serviço de outro é trabalho, no seu sentido lato, ação essencialmente humana e humanizante.

O senhor também se relaciona *mediatamente por meio do escravo com a coisa*; o escravo, enquanto consciência-de-si em geral, se relaciona também negativamente com a coisa, e a suprassume. Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele, que não pode portanto, através o seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata *vem-a-ser* como a pura negação da coisa, ou como *gozo* - o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no *gozo*. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; enquanto o lado da independência deixa-o ao escravo, que a trabalha (HEGEL, 2003, p. 148).

Entretanto, Hegel aponta um dilema vivido pelo senhor, ele arriscou a vida para tornar-se senhor. O que ele queria era ser reconhecido por outro, mas ao final da luta de reconhecimento, só é reconhecido por um escravo. Essa distinção é importante, pois para ser homem, é preciso ser reconhecido por outro homem, por isso só quem é homem é o senhor, pois o escravo não é reconhecido por ninguém. Um outro senhor também não poderia reconhecê-lo, pois o que caracteriza justamente o senhor é preferir a morte do que se tornar escravo. Por isso, só valeria a pena arriscar sua vida em uma luta de morte pelo reconhecimento do Ser, mas, ao cabo, ele só é reconhecido por um não-senhor,

portanto, por um não-Ser. Deste modo, o senhor nunca estará satisfeito com sua condição, mesmo que vitorioso, e dela terá origem um inconciliável problema existencial. O senhor tende a embrutecer-se no gozo ou morrer em luta, mas jamais poderá viver satisfeito pela sua condição. Por isso, somente o escravo pode concluir a história, o que veremos mais à frente.

A marca da consciência dominadora é a contradição, insuperável em si mesma, pois a luta pelo reconhecimento a fez uma consciência que, sendo para si, só propriamente é por meio da outra. Desta forma, ao mesmo tempo é independente, pois é para si, mas também só é por uma outra consciência, que é posta como coisa e reduzida a meio. A consciência independente submete a consciência servil, aquela se relaciona com a coisa, mas por meio desta que se configura enquanto um momento da consciência dominadora. A consciência servil trabalha, mas a negação operada pela consciência dominada não chega ao consumo, pois a coisa está fora do seu domínio, apesar de ser objeto do seu trabalho, ela permanece independente. A consciência dominadora só se vê reconhecida por meio da consciência servil, o senhor domina seu agir – consome a coisa produzida pelo seu trabalho – e o torna inessencial:

Nesses dois momentos vem-a-ser para o senhor o seu Ser-reconhecido mediante uma outra consciência [a do escravo]. Com efeito, essa se põe como inessencial em ambos os momentos; uma vez na elaboração da coisa, e outra vez, na dependência para com um determinado ser-aí; dois momentos em que não pode assenhorar-se do ser, nem alcançar a negação absoluta. [...] ele é a pura potência negativa para a qual a coisa é nada, e é também o puro agir essencial nessa relação. O agir do escravo não é um agir puro, mas um agir inessencial. Mas, para o reconhecimento propriamente dito, falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro operaria sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faria sobre o Outro. Portanto, o que se efetuou foi um reconhecimento unilateral e desigual (HEGEL, 2003, p. 148).

Deste modo, o reconhecimento mútuo só seria possível se cada consciência operasse em si o que operasse sobre o outro, mas também volvesse o que foi operado no outro sobre si mesmo. Por isso, o reconhecimento é inessencial em ambos os momentos. Há uma identidade entre a certeza de si e a consciência dependente, por isso a inessencialidade da consciência dependente é a verdade

da consciência dominadora. Portanto, a consciência-de-si não está diante de outra consciência-de-si, onde pode haver o reconhecimento na sua alteridade e semelhança (MENESES, 1992, p. 75).

A consciência servil é subjugada ao papel de mero instrumento, a coisa é desejada pela consciência dominante e é produzida pelo trabalho da consciência servil, entretanto a consciência dominadora permanece na inércia do mero desejo. Isto é, o consumo é uma negação evanescente da coisa, que produz uma satisfação, mas esta é passageira. O sentimento-de-si-mesmo gerado pela satisfação do desejo é efêmero e rapidamente inicia-se novamente todo o processo, que não pode ser contemplado, justamente por estar continuamente imiscuído nele. Essa é a condição da consciência dominadora.

Do outro lado da contradição, a consciência dependente, pela sua própria condição escrava, tem que frear, limitar e formar o desejo. A independência do objeto para o trabalhador torna-se a forma do mesmo, sua relação negativa com o objeto torna-se sua formação. A consciência dominadora é para si em relação a servil, mas ao mesmo tempo em que o serviço para esta consciência supera o desejo e constitui o ser-para-si da consciência servil, substância alcançada somente pelo trabalho que forma. Deste modo,

A relação negativa para com o objeto torna-se a *forma* do mesmo e *algo permanente*, porque justamente o objeto tem independência para o trabalhador. Esse meio-termo negativo ou *agir formativo* é, ao mesmo tempo, a *singularidade*, ou o puro ser-para-si da consciência, que agora no trabalho se transfere para fora de si no elemento do permanecer; a consciência trabalhadora, portanto, chega assim à intuição do ser independente, como [intuição] de si mesma (HEGEL, 2003, p. 150).

O trabalho forma o objeto, concomitantemente forma aquele que trabalha, ao mesmo tempo que elabora o objeto para uma consciência dominante, também forma a consciência dominada. Hegel, deste modo, aponta para formação por meio do trabalho, que vai operar uma transformação na consciência servil, ao mesmo tempo em que gera um esvaziamento da consciência dominadora. Deste modo, no próprio trabalho, ocorre a mediação do escravo com seu próprio ser-

para-si, a consciência escrava supera a negatividade da dominante, se tornando consciente de não ser somente em si, mas também para si⁸.

A experiência do medo esvazia a consciência servil, mas é pelo seu momento negativo, que o serviço pode preencher a consciência, formando-a pelo trabalho enquanto ser-para-si no mundo. Supera, desta forma, a imediatez que meramente devorava o mundo, preparando o trabalhador para as formas superiores da consciência-de-si. A disciplina e o serviço operam pelo desejo da consciência dominante, ao mesmo tempo em que formam a consciência do mundo para o trabalhador, que já é o universal encarnado pelo serviço. Este formar é perda de ingenuidade da consciência servil e a criação das condições do seu ser-para-si.

A dominação é uma angústia existencial para o senhor. Ele pode embriagar-se eternamente no prazer ou morrer na luta pelo reconhecimento como senhor, mas jamais será satisfeito pelo que é. Só poderá ser satisfeito na e pela morte, sua ou do seu adversário. Mas, isto o satisfaz momentaneamente, nunca pelo que ele é, justamente por ser evanescente acaba não sendo reconhecido, pois morre ou é reconhecido por um escravo. Por isso, a satisfação consciente é a única que pode concluir a história, pois somente o homem que não tende mais a se superar é satisfeito pelo que é, não pela ação transformadora da história. Por isso, somente o escravo pode chegar à satisfação, pois ele é a realidade revelada do senhor, pois sua verdade só pode realizar-se no e pelo escravo, justamente deixando de ser escravo. Mas, pra isso, é necessária no momento anterior a condição de escravo. Deste modo, Hegel justifica a dominação, pois a coloca como um momento necessário do Saber Absoluto, só há escravidão para que o escravo suprima o senhor e, assim sendo, suprima concomitantemente

⁸ Nas palavras do próprio Hegel: “No senhor, o ser-para-si é para o escravo um Outro, ou seja, é somente para ele. No medo, o ser-para-si está nele mesmo. No formar, o ser-para-si se torna para ele como o seu próprio, e assim chega à consciência de ser ele mesmo em si e para si. A forma não se torna um outro que a consciência pelo fato de se ter exteriorizado, pois justamente essa forma é seu puro ser-para-si, que nessa exteriorização vem-a-ser sua verdade. Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio (HEGEL, 2003, p. 150-151)”.

sua condição de escravo. A história é concluída no escravo que virou cidadão, completamente satisfeito e compreendido pela filosofia de Hegel.

É precisamente no trabalho a serviço de um outro que o escravo reprime e disciplina seus instintos naturais, em função da ideia de que o senhor pode matá-lo. Não obstante, não mais como no momento da luta, do ponto de vista imediato, não vê mais uma atitude homicida no senhor. Deste modo, o conceito e o entendimento nascem precisamente do trabalho do escravo, portanto, todo conhecimento genuinamente humano nasce do trabalho. Age conforme uma ideia, um conceito, não de um dado biológico, trabalha em função da ideia do senhor, portanto em função de algo genuinamente social. Por isso, desenvolve uma técnica, que é uma ideia, nascedouro do conceito científico. Portanto, é dotado de entendimento, capacidade de pensar a partir de noções abstratas. É o escravo, não o senhor, que desenvolve a filosofia, a ciência, a técnica, a arte e a religião, pois é ele que pensa de forma abstrata. Enquanto o senhor alcançou sua liberdade se elevando acima do seu instinto de sobrevivência, o escravo também supera os instintos biológicos justamente pelo trabalho, se eleva acima da natureza. Aliás, ao desenvolver o pensamento, a ciência e a técnica, transforma a natureza a partir da ideia, por isso domina a natureza e a sua natureza. Portanto, a partir do trabalho ele toma a consciência da sua liberdade, bem como forma a noção abstrata da liberdade. Por isso, justamente por não ser livre ainda, que tem condições de formar a ideia de liberdade, mas que pode ser alcançada com a abolição da sua dominação. Ainda é uma realidade puramente ideal. Já o senhor é livre, mas sua ideia de liberdade não é abstrata, no sentido de um ideal a se realizar, um dever. O senhor não consegue ultrapassar seu ideal de liberdade, enquanto o escravo parte de um ideal não realizado de liberdade, por isso somente por meio dele pode atingir o saber absoluto, através do nascimento da ideia absoluta de liberdade.

O escravo forma pelo trabalho a ideia de liberdade, mas faticamente não é livre, por isso é levado a ultrapassar as condições colocadas, impor ao senhor o reconhecimento recíproco e, deste modo, interromper a história. Para isso, deve vencer o medo da morte e deixar de ser escravo. Deste modo, antes de realizar a liberdade, o escravo cria diversas figuras de consciência para justificar o caráter abstrato da sua liberdade com o dado concreto da escravidão. A nova

consciência adquirida já não se configura em representações, mas em conceitos, isto é, por um ser em si diferente dela, que para a consciência ainda não é diferente dela. É livre no pensar, pois não há o outro e o objeto é a própria consciência. Agora, a essência não está mais fora, como na dialética do senhor e escravo, mas precisamente dentro. Hegel passa por três figuras como momentos deste conceito de liberdade: estoicismo, ceticismo e consciência infeliz.

O estoicismo é a primeira manifestação histórica, ou momento, da consciência-de-si. Esta é uma essência pensante – racionalidade do bem e da verdade – que não vê no objeto um caráter de essencialidade, mas que a coisa só é boa e verdadeira na medida em que a consciência se comporta nela como essência pensante. Não há mais a representação, onde a consciência observadora vê o objeto como representação sua, mas um conceito, onde o pensamento e a coisa se fundem, é sempre a consciência mesma na pura universalidade do pensamento.

Hegel descreve no que consiste a liberdade estoica:

Essa consciência [estoica] é por isso negativa no que diz respeito à relação de dominação e escravidão. Seu agir não é o do senhor que tem sua verdade no escravo, nem o do escravo que tem sua verdade na vontade do senhor e em seu servir; mas seu agir é livre, no trono como nas cadeias e em toda [forma de] dependência de seu ser aí singular. [Seu agir] é conservar-se na impassibilidade que continuamente se *retira* do movimento do ser-aí, do atuar como do padecer, *para a essencialidade simples do pensamento*. A obstinação é a liberdade que se apegando a uma singularidade e se mantém *dentro* do âmbito da servidão; o estoicismo, porém é a liberdade que imediatamente saindo sempre da servidão retorna *à pura universalidade* do pensamento. Como forma universal do Espírito do mundo, [o estoicismo] só podia surgir num tempo de medo e de escravidão universais, mas também de cultura universal, que tinha elevado o formar até ao nível do pensar (HEGEL, 2003, p. 153-154).

O homem estoico se coloca como livre, pois se retira por meio do pensamento da existência, da ação, das glórias, dos sofrimentos. Hegel considera a liberdade estoica ilusória justamente por não se abrir ao mundo, reduz a consciência-de-si em si mesma, o mundo é somente exterior e não é vivo. Por isso é que ela

aparece num momento histórico de medo e servidão, no estoicismo só é possível conceber a liberdade numa perspectiva indiferente ao mundo e na pura interioridade.

Deste modo, a consciência estoica não põe sua essência no mundo ou na pura abstração do Eu, põe-na – e aqui está a sua novidade – na sua consciência que tem nela o outro como sua diferença pensada. Abandona as coisas e volta para si mesma vazia, justamente porque deixou fora a vida plena. Sua liberdade é abstrata, é mero pensamento de liberdade, não liberdade plena, vivida no mundo. Hegel, então, diz que o homem abandona o estoicismo porque se entedia, isto é, esta ideologia impede o homem de agir e o faz contentar com o pensamento. Deste modo, o mero discurso entedia o homem.

O homem não é um Ser que *é*: ele é nada que *nadifica* pela negação do Ser. Ora, a negação do Ser é a ação. Por isso diz Hegel: ‘o Ser verdadeiro do homem é sua ação’. Não agir é portanto não ser como ente verdadeiramente humano. É ser como *Sein*, como Ser dado, natural. Logo, é decair, embrutecer-se. E essa verdade metafísica revela-se ao homem pelo fenômeno do tédio: o homem que – como a coisa, como o animal, como o anjo – permanece idêntico a si mesmo, não nega, não se nega, isto é, não age, se entedia. E só o homem pode entediar-se (KOJÈVE, 2014, p. 174).

Desta forma, o estoicismo não resolveu as contradições do seu objeto, por meio da negação da negação, não chegou a dissolvê-las no para-si. No caso do escravo, a satisfação só poderia vir com a negação da sujeição, mas ele ainda não ousa a fazer isso. O estoicismo ainda não tem coragem de negar o dado, em se satisfazer pela ação, por isso que surge o tédio. Entretanto, de um lado o tédio impele a ação, mas do outro a consciência-de-si estoica só consegue ser livre no pensamento. Essa necessidade de negar o dado faz com que a figura de consciência estoica se transforme em cética.

No estoicismo, a liberdade era mero conceito, era liberdade de pensamento. O ceticismo efetivará esta liberdade de pensamento na negação total do Outro. Então, “a negatividade da consciência-de-si livre toma-se a negatividade real” (HEGEL, 2003, p. 155). A certeza de si mesmo vem da sua negação de toda alteridade, em pensamento destrói o dado, justamente por dizer não a ele. Opera em permanente contradição, pois do ponto de vista singular precisa estar no

dado, mas do ponto de vista universal nega sua existência; permanece subjogado como escravo, mas nega a existência da servidão; duvida dos sentidos, mas faz uso deles; nega as exigências éticas, mas comporta-se de acordo com uma determinada ética (a cético-niilista). É uma consciência cindida, contraditória, que não tem e não pode ter coerência teórica e prática.

Ao mesmo tempo em que o ceticismo nega a totalidade, adere a ela em todas as suas determinações. É contraditório consigo mesmo e em si mesmo dualista. Não consegue conciliar dialeticamente numa mesma unidade aquilo que antes estava separado em duas – o senhor e o escravo. Como uma mesma consciência não pode ser duas, o ceticismo tende a eclipsar, mas dele aparece uma nova figura que reúne em si aquilo que ele tinha cindido: a consciência infeliz. Não resolve, mas explica a duplicidade de cada consciência-de-si, por isso que é a superação do ceticismo, é o que veremos abaixo.

A consciência cética e a consciência infeliz são consciência de uma contradição, a diferença é que a primeira é em si e a segunda também é para si. Por um lado a consciência infeliz está na vida, por outro está acima da vida; por um lado é liberta, imutável e igual a si mesma, por outro é consciência-de-si que se confunde e se inverte.

Essa consciência infeliz, cindida dentro de si, já que essa contradição de sua essência é, para ela, uma consciência, deve ter numa consciência sempre também a outra; de tal maneira que é desalojada imediatamente de cada uma quando pensa ter chegado à vitória e à quietude da unidade. Mas seu verdadeiro retorno a si mesma, ou a reconciliação consigo, representará o conceito do Espírito que se tornou [um ser] vivo e entrou na [esfera da] existência; porque nela mesma como uma consciência indivisa já é ao mesmo tempo uma consciência duplicada. Ela mesma é o intuir de uma consciência-de-si numa outra; e ela mesma é ambas, e a unidade de ambas é também para ela a essência. Contudo para si, ainda não é a essência mesma; ainda não é a unidade das duas (HEGEL, 2003, p. 159)

A dualidade senhor-escravo que antes estava presente em duas individualidades, agora existe somente em uma, é interiorizada. É justamente pela falta de consciência da unidade dessa contradição que ela se torna infeliz, ainda não entende a reconciliação essencial que se opera em si. A consciência

infeliz é justamente a consciência que deseja a estabilidade da unidade, essencial ao conceito de Espírito, mas continua oscilando entre duas consciências, a mutável e a imutável, de modo que os contrários não chegam a repousar um no outro, mas somente reproduz o outro como contrário. É travada uma luta para permanecer na essência do contrário, uma tentativa de esvaziamento total de si, anulando sua própria individualidade. Observa-se uma “cisão que pode ser prefigurada em uma consciência mutável, presa aos elementos da vida, e em outra imutável que põe sua liberdade acima da vida”. Como consequência, “o homem conserva a primeira para si e confere a última a um ser transcendente (Deus). A consciência mutável se vê a si mesma como nada e sua essência (liberdade) como existindo fora dela” (SOARES, 2014, p. 141). O homem da consciência infeliz abraça a primeira para si e remete a segunda a um ser transcendente, a um Deus.

A consciência efetiva da consciência infeliz é o imutável, que está fora dela, é sua essência e sua liberdade. Em sua consciência já está presente a consciência-de-si em si mesma, essencial ao conceito de Espírito, mas não há ainda a unidade. O Imutável é pra ela uma figura singular, que esta passa a buscá-lo enquanto ente, não mais enquanto figura. Entretanto, a verdadeira reconciliação só é possível com o conceito de Espírito entrando na existência, efetivando-se na vida.

A consciência se vê infeliz porque é singular e se depara com o Imutável, entretanto sente-se repelida por ele. Não obstante, o Imutável assumirá uma existência singular (Deus), possibilitando uma reconciliação, ainda incompleta, no Espírito. Desse modo, há a unidade do singular com o universal, entretanto, ao mesmo tempo em que o Imutável se apresenta figurado, a consciência singular lança-se permanentemente na busca dessa figura. A consciência-de-si entra numa luta, a qual só pode vencer capitulando-se. A consciência do contrário como sua essência é a consciência do nada. A consciência está em subida em direção ao Imutável, em direção à consciência do seu contrário. Todavia, o Imutável que toca este singular, só a ele aprece.

Hegel (2013, p. 161) estabelece os momentos percorridos pela consciência mutável para se unir à imutável:

- 1) A consciência mutável se apresenta como oposta ao Imutável, é rejeitada justamente por ser uma existência singular;
- 2) O Imutável se torna uma existência singular e esta se torna figura do Imutável;
- 3) O Imutável se torna um só com o singular, se reconcilia consigo mesmo, se tornando Espírito.

A consciência cindida e para-si acredita num evento factual, a união do Imutável com a existência singular, que é oposta a ela e que um dia teria se encontrado nela. Por ter se revestido de forma sensível, o momento transcendente se reforça, porém não sai da esperança vazia, pois é impossível superar a contingência absoluta que revestiu essa figura, mas que é o fundamento da sua esperança.

No primeiro momento, a consciência estava na sua singularidade diretamente na essência do Imutável, mas depois quer relacionar-se diretamente com o Imutável figurado. Agora é o conceito que se cinde, a singularidade concreta que se esforça pra se unificar com a universalidade do Imutável. Hegel (2013, p. 162-163) passa a descrever o movimento triplo no qual a consciência se esforça para atingir o ser-um essencial:

- 1) Como pura consciência, é uma oposição entre consciência singular e Imutável;
- 2) Como essência singular que se comporta na efetividade como desejo e trabalho, o Imutável agora é uma singularidade para a própria consciência singular, encarna-se em uma figura particular;
- 3) Como consciência do seu ser-para-si, é quando a consciência singular se universaliza e se torna razão⁹.

A primeira figura, a da pura consciência, há uma inversão, na qual a consciência mutável aparece como “pura”, enquanto a Imutável é figurada. O Imutável ainda não está presente enquanto singularidade, de forma imperfeita e sem oposição,

⁹ O paralelo histórico, neste caso, como na da maioria das figuras da *Fenomenologia*, é polêmico. A referência histórica às diversas figuras utilizadas por Hegel é tradicionalmente objeto de embates entre diversos comentadores. Grande parte deles, entretanto, veem, ao menos neste caso, paralelo histórico com: 1) o judaísmo; 2) a encarnação de Cristo, enquanto Deus-homem; e 3) a Igreja Católica medieval. Não obstante, como esta reflexão não altera substancialmente o problema que investigamos no presente trabalho e não dispomos de espaço para nos debruçarmos sobre a presente questão, preferimos não entrar diretamente nela.

é somente na consciência e em-si-mesmo para ela. A consciência infeliz, neste momento, até aproxima o puro pensar e a singularidade, mas ainda não há a reconciliação. Ela é que existe e o Imutável é sua essência singular. Por isso, não se refere ao seu objeto – o Imutável, Deus – pelo pensamento, mas pela devoção. Seu pensamento “fica em um uniforme badalar de sinos, ou emanação de cálidos vapores; um pensar musical que não chega ao conceito”. E conclui: “o qual seria a única modalidade objetiva imanente” (HEGEL, 2013, p. 164).

A consciência devota encontra seu objeto – o Imutável, Deus –, mas ele permanece estranho, alheio, um outro, pois não é pensado, não atingiu o conceito. É apenas um contato imediato, que não interioriza a verdade que se revela exteriormente a ele, fazendo-o cair numa nostalgia infinita. Sente, mas não capta a essência, pois esta está num além intangível que se afasta do ato sensível. O que a consciência devota acaba encontrando é o Sepulcro, uma realidade sensível, mas que não pode ser retida e a luta por ela deve terminar em derrota, retorna em si como singular efetivamente existente.

Na segunda figura, na qual o retorno a si mesmo da consciência singular se dá na efetividade como desejo e trabalho, a consciência infeliz se volta para o mundo, para o exterior a ela, e nisso autentica a certeza interior de si mesma. Na busca do prazer e do gozo, suprassume as coisas externas – a Essência por meio de coisas provisórias e contingentes. Enquanto desejosa e laboriosa não consegue encontrar seu sentimento de si mesma, mas somente se volta para a realidade externa, que pode apenas ser suprassumida e devorada. É presença do Imutável, mas não é uma nulidade, a consciência só poderá gozá-la se o Imutável a ceder para o seu gozo. O mundo é sagrado porque o Imutável – enquanto universal e singular – tornou-se a significação de todas as coisas. Por isso, a consciência só chegaria, por meio do gozo e do trabalho, na independência, se a realidade fosse uma nulidade para ela.

Qualquer ação, de gozo ou trabalho, executada pela consciência, é vista como cedida pelo Imutável, pois ela acredita que as potências e as capacidades que possui foram doadas pelo Além para que utilize. Portanto, se esses dons não fossem doados, nada ocorreria, tudo é dependente do Imutável. Deste modo, ao invés da consciência retornar a si mesmo confirmada após sua operação, só

reflete sobre a potência universal que provém tudo e todos os movimentos. Por fim, na presente figura, a consciência faz a ação de graças a Deus, pelos dons sensíveis que lhe doa e pela própria operação que dele procede. Sente-se agraciada pelo Imutável, mas ao mesmo tempo em que perde sua satisfação de independência neste mundo, ganha o sentimento de unidade com o Imutável. A Consciência já se realizou como desejo, trabalho e prazer, mas aparentemente perdeu sua independência. Não obstante, como desejante, operante, saciada e agraciada, é mais plenamente consciência-de-si, pois renunciado-se a si se opõe ao Imutável, enquanto singular existente e para si.

A terceira e última figura da consciência infeliz é a consciência do seu ser-para-si que se tornou razão. Depois da ação de graças, a “sua *realidade é imediatamente o nulo*, assim também seu agir efetivo se torna um agir de nada, e seu gozo se torna sentimento de sua infelicidade” (HEGEL, 2003, p. 168). Compara-se com a essência universal e sente-se nada, as funções animais – ou naturais – que não podem alcançar nenhuma importância ou essencialidade para o Espírito, se tornam objeto do mais sério cuidado, pois é aqui que o inimigo se manifesta de forma mais característica. Entretanto, a consciência que tem essa ideia fixa nunca se liberta.

Isso percorrido, a consciência angustiada só vislumbra uma possibilidade, abandonar completamente sua vontade singular para se unir com o Imutável. Para isso, recorre a um mediador que suprassuma sua vontade singular à universal, sendo um meio-termo, o ministro representa tanto a consciência singular, quanto o Imutável. O mediador é agora quem determina o que é justo pela consciência, se torna dono de seus atos, conseqüentemente ela se despoja radicalmente de si. Portanto, a consciência infeliz liberta-se da ação e do gozo, transferindo para o meio-termo sua vontade, decisão e culpabilidade.

Por isso, a consciência infeliz “Tem a certeza de se extrusado verdadeiramente de seu *Eu*, e de ter feito de sua consciência-de-si imediata uma *coisa*, um ser objetivo” (HEGEL, 2003, p. 170). Privando sua liberdade interior e exterior, tem três momentos de renúncia: 1) abre mão da sua vontade, seguindo uma norma alheia, que provém do mediador; 2) trabalha, mas renuncia ao fruto do seu

trabalho, abdicando dos bens; e 3) renuncia, ainda, ao prazer de desfrutar dos frutos do seu trabalho, por meio do jejum e da mortificação.

Depois do sacrifício consumado, sua operação não é mais sua e sua condição infeliz está superada. Entretanto, não faz por si mesmo, mas sua remissão se dá pelo Imutável, no abandono da sua vontade singular e identificando-se com a vontade universal, devidamente mediada pelo ministro. Por isso, mesmo que não saiba, a vontade da consciência infeliz se tornou a vontade universal. Já está em unidade com o Imutável, mas ainda não se tornou conceito, precisamente porque mediata. O mediador lhe garante reconciliada, mas a consciência continua cindida, pois vê sua ação como nada, seu gozo como dor e a suprassunção de si mesmo no Além. Entretanto, mesmo limitada por essa condição, a consciência já é o ser e a operação em-si, é representação da Razão.

A consciência infeliz tinha sua verdade no além de si mesma, a consciência deve agora retornar sobre si mesma. Por isso, com o singular suprassumido, através da negação de si mesmo e fazendo dele um Ser-Outro, é o universal. A experiência da consciência singular anuncia e renuncia a si mesma por meio de um meio-termo de um silogismo, por meio do qual se dá a reconciliação com o Imutável. A certeza de ser toda a verdade, se dá por meio do “mediador [que] deveria ser algo em que os dois lados fossem um” (HEGEL, 2003, p. 259).

Na nova atitude presente na experiência da consciência, ela se vê como positiva, sabe a si mesma como contendo toda a realidade, seu pensamento é a realidade efetiva. Deste modo, o idealismo lança seu conceito de razão: “A razão é a certeza da consciência de ser toda a realidade”. E conclui: “o Eu é objeto, com a consciência do *não-ser* de qualquer outro objeto: é o único, é toda a realidade e presença” (HEGEL, 2003, p. 173). O Eu assume a si mesmo como realidade verdadeira e o mundo como o mundo efetivamente real. Na consciência infeliz na mesma medida que era contra este mundo, agora é tanto quanto a favor dele, pois faz nele uma experiência de si mesmo.

A consciência que age como razão tem como certeza imediata de não-ser qualquer outro objeto, por isso, sabe-se como toda realidade não somente para si, mas também em si. Deste modo, no idealismo, se reduz a uma verdade única. Entretanto, pela consciência desta verdade e por se bastar nela, não reconhece

o caminho fenomenológico que a consciência percorreu para chegar a ele, por isso não se pensa como conceito. Sendo meramente uma asserção, não reconhece seu caminho de justificação conceitual, por isso se torna infundada na sua forma pura. Todavia, Hegel aponta que esta se trata sempre de uma abstração, não passa do momento presente, isolado o processo todo do qual resultou. Enquanto que o conceito absoluto é a essência, o movimento do ser-que-veio-a-ser, que em cada momento do processo fenomenológico se manifesta como Espírito-do-mundo, determinando-se a si mesmo e a seu objeto.

O *Espírito*, que é a verdade da certeza que tem a razão de ser toda a realidade, o que parecia como movimento da razão, é visto agora como devir do Espírito. Agora, porém, há a síntese unificadora, a substância consciente de si mesma é um Espírito, que é um mundo. Antes havia a razão observadora, que só acessava a unidade pura categoria pelo lado do ser e a razão operante que já se realiza pelo lado do si. Como síntese de ambas, mas ainda no nível espiritual, há a consciência unificante. Entretanto, o Espírito, como substância, deixa de ser qualquer coisa estranha, perde seu significado de para-si separado do mundo. O Espírito, portanto, é toda essência e obra universal:

Sua *essência espiritual* já foi designada como *substância ética*; o Espírito, porém, é a *efetividade ética*. O Espírito é o *Si* da consciência efetiva, à qual o Espírito se contrapõe, - ou melhor, que se contrapõe a si mesma, - como *mundo efetivo objetivo*. Mas esse mundo perdeu também para o Si toda a significação de algo estranho, assim como o Si perdeu toda a significação de um ser-para-si separado do mundo, - fosse dependente ou independente dele. O Espírito é a *substância* e a essência universal, igual a si mesma e permanente: o inabalável e irreduzível *fundamento e ponto de partida* do agir de todos, seu *fim* e sua *meta*, como [também] o *Em-si* pensado de toda a consciênciade-si. Essa substância é igualmente a *obra* universal que, mediante o *agir* de todos e de cada um, se engendra como sua unidade e igualdade, pois ela é o *ser-para-si*, o Si, o agir. Como *substância*, o Espírito é *igualdade-consigo-mesmo*, justa e imutável; mas como *ser-para-si*, é a essência que se dissolveu, a essência bondosa que se sacrifica. Nela cada um executa sua própria obra, despedaça o ser universal e dele toma para si sua parte. Tal dissolução e singularização da essência é precisamente o *momento* do agir e do Si de todos. É o movimento e a alma da substância, e a essência universal efetuada. Ora, justamente

por isso - porque é o ser dissolvido no Si - não é a essência morta, mas a essência *efetiva e viva* (HEGEL, 2003, p. 305).

O Espírito precede e a ele retorna todos os momentos do desenvolvimento fenomenal. As figuras da consciência fenomenal surgem porque o Espírito analisa a si mesmo e vai se autoconhecendo nos diversos momentos singulares do seu autodesenvolvimento. O Espírito é consciência – certeza sensível, percepção e entendimento –, mas o é na medida em que analisa a si mesmo e retém seu momento de em-si. Portanto, é consciência-de-si quando contempla o objeto que é seu ser-para-si; é consciência imediata do ser-em-si e para-si na Razão, quando ainda não se é unidade com o objeto; é, por fim, Espírito, quando se intui como a Razão que é, que nele se efetiva, que nele é seu mundo.

Agora o Espírito não é apenas figuras de consciência, são Espíritos reais, são figuras de um mundo. Hegel parte agora do mundo ético, que é realização imediata dos costumes de um povo, se sabendo como essência abstrata e se universalizando como Estado de Direito. Entretanto, aí também se cinde em Reino da Cultura, na objetividade efetiva, e o Mundo da Fé, no elemento do pensamento. Depois disso, o Espírito retorna a si e une-os no Conceito, primeiro enquanto Intelecção e Iluminismo; e depois finalmente em Moralidade, que se apreende como fundamento do seu mundo e é Espírito como substância, com unidade de si mesmo, que é certo de si mesmo.

Para chegar à Eticidade, enquanto Espírito Verdadeiro, Hegel vai demonstrando o movimento do Espírito que se cinde em substância e consciência. Por sua vez, a substância se cinde em essência universal e efetividade singular. Deste modo, o singular é elevado a universal na ação ética, mas também faz descer o universal pela obra em que se efetiva a unidade de seu si e sua substância. Cindindo-se novamente, a substância divide-se em uma essência ética diferenciada, a lei humana e a lei divina. Assim sendo, a consciência depara-se com outra dualidade, o que é ético em-si e o que é ético para o indivíduo em situação. Nesse movimento, a substância ética se transforma em consciência-de-si efetiva e a eticidade é suprasumida enquanto universalidade do direito.

No capítulo VII da *Fenomenologia*, Hegel retorna ao tema da Religião, que já havia analisado nos capítulos anteriores, mas o aborda de uma maneira nova,

na qual o Espírito se compreende como tal, não mais nas atitudes das consciências individuais para com ele:

Nas figuras até agora [vistas], que se distinguem em geral como *consciência*, *consciência-de-si*, *razão* e *Espírito*, decerto já se apresentou também a *religião* como *consciência da essência absoluta* em geral, - mas só do *ponto de vista da consciência*, que é consciente da essência absoluta. Contudo, naquelas formas não aparecia a essência absoluta *em si e para si* mesma, não aparecia a *consciência-de-si* do Espírito (HEGEL, 2003, p. 458).

Em Hegel, o autoconhecimento do Espírito se dá na e pela Religião, é disso que ele tratará neste capítulo. Portanto, há duas perspectivas de Religião na *Fenomenologia*, uma é a consciência que se tem da Essência Absoluta. A outra, em que Hegel analisa após esta construção fenomenológica precedente, a consciência que a Essência Absoluta tem de si mesmo. Na primeira perspectiva, a Religião surge inicialmente como entendimento, aquele que é carente de si mesmo e universal apenas – um suprassensível –, não é ainda Espírito que se sabe como Espírito. Depois, na *consciência-de-si*, aparece na forma de Essência Imutável, que está no Além intangível, por isso faz da consciência infeliz. Da angústia desta consciência dilacerada, surge a Razão, figura em que não há espaço para Religião, por ser presença imediata. Daí surge a ilustração, contra a Religião do mundo da fé – em que se volta para o Além, onde o si mesmo deveria unir-se com sua universalidade –, que a faz esvair no livre pensamento, que até tolerava um Além, mas que era irrelevante para a consciência que vivia satisfeita no mundo. Entretanto, possuía um conteúdo negativo, mesmo que pudesse afirmar um conteúdo positivo, a Essência Absoluta. A resolução desta contradição é o Si plenamente consciente de si mesmo, tal como Hegel estabelece na Religião, descrita no capítulo VII.

Nessa nova perspectiva, a Religião é a perfeição do Espírito, em que passa por momentos singulares – *consciência*, *consciência-de-si*, *razão* e *Espírito* –, que a ele retornam como seu fundamento, que constituem a efetividade aí-essente do Espírito total, movimento que diferencia seus dois lados e a si retorna (HEGEL, 2003, p. 462). Antes, portanto, “cada momento aprofunda-se em si mesmo se modelava, dentro de seu princípio peculiar, em um todo e o conhecer era a profundidade – ou o Espírito – em que possuíam sua substância os momentos que

para si não tinham subsistência alguma” (HEGEL, 2003, p. 263). Entretanto, agora

[...] essa substância se fez patente: ela é a profundidade do Espírito certo de si mesmo, que não permite ao princípio singular isolar-se e fazer-se um todo dentro de si mesmo: ao contrário, reunindo e mantendo juntos todos esses momentos dentro de si, avança em toda essa riqueza de seu Espírito efetivo, e todos os seus momentos particulares tomam e recebem em comum dentro de si a igual determinidade do todo. Esse Espírito certo de si mesmo, e seu movimento, é sua verdadeira efetividade e o *ser em si e para si* que a cada Singular corresponde (HEGEL, 2003, p. 463).

Hegel não se deterá em cada figura, como havia feito até aqui, mas seu momento unificador, que integrará todas elas, enquanto Religião que reestrutura o movimento de desenvolvimento linear da Efetividade do Espírito, que os envolve e os fundamenta. O que importa agora é entender a determinabilidade única da Religião pela qual cada religião opera a re-ligação dos seus momentos universais em um todo, no qual a Essência Absoluta se manifesta em si e para si. O que era percorrido como que por etapa, agora se rompe e forma feixes, em que o Espírito certo de si mesmo aglutina todos esses momentos, em que cada um recebe em si a determinidade do todo. Todos se romperam e agora operam unidos, como que por um feixe, no qual forma o espiral linear de desenvolvimento (SILVA, 2014b, p. 388-389).

Não obstante, a efetividade do Espírito se apresenta na Religião por meio de três figuras: 1) Religião natural é o conceito da Religião mesma, nela o Espírito se sabe como seu próprio objeto em figura natural ou imediata; 2) Religião da arte, em que o Espírito se sabe na figura da naturalidade suprassumida – como Si – por meio do produzir da consciência, de forma que contempla seu agir ou o Si; 3) Religião revelada, suprassunção do caráter unilateral das duas anteriores, é representada como é, ser-em-si-e-para-si. Entretanto, deste modo, a religião revelada ainda fica no nível da representação, resta ao Espírito que passe ao conceito, de forma que reabsorva em si a forma de objetividade e finde em si o seu contrário. Só assim, o Espírito abarcará o conceito de si mesmo – abarcando dentro de si seu contrário – e enquanto é conceito – seu ser-aí –, é o Espírito mesmo.

A Religião natural se divide em três formas, a primeira delas, a da Luminosidade, é a “primeira cisão imediata do Espírito absoluto que se sabe, sua figura tem aquela determinação que convém à consciência *imediata*, ou seja, à certeza sensível” (HEGEL, 2003, p. 467). Desse modo, o Espírito já se contempla na forma do ser, mas não na forma do ser carente-de-Espírito, se encerra dentro de si na consciência-de-si imediata. Essa figura corresponde à figura do senhor enquanto o si que se retira do seu objeto. Entretanto, continua carente-de-essência porque nem o Uno plurinomial chega a ser sujeito, nem suas forças multiformes se afirmam como independentes. Porque precisa dar consistência às suas figuras evanescentes, o Espírito que se sabe na forma de Si gera uma nova forma de Religião natural, na qual a luminosidade se sacrifica ao ser-para-si, para o Singular tomar substância em uma infinidade de formas separadas.

A segunda forma de Religião natural, a da planta e a do animal, é o retorno da essência carente-de-figura para o Espírito consciente-de-si, enquanto elevação de sua imediatez até o Si em geral, percepção que opera a dispersão da unidade numa pluralidade inumerável – portanto, enquanto panteísmo. Logo quando superada uma inocente indiferença – que Hegel chama de religião das flores –, se desagrega na pluralidade indistinta de Espíritos, que conflitam no embate entre cada Espírito-do-povo particular com os demais na sua diferença recíproca que dá lugar à luta mortal da religião dos animais. Cada povo em guerra recíproca via sua essência numa figura animal determinada, se assemelhando a elas como consciência-de-si sem universalidade. No ódio, desgasta-se a determinidade do ser-para-si puramente negativo, surge a nova figura do artesão, que não possui uma ação apenas negativa, mas sim tranquila e positiva.

Na Religião natural do Artesão, terceira e última forma de religião natural, o Espírito se manifesta no seu agir “por meio do qual se produz a si mesmo como objeto – embora ainda não tenha captado o pensamento de si –, é um trabalhar instintivo, como as abelhas fabricam seus favos (HEGEL, 2003, p. 470). Portanto, é o ser-para-si suprassumido, produzido pelo Si, que se fez coisa. O para-si é exteriorizado na forma de objeto e produz sua representação. Entretanto, o artesão ainda age de forma intuitiva, não apreendeu ainda o pensamento de si mesmo, está condicionada a algo já dado, material.

Em primeiro lugar, o artesão não se expressa na incomensurabilidade das curvas, sua obra está na forma abstrata do entendimento. O rigor formal contém a materialidade da forma, mas não seu significado espiritual, que lhe é externo e estranho. O objetivo posterior do artesão será a convergência entre obra, em-si que é trabalho, e a consciência-de-si que trabalha. O Espírito só se reconhecerá na obra quando for em-si e para-si, no casamento entre alma e matéria. Em seguida, se expressa como morada circundante, que foi elevada a forma abstrata do entendimento, numa forma que-tem-mais-alma, usando formas vegetais como elementos decorativos estilizados. Estas se aproximam mais das formas mais universais do pensamento, no seu jogo de curvas e retas, se torna figura de singularidade, mais semelhante à consciência-de-si que trabalha. Entretanto, a obra ainda não exprime sua significação interior pela linguagem, como ser-aí que o Si exista como Si. Mesmo a estátua de Ménon, que chegava a emitir um som quando iluminada pela luz da manhã, ainda não era linguagem, pois era mera ressonância, um Si exterior, não um Si interior.

Quando o artesão mescla numa mesma obra a figura humana e a animal, pretende unificar dois momentos, a interioridade e o ser-aí, o interior e a exterior. Essas essências ambíguas, “consciente lutando com o inconsciente, o interior simples com o exterior multiforme; a obscuridade do pensamento juntando-se com a clareza da expressão – [todos eles] irrompem na linguagem” (HEGEL, 2003, p. 472 e 473). O trabalho inconsciente do artesão se elevou até a cisão da sua consciência, no qual o Espírito se encontra com o Espírito, como figura e objeto da consciência, o ser-aí se exterioriza, o Espírito se torna artista. O Espírito contempla a si mesmo e reconhece-se nesta sua objetividade.

Na religião da arte, o Espírito efetivo tem a consciência de sua essência absoluta, que é Espírito ético (ou verdadeiro), substância universal de todos os Singulares, na qual se reconhecem a obra como sendo comum de todos, sua “própria essência e obra” (HEGEL, 2003, p. 473 e 474). A Religião da arte aparece no momento em que o povo ético se desprende de sua subsistência. O Singular, que estava contente com o ser-aí, retorna a certeza de si mesmo a partir da efetividade ética, que é a confiança nos costumes fixos e a pluralidade de direitos e deveres. No que toma consciência de si, capta sua liberdade, entretanto, fica no extremo da consciência-de-si da singularidade livre, ao mesmo tempo em que

lamenta a perda do seu mundo por dissolver em si todas as essências fixas, chega também ao mais livre gozo de si mesmo.

Para Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, a arte tem por função reconhecer o Espírito que produziu a obra de arte – que não é meramente o artista, mas o Espírito do povo – e a obra produzida. Deste modo, a coisa exterior produzida pela consciência-de-si conserva em si a subjetividade que a criou, sendo possível o Espírito se reconhecer nela.

Em tal época surge a arte absoluta. Antes, a arte é o trabalho instintivo que, submerso no ser-aí, trabalha para dentro e para fora dele; não tem na eticidade livre sua substância, e por isso também não possui a livre atividade espiritual com respeito ao Si que trabalha. Mais tarde, o Espírito transcende a arte para atingir sua suprema apresentação, a saber, não ser apenas a *substância* que nasceu do Si, mas ser, em sua apresentação como objeto, *este Si*: não só engendrar-se de seu conceito, mas ter seu conceito mesmo por figura, de modo que o conceito e a obra de arte produzida se saibam mutuamente como uma só e a mesma coisa (HEGEL, 2003, p. 475).

O primeiro momento da Religião da arte em Hegel é a obra de arte abstrata, na qual ainda há uma separação entre o ato criador do artista e a obra como coisa, como nas esculturas dos deuses, que se tornam seres-aí, que se tornam independentes do artista que a criou, bem como do ambiente no qual se insere. Portanto, ainda não completou o movimento em direção a consciência-de-si, não suprassumiu a diferença que tinha em relação ao Espírito, permanece singular, no qual a obra de arte não tem vida em si.

A obra plástica ainda é coisa em geral, muito distante da consciência ativa. O momento de universalidade é dado pelas edificações na arquitetura e o de singularidade pelas esculturas. As edificações apresentam formas vegetais e geométricas que expressam a incomensurabilidade da vida; a estátua representa o Si individual. A escultura é a figura de um deus puramente humano, mesmo que represente alguma forma animal é como signo, não como ele mesmo.

As figuras divinas, entretanto, já não são mais essências-da-natureza, mas Espíritos éticos dos povos conscientes-de-si mesmos:

Assim, essa figura simples aboliu em si e recolheu, na individualidade tranquila, a inquietude da singularização infinita: tanto da figura enquanto elemento da natureza - o qual só se comporta de modo necessário como essência universal, mas [se comporta] de modo contingente em seu ser-aí e movimento - quanto dela enquanto povo que, disperso nas massas particulares do agir e nos pontos individuais da consciência-de-si, tem um ser-aí multiforme de sentido e de agir. Portanto, o momento da inquietude se contrapõe a essa individualidade tranquila: a ela - [que é] a *essência* - se contrapõe a *consciência-de-si* que, como lugar de nascimento da mesma, nada reteve para si senão o [fato de] ser *atividade pura* (HEGEL, 2003, p. 477 e 478).

Não obstante, o artista deu-se inteiramente à sua obra, mas não se pôs nela, isto é, como individualidade determinada não produziu a unidade do agir e do ser-coisa. O artista reconhece que na sua obra, “não produziu *nenhuma* essência *igual a ele*”. Mesmo que o público “maravilhado o honra como o Espírito que é sua essência”, ele não encontra nela “nem a dor de sua formação e criação, nem o esforço de seu trabalho”. Se o público julgar a obra, só o artista sabe o “quanto seu *ato* vale mais que o entender e o falar do público”. Se, não obstante, o público oferecer sacrifícios à sua obra, se colocando abaixo dela, “reconhece [na obra] sua *essência* que o domina, o artista se sabe como senhor dessa essência” (HEGEL, 2003, p. 478 e 479).

Essa forma religiosa, esse deus, exige da obra de arte uma saída para o labirinto da determinação da coisa carente-de-consciência-de-si, tem que expressar-se. A linguagem é essa resposta, que surge por meio do hino, tem alma e pode atingir a atividade que antes era deus representado como coisa. A linguagem é “um ser-aí que é a existência imediatamente consciente-de-si”. Como ato fervoroso dos devotos é “contágio *universal*”, uma “unidade [na] sua pura interioridade”, em que “a completa particularização do ser-para-si é, ao mesmo tempo, a fluidez e a unidade universalmente compartilhada dos muitos Si: é a alma existente como alma” (HEGEL, 2003, p. 479).

Hegel também coloca o oráculo como uma linguagem do deus, apesar de reconhecê-la como uma primeira linguagem necessária, não vê nela a universalidade do hino. É uma consciência-de-si separada da comunidade, é singular e contingente, pois as verdades universais pertencem ao pensamento

que se sabe, ao conceito. Portanto, o oráculo só pode revelar dados ocasionais para a vida contingente.

Diferentemente do oráculo, que é uma consciência estranha, a estátua e o hino estão em contraste, um é caráter-de-coisa e o outro é ser-aí evanescente. O primeiro é mera objetividade, não tem um Si imediato próprio, enquanto que o segundo demasiadamente encerrado no Si, chegando pouco à figuração. Mas, o movimento da Religião avança quando os dois lados convergem numa unidade na qual “a figura divina *movida* no puro elemento sensível da consciência-de-si” se funde com a “figura divina *em-reposo* no elemento da coisidade”, resultando num “ser-aí a unidade que é o conceito da essência divina” (HEGEL, 2003, p. 482).

O culto abstrato – unidade da consciência religiosa com seu objeto, mas ainda não como autoconsciência – “eleva o Si a ser esse puro *elemento divino*”, por meio da “purificação da alma”. O culto opera uma contradição dialética no processo de purificação, que se dá em dois polos: de um lado, “a natureza pertence à consciência como posse e propriedade” e como “ser-aí não *em-si-essente*”; por outro lado, “a natureza é *sua própria* efetividade imediata e singularidade”, que pela consciência é “inessência e suprimida” (HEGEL, 2003, p. 482 e 483). Deste modo, o culto é ação que suprassume o Si e se faz universalidade:

A ação é assim movimento espiritual porque é esse [processo] bilateral [de] suprassumir a abstração da *essência*, tal como a devoção determina o objeto, e convertê-lo em efetivo; e de elevar o *efetivo*, tal como o agente determina seu objeto e a si mesmo, à universalidade e dentro da universalidade (HEGEL, 2003, p. 483).

A ação do culto começa na renúncia, no puro abandono de algo que possuía, da propriedade, do gozo, para o retorno do agir sobre o Si. Converte em uma ação universal, não em si mesmo, pois a essência essente é negada. A essência divina é negada quando se transforma em animal ou fruto, da mesma forma ocorre com a consciência de si pela ação do culto. A devoção no culto não é produzida objetivamente, entretanto redundando dela um trabalho objetivo, quando o homem produz templos, ornamentos, tesouros. O próprio homem acaba utilizando daquilo que faz para os deuses, os edifícios são seus e seus

ornamentos são para honra do seu povo e prova do talento de seus artistas. Deste modo, recebe “a recompensa do deus agradecido, e as provas de sua benevolência, na qual se uniu ao deus por meio de seu trabalho”, não pensando na “esperança e em uma efetividade futura”, mas imediatamente no “gozo de sua própria riqueza e magnificência, nas honras tributadas e na apresentação dos dons” (HEGEL, 2003, p. 485).

Hegel vai demonstrando como no processo fenomenológico a Religião da arte é própria do povo ético e consciente-de-si. Enquanto que a Religião da luminosidade contrasta com aquela, pois é carente-de-si, é apenas essência universal na qual a certeza dos Singulares se torna evanescente. Entretanto, havia nela uma abstrata simplicidade da essência e uma profundidade da mesma, que a Religião da obra de arte viva, segundo momento da Religião da arte, tentará recuperar.

Agora,

[...] essa essência [já] tem percorrido o movimento de sua efetivação. Descendo de sua pura essencialidade até uma objetiva força-da-natureza e a suas exteriorizações, é um ser-aí para o Outro: para o Si pelo qual é consumida. A silenciosa essência da natureza carente-de-si atinge em seu fruto o patamar em que, preparando a si mesma para ser servida e digerida, se oferece à vida que-tem-forma-de-Si. Na utilidade de poder ser comida e bebida, atinge sua mais alta perfeição, pois aí ela é a possibilidade de uma existência superior, e entra em contato com o ser-aí espiritual. De uma parte, o Espírito da terra, em sua metamorfose, desenvolveu-se até à substância silenciosamente poderosa, e por outra parte, até a fermentação espiritual; [ou seja] ali se desenvolveu no princípio feminino da nutrição, e aqui no Espírito masculino da força automotiva do ser-aí consciente-de-si (HEGEL, 2003, p. 486).

O contato com o ser-aí espiritual, se sabendo útil e ascendendo para uma mais alta perfeição, gera o gozo e nele se revela o mistério da essência. Este mistério não é entendido como segredo ou ignorância, mas como Si que se sabe um só com a essência, e nisto a essência é revelada. Entretanto, o que se desvela aqui à consciência ainda é somente Espírito absoluto que ainda é essência simples, somente Espírito imediato pois sua vida consciente-de-si é ainda apenas

mistério do pão e do vinho – Ceres e Baco –, “não se lhe sacrificou o Espírito, como Espírito consciente-de-si; e o mistério do pão e do vinho não é ainda mistério da carne e do sangue” (HEGEL, 2003, p. 487).

O entusiasmo levará o artista, que antes se objetivava numa estátua – uma quietude perfeitamente livre –, agora produz uma coisa viva, não inanimada. Antes era um Si carente-de-vida, agora é um Si vivente. Esse culto é uma festa no qual o homem se dá em sua própria honra, mas ainda não coloca em culto a significação da essência absoluta, pois a ele só a essência se manifestou. Não é ainda Espírito, mas meramente uma essência que essencialmente assume a figura humana. É o êxtase divino vivido através da apresentação corpórea viva da essência. Deste modo, há duas apresentações possíveis, ambas enquanto unidade da consciência-de-si e da essência espiritual, o entusiasmo báquico, o Si está fora de si, e a bela corporeidade, em que a essência espiritual está fora de si. A bela corporeidade deveria embotar o balbuciar selvagem do entusiasmo báquico que, concomitantemente, deve absorver sua clareza carente-de-Espírito. O que pode fazer a porta entre exterioridade interior e da interioridade exterior é, novamente, a linguagem. Entretanto, não mais a do oráculo – contingente e singular –, nem do hino – emocional e louvando somente o deus singular – e nem do balbuciar – carente-de-conteúdo do frenesi báquico –, mas uma linguagem que adquiriu conteúdo claro e universal. O artista alcançou uma figura, que é um ser-aí próprio e convival, penetrado em seus movimentos pela alma consciente-de-si. Nessa festa o é enquanto universal, porque é a glória do próprio homem, desvanece a unilateralidade da estátua, abdica do mero Espírito-nacional, no belo ginasta, o povo abdicado das suas particularidades, está consciente da universalidade de seu ser-aí humano.

O terceiro e último momento da Religião da arte em Hegel é a obra de arte espiritual, no qual os Espíritos-dos-povos confluem-se num mesmo Espírito, num único Panteão, cujo elemento e morada é a linguagem. Apesar de ainda não se constituir enquanto Estado moderno, já é uma primeira comunidade ética, no qual o Espírito-do-povo une-se com os demais e constitui uma nação.

A epopeia é a primeira linguagem do mundo ético, ela “que contém o conteúdo universal, ao menos como *totalidade* do mundo, embora não como

universalidade do pensamento” (HEGEL, 2003, p. 490). Nela, o *aedo* é o Singular e efetivo no qual o mundo é engendrado, seu *pathos* não é força da natureza, mas a Mnemósina, a recordação da essência que antes era imediata. O *aedo* não canta seu próprio Si, mas à sua Musa, seu canto é universal. Ocorre um silogismo, no qual o universal são os deuses e o meio-termo são os heróis particulares, no qual os homens singulares, como *aedo* são representados e, justamente por isso, universais.

Na epopeia é que se revela o que na consciência em geral efetua em si no culto, a relação do divino e do humano. O conteúdo – essência consciente-de-si mesma – perturba no seu operar a quietude da substância e excita a essência de modo que sua simplicidade se divide em forças múltiplas, naturais e éticas. O representar divide de forma inconsequente a unidade do agir, fazendo a ação oscilar superfluamente, em dois lados: o do Si, dos povos efetivos ou individualidades que os lideram; e do lado universal, o das potências substanciais. Os deuses, representados como individualidades humanas, agem exatamente como os homens seriam, portanto são supérfluos. Do mesmo modo, os esforços humanos são inúteis, pois os deuses dirigem tudo. Estes mortais também – que são nada, diz-nos Hegel – são o Si poderoso que submete as potências universais, ofendem os deuses e lhes dão motivação para agir. Entretanto, estes deuses impotentes nutrem-se das dádivas dos homens e só graças a dele têm o que fazer. Ao mesmo tempo, são a essência natural e a matéria de todos os acontecimentos, bem como a matéria ética e o *pathos* do agir. São universal, mas só são efetivadas por meio do livre Si da individualidade, e nesta unidade superior dissolve todo o individual em sua fluidez.

Os deuses entram em conflito uns com os outros, formando guerra cósmica que se dá num esquecer-de-si-mesmo da sua natureza eterna. Por se voltarem contra uma força divina invencível, fazem um jogo sem sentido, sem perigo, seguro de si mesmo, sem resultado e sem êxito. Perante o Si singular dos mortais, os deuses são o universal e o positivo, pois ninguém pode resistir à força divina. Entretanto, o Si universal para também sobre eles e sobre esse mundo de representação, ao qual tudo pertence, diante desta necessidade se comportam como cantes-de-si e angustiados. A necessidade é justamente “a *unidade do conceito*, a que se acha submetida a substancialidade contraditória

dos momentos singulares, na qual se ordena a inconsequência e a contingência de seu agir”, deste modo, “o jogo de suas ações adquire nelas mesmas sua seriedade e valor” (HEGEL, 2003, p. 492 e 493). O conteúdo do mundo de representações desenvolve seu movimento no meio-termo, na individualidade do herói, que, no entanto, vê sua força e beleza quebrada no entristecer-se de uma morte prematura. Assim, a singularidade em si firme e efetiva é excluída da extremidade, cindida em seus momentos, que não mais se encontram ou unificam. De um lado está o Inefetivo abstrato, a necessidade que não participa da vida do meio-termo; do outro, o Singular efetivo, a linguagem do *aedo* que está fora dele e dele participa.

Na epopeia, portanto, o conteúdo, abandonado de si mesmo, fica oscilante. Já na tragédia, ele tem a certeza e a firme determinação do negativo. Essa linguagem superior abarca a diversificação dos momentos do mundo essencial e o mundo operante. Na marca racional do conceito, o conteúdo é racional – a substância do divino divide-se em suas figuras – e sua forma deixa de ser narrativa – o herói mesmo fala e os homens conscientes-de-si sabem seus direitos e fins desejados. Exteriorizam sua essência interior, demonstram seu direito de agir, sua individualidade universal, no *pathos* a que pertencem. Essas artistas são homens efetivos, que assumem esses heróis e os apresentam em linguagem própria, na narrativa. Entretanto, de máscara, demonstra que “a arte ainda não contém nela o verdadeiro e próprio Si” (HEGEL, 2003, p. 494).

No terreno universal encontra-se o povo, cuja sabedoria se expressa no coro dos Anciãos. É representado nesta fraqueza da idade, pois constitui apenas o material positivo e passivo que o governo enfrenta. Falta-lhe a força do negativo, não consegue concentrar e dominar a riqueza da vida divina, mas exalta cada momento singular em hinos de adoração como um deus independente. Quando se depara com a seriedade do conceito, passa por cima dessas figuras despedaçando-as, como destino estranho, produz o vão desejo de sossego e o débil discurso de apaziguamento. Pelo temor inoperante do movimento e pela paz vazia da capitulação ante a necessidade, não entende a obra em si mesma como a necessária ação do caráter, nem como o agir da essência absoluta.

Perante a consciência espectadora do coro, o Espírito aparece enquanto desdobramento simples do conceito, em duas potências externas. Essa dualidade, representada por dois heróis, põe em um deles sua consciência e caráter, efetivando-se. Divide-se em direito divino e direito humano; o primeiro do mundo subterrâneo, da família e de caráter feminino; o segundo, em contraposição, do mundo de cima, do poder de Estado e de caráter masculino. Deste modo, os deuses, antes multiformes, se dividem nessa polarização, que se aproxima mais da individualidade propriamente dita. O herói só pode operar determinado por uma só das potências, ignorando a outra. Ao mesmo tempo em que uma se manifesta à consciência, a outra se esconde. Por isso, o saber do herói é unilateral, captou somente uma potência da substância. Mas, o mundo dos deuses do coro é representado por três figuras. A primeira, Zeus, é a substância que é potência do lar e potência do Estado. Enquanto é substância, não se individualiza para a representação em figuras distintas, mas o saber e não saber são representados em duas figuras: de um lado do deus manifestante; do outro a figura de Erínia, que se conserva. De uma parte, “gozam de honra igual; de outra parte, a *figura da substância*, Zeus, é a necessidade da *relação mútua das duas*” (HEGEL, 2003, p. 497), pois a substância é a relação pela qual o saber é para si, sua verdade é a essência interior que destrói essa diferença e sua segurança da certeza é confirmada no *olvido*.

A tragédia vai exaurindo quando as representações carentes-de-essência vão sendo banidas. O conceito, que se afirmava sobre as representações, tinha como única potência Zeus, que dominava o lar e o Estado, estava sobre o saber particular e o universal. O conceito vai se dispersando em representações, esses momentos são exaltados pelo coro pela sua carência-de-si, não são *pathos* do herói, mas nele se rebaixam no nível da paixão. Deste modo, não são capazes de constituírem o caráter do herói, nem serem enunciados por eles como sua essência.

As figuras divinas e as potências da substância no Si que é Zeus, essência substancial e necessidade abstrata que tudo retorna. Entretanto, a consciência-de-si efetiva ainda é distinta em substância e destino. O herói aparece frente ao espectador, se distingue em sua máscara e no ator, no personagem e no Si efetivo. Assim, termina a tragédia e surge a comédia:

A consciência-de-si dos heróis deve sair de sua máscara, e apresentar-se tal como ela se sabe: - como o destino tanto dos deuses do coro, quanto das potências absolutas mesmas; e [então] não está mais separada do coro, da consciência universal (HEGEL, 2003, p. 499).

Na comédia, a ironia revela a nudez e a condição do Si próprio, do ator e do espectador. A consciência-de-si efetiva se apresenta como o destino dos deuses, não como Si, mas essências elementares de momentos universais. A dissolução da essencialidade em geral é ainda mais profunda no seu conteúdo, a substância divina essencialidade natural e essencialidade ética. A consciência-de-si efetiva usou primeiro o natural para seu adorno e morada, fazendo-o sua vítima afirma-se como seu destino. No mistério do pão e do vinho, apropria-se dos dois como sua essência interior e na comédia, tem a consciência da ironia desse significado em geral. Da essencialidade ética, também está assumida pelo povo – *demos* –, como Estado e como singularidade-da-família, mas, por outro lado, como saber racional universal. O *demos* se sabe como senhor e governante, como entendimento e inteligência que exige respeito, mas se apresenta num contraste ridículo entre sua opinião sobre si e seu ser-aí imediato, entre sua universalidade e sua banalidade. Se o princípio de sua singularidade, separado do universal, usurpa e controla a comunidade, mostrando o desprezo que tem pela ordem universal na ação pelos seus fins da singularidade imediata.

O pensar racional liberta a essência divina de sua figura contingente, enquanto a sabedoria dos deuses do coro aduzem máximas éticas e uma multidão de leis, agora tudo é reduzido à ideia simples do belo e bom. Essa ideia suporta ser preenchida por qualquer conteúdo, podendo ser desde o prazer leviano da juventude, até a ansiedade e preocupação da velhice. O espetáculo cômico, libertados da consciência, se torna vazio e joguete de individualidades contingentes.

O destino, que antes estava no vazio repouso ou no olvido, agora se reúne com a consciência-de-si. A Religião da arte consumou-se no Si e retornou para dentro do si, que se apresenta como potência absoluta. Perdeu a forma de algo representado, a ela estranha. O Si do ator coincide com o do seu personagem e o espectador se vê representado perfeitamente em cena. O que ocorre é o retorno de todo universal à certeza de si mesmo, nessa ausência de temor a tudo

que é estranho, a consciência encontra-se num bem-estar em que não se encontra fora dessa comédia.

Foi na Religião da arte que o Espírito avançou da forma da substância à forma de sujeito, produz a figura do Espírito e põe nela o fazer da consciência-de-si. A encarnação da essência divina já começa na estátua – na forma externa do Si, não interna, que está fora dela – no culto – tornaram-se um, união do interior com o exterior – e o teatro grego – tudo se torna o Si.

Hegel culmina este processo na seguinte proposição: “o *Si* é a essência absoluta” (HEGEL, 2003, p. 503). Ocorre a unificação, numa inversão ao patamar anterior, na qual degrada o Si a predicado e eleva a substância a sujeito. Quando as duas proposições são tomadas conjuntamente – ambos os lados estão presentes igualmente, mas opostos – se produz a união e a compenetração de ambas as naturezas, onde as duas são igualmente essenciais e apenas momentos. Hegel expressa da seguinte maneira o nascimento do Espírito, no qual a as condições são seu devir e o momento seu conceito:

O Espírito tem nele os dois lados que foram acima representados como as duas proposições inversas; - um lado, é que a *substância* se extrusa de si mesma, e se torna *consciência-de-si*; o outro, ao contrário, é que a *consciência-de-si* se extrusa de si, e se converte em coisidade ou em Si universal. Vieram desse modo os lados um ao encontro do outro, e assim se produziu sua verdadeira unificação. A extrusão da substância, seu converter-se em consciência-de-si, exprime a passagem ao oposto: a passagem, carente-de-consciência, da *necessidade*; ou seja, exprime que a substância é *em si* consciência-de-si. Inversamente, a extrusão da consciência-de-si exprime que ela é *em-si* a essência universal, ou - porque o Si é o puro ser-para-si, que em seu contrário permanece junto a si - [exprime] que é *para o Si* que a substância é consciência-de-si, e justamente por isso é Espírito. Desse Espírito, que abandonou a forma da substância e entra no ser-aí na figura da consciência-de-si, pode-se dizer - caso se prefira utilizar relações tomadas da geração natural - que o Espírito tem uma mãe *efetiva*, mas um pai *em-si-essente*. Com efeito, a *efetividade* ou a *consciência-de-si*, e o *Em-si* como a substância, são os seus dois momentos, pela extrusão mútua dos quais – tornando-se cada um deles o outro - o

Espírito entra no ser-aí como sua unidade (HEGEL, 2003, p. 506 e 507).

Hegel também distingue a mera fundasmagoria imaginária da religião revelada mesma. Nestas situações, a consciência-de-si unilateralmente só apreende sua própria extrusão, em que seu objeto é tanto seu ser quanto Si e ela sabe o ser-aí como essência espiritual. Mas, ainda do ponto de vista da consciência que o ser-aí aparece como essência espiritual, não em si mesmo. Assim sendo, o Espírito verdadeiro ainda não se converteu em consciência-de-si. Agora, porém, é o próprio Deus que se encarna imediatamente como si, no alcance da intuição sensível e como homem singular, o Espírito absoluto se dá em-si na figura da consciência-de-si.

Na encarnação da essência divina o Espírito absoluto se deu a figura da consciência-de-si em-si e, desse modo, tenha se dado também para sua consciência. O crer que o Espírito é-aí como um homem efetivo é a fé do mundo, enquanto certeza imediata que a consciência crê experimentar por meio dos seus sentidos. O conteúdo simples da Religião absoluta é que a essência é sabida tal como é, como Espírito, como essência que é consciência-de-si e por isso é religião. Revela a si mesma na pura certeza, enquanto substância que não é estranha, mas é sujeito ou Si.

Pelos predicados divinos – bondoso, justo, santo, criador, etc. – não se conhece o sujeito mesmo, mas somente manifestações que são determinações do universal puro, não como Si mesmo. Ele só pode “ser o revelado segundo o seu conceito”, portanto como Si, como interior refletido sobre si mesmo. Por isso que a natureza divina é a mesma que a humana, pois “O Espírito é conhecido como consciência-de-si, e é imediatamente revelado a esta por ser ela mesma” (HEGEL, 2003, p. 510). Aqui o conceito da essência é a abstração absoluta, pois é puro pensar, pura singularidade do si, o qual o ser é imediato (consciência sensível). A plena realização do seu conceito consiste na essência suprema poder ser vista, ouvida, tocada, sentida, ser humanamente efetiva.

O ser-aí não é só consciência imediata, é também consciência religiosa, sabe-se como consciência-de-si essente, mas também essência puramente pensada ou abstrata. Deus somente é acessível ao puro saber especulativo, somente dele

“Deus é assim *revelado* aqui como *ele é: ele é aí* assim como *ele é em si*; ele ‘é-aí’ como Espírito”. E continua: “porque Deus é o Espírito, e esse saber especulativo é o saber da religião revelada” (HEGEL, 2003, p. 511). Entretanto, o Espírito ainda se revela de uma forma imediata, a de um Si singular em oposição a um Si universal, enquanto todo Si. Portanto, esta figura ainda não tem a forma de conceito, apesar de ser a que mais se aproxima dela no imediato. A consciência se sabe do Espírito como Singular objetivo, mas não sabe a si mesma. A comunidade é a universalidade da efetividade, a totalidade dos Si e a promoção do Ser-aí à representação. O homem singular deixa de ser para ter sido enquanto consome nele mesmo o movimento do ser sensível. A consciência deixa de vê-lo, ouvi-lo, tocá-lo, o Singular deixa para ela de ser Deus imediatamente presente, mas pelo fato de ter percebido-o sensivelmente é que a consciência torna-se espiritual. Em suma, “como antes ele nasceu para ela como *ser-aí sensível*, agora ressurge no Espírito” (HEGEL, 2003, p. 512). Quando era consciência imediata, sabia do Singular objetivo como Espírito, mas não sabia a si mesmo. No que o sensível desfalece, o Espírito permanece o Si imediato da efetividade, mas agora o é como consciência-de-si universal da comunidade. O Singular já não é todo o Espírito, mas este só o é com e na consciência da comunidade e o é o que é para a comunidade.

Hegel argumenta, entretanto, que passado e distanciamento são apenas a forma imperfeita de mediação ou de por universalmente, superficialmente como sensível, não como pensar mesmo. Só existe como representar, união sintética entre imediatez sensível com a universalidade ou pensar. Não obstante, como ainda não chegou ao conceito, é como representar que o Espírito se torna consciente de si na comunidade. A essência espiritual tem o defeito de estar cindida entre um aquém e um além. O conteúdo é verdadeiro, mas seus momentos aparecem como momentos totalmente independentes que só se relacionam externamente. Para o verdadeiro conteúdo receber sua verdadeira forma, é imprescindível elevá-lo a mais alta formação cultural da consciência. Para tanto, elevar ao conceito sua intuição absoluta, que é igualar sua consciência com a consciência-de-si.

O movimento que o Espírito absoluto desempenha na sua comunidade consiste em tomar o Si efeito, refletir-se dentro de si e, portanto, ser sujeito. Nesse

movimento que o Espírito se efetua, mas há um risco, da rica vida do Espírito ser empobrecida por uma equivocada volta-às-origens ou à primeira manifestação da comunidade, com um autêntico retorno ao conceito originário com um retrocesso de ordem temporal.

Hegel agora passa a considerar o conteúdo como representação da consciência infeliz e da consciência crente, como seu movimento se dá na mediação dos mesmos. No primeiro caso, o conteúdo foi produzido pela consciência e por ela era almejado, mas ainda não era sua substância. No segundo momento, o conteúdo foi considerado sua essência, mas que ainda não tinha a certeza da consciência-de-si – essa certeza se separa de seu conteúdo, em uma parte como vaidade do saber e outra como inteligência pura. Já a consciência da comunidade tem o conteúdo por sua substância e este é a certeza que tem do seu próprio Espírito.

Em primeiro lugar, representa o Espírito como substância igual a si mesma, portanto, como pura essência abstrata. Mas o Espírito consiste ser efetivo, por isso é negativo em si mesmo, é puro tornar-se-Outro. Todavia, neste ser-Outro, retorna imediatamente a si, porque a diferença é a diferença em si, fazendo-a diferente só de si mesma, de modo que é unidade de que a si mesma retornou. Este movimento opera em três momentos: “[1] – o da *essência*; [2] – o do *ser-para-si* que é o ser-outro da essência, e para o qual é a essência; [3] – o do *ser-para-si*, ou do saber a si mesmo *no Outro*” (HEGEL, 2003, p. 515). A essência, pronunciando-se no Verbo, deixa-se para trás se extrusando e se esvaziando. O ser-aí do Verbo é o ouvir-se a si mesmo e as diferenças se dissolvem logo quando são feitas. O verdadeiro e o efetivo é somente este movimento que gira em torno de si mesmo. Entretanto, não é como conceito, porque não se diferenciaria e se tornaria apenas palavra vazia, mas como representação que opera pela necessidade do conteúdo da comunidade religiosa, nas relações naturais de Pai e Filho. Entretanto, a essência se manifesta à comunidade como algo estranho, de forma apenas exterior, de forma que não reconhece a si mesma e não reconhece a natureza da consciência-de-si pura.

O que importa é o processo de ultrapassar a forma representativa e relações derivadas do natural, os momentos transitórios não podem ser tomados como

substâncias isoladas e inabaláveis ou até mesmo sujeitos. Como instinto, desconhece a si mesmo, joga fora a forma e também o conteúdo, rebaixando-se a uma representação histórica ou uma herança de tradição. Deste modo, só se retém o puro exterior da fé – por isso morto, carente-de-conhecimento –, ignorando seu interior que seria justamente o conceito que se sabe como conceito.

O Espírito absoluto é representado na pura essência, mas esta é abstração e, por isso, sua negatividade, que é o Outro. No entanto, o relacionamento da essência eterna com seu ser-para-si também é uma relação simples do puro pensar, o que é o mesmo que diferença nenhuma, em a relação da essência eterna com o ser-outro é um reconhecimento de amor, em que ambos se opõe de acordo com suas essências. O Espírito como elemento do puro pensar é abstrato, mas nesta relação de amor se torna Efetivo, pois seu conceito está no ser-outro, ele é o suprassumir do puro conceito somente pensado.

O Espírito absoluto tona-se para si um Outro, cria um ser-aí imediato, cria um mundo. Criar enquanto representação para o conceito do movimento que se sabe abstrato e, portanto, é negativo, o Outro enquanto posto de si mesmo. Ao mesmo tempo, o ser para o Outro é um mundo, por isso seus momentos se dissolvem na sua universalidade simples e dissociam em sua própria particularidade. Porém, o Si simples também está presente no mundo, enquanto Espírito aí-essente, do mesmo modo, consciente de ser distinto do mundo, seu Outro. Como Si singular, só foi posto de forma imediata, por isso não é Espírito para si e é inocente, mas vai tornando-se para si um Outro. Por ter este pensando o imediato do ser-aí, não é puro, porque tem nele seu Outro. O pensamento a si oposto, que emerge desta relação consigo mesmo, é o pensamento do bem e do mal, quando o homem é expulso do estado de consciência inocente.

No adentrar a si mesmo da consciência aí-essente o mal aparece como o primeiro ser-aí da consciência, porque o pensamento do bem e do mal são oposição que ainda não foi dissolvida. Mas, concomitantemente, precisamente por causa dessa oposição, também está presente a consciência boa. O movimento tornar-se-Outro da essência é num primeiro momento tornar-se-mau, mas logo depois que ocorreu a precipitação do filho primogênito da luz, foi

gerado um outro filho bom em seu lugar. Obviamente, Hegel esclarece que essas figuras são no campo da representação, não ao conceito. Ainda na representação, o ser-outro da essência se divide em uma diversidade de figuras. Nesse adentrar-se-em-si surge ao mesmo tempo o filho que sabe a si mesmo como essência e a extrusão do ser-para-si que vive somente no louvor da essência. Desta parte que também pode surgir a recuperação do ser-aí extrusado e também adentrar-se nela o mal.

O bem e o mal são representações do pensamento que, por serem independentes para si, estão em luta, que se dá no terreno sintético que é o próprio homem, enquanto Si carente-de-essência. Essas potências universais pertencem ao Si, por isso lutam nele. O mal é o adentrar-se-em-si do ser-aí natural do Espírito, enquanto que o bem, ao contrário, entra na efetividade como uma consciência aí-essente. Enquanto representação do tornar-se-Outro, o bem é a auto humilhação da essência divina, renúncia da sua abstração e inefetividade. O mal, enquanto acontecer alheio à essência divina que aparece no seu íntimo como cólera.

A alienação da essência divina se coloca em duas modalidades, o Si do Espírito e seu pensamento. As unidades desses dois momentos tem como unidade absoluta o Espírito mesmo e sua alienação consiste-se na sua dissociação. Para o momento, a essência divina é o essencial e o ser-aí natural deve ser suprassumido. Para o segundo momento, o ser-para-si é o essencial e o Divino simples como inessencial. Seu meio-termo, ainda abstrato e vazio, é o ser-aí em geral, enquanto simples comunidade de seus dois momentos.

O problema das determinações distintas do bem e do mal não foi resolvido no momento do pensar puro e do devir-Outro. Como o bem e o mal são representações essenciais do pensamento, mas separados e em si, cada um deve dissolver-se nele mesmo. Desse modo, a verdadeira reconciliação só pode ocorrer com a morte do ser-aí independente, no qual se dissolve o movimento das determinações do bem e do mal, na reconciliação da essência absoluta consigo mesmo. Não obstante, a necessidade de extrusão já esteja presente no conceito do em-si-essente e, por isso, os dois opostos devem mover ao encontro um do outro.

Com efeito, nesse movimento ele se apresenta como Espírito. A essência abstrata se alienou, tem ser-aí natural e efetividade própria-do-Si [*selbstiche*]. Esse seu ser-outro - ou sua presença sensível - se retoma por meio do segundo tomar-se-outro, e é posto como suprassumido, como universal. Mediante isso, a essência veio-a-ser para si mesma nessa presença sensível; o ser-aí imediato da efetividade deixou de ser estranho ou exterior a ela, por ser suprassumido, universal. Esta [sua] morte é portanto seu ressurgir como Espírito (HEGEL, 2003, p. 521).

O ressurgimento do Espírito se dá no interior de si mesmo e vai além da mera representação, pois a presença imediata suprassumida da consciência-de-si é universal ou comunitária. Fica claro que os dois momentos não são em-si separados um do outro que a representação se exprime: “a essência divina assume a natureza humana” (HEGEL, 2003, p. 522). Entretanto, ao mesmo tempo, não expressa que quando a essência divina se extrusa a si mesmo do seu princípio, se adentra em si mesmo e se torna má. Como está aí implícito, o ser-aí mau não lhe é algo alheio, pois a essência só teria vazio a ser preenchido se houvesse um Outro para ela, se houvesse, portanto, uma queda nela mesma. Portanto, a essência absoluta e o Si não são separados, mas seu conteúdo verdadeiro se manifesta na extrusão da essência divina que se faz carne. Essa representação só se torna verdadeiramente espiritual, quando pelo sacrifício do seu ser-aí imediato, na qual retorna da figura particular à essência universal, pois “A essência só como *refletida sobre si* é o Espírito” (HEGEL, 2003, p. 522).

Hegel também se pergunta se a reconciliação da essência divina com o Outro, mais precisamente como mal, não estaria posto que o próprio conceito de reconciliação estabeleceria que o mal seria igual ao bem. Ou, ainda, que o conceito de essência divina fosse a mesma coisa que o de natureza e, portanto, separada dela, não seria nada. Desfazendo esses mal-entendidos, diz Hegel: “Enquanto o mal é o *mesmo* que o bem, justamente o mal não é o mal, nem o bem é o bem, mas ambos antes estão suprassumidos: o mal em geral é o ser-para-si essente-dentro-de-si; e o bem, é o Simples carente-de-Si” (HEGEL, 2003, p. 522 e 523). A verdade desses dois conceitos está na sua unidade, são a mesma coisa e diversos, ao mesmo tempo. Nem uma nem outra tem verdade, mas a verdade está no movimento delas, no mesmo e não o mesmo, na

identidade e não-identidade, nisso consiste seu vigor, por ser diferente de si mesma que é igual-consigo-mesma. É isso que se aplica à *mesmidade* da essência divina – bem como à natureza em geral, em particular à natureza humana –, uma é natureza enquanto não é essência e a outra é divina segundo sua essência. No Espírito, em que ambos os lados são suprassumidos, os seus momentos “são como não são: apenas são o movimento que o Espírito é” (HEGEL, 2003, p. 523). Na unidade espiritual adquirida na suprassunção, é a universalidade, a consciência deixou de ser meramente representativa e tornou-se consciência-de-si.

O Espírito que agora está na consciência-de-si universal – que é sua comunidade – produz o que em si já veio-a-ser, o Deus humano ou homem divino morto. Isso é, a oposição da consciência que representa o lado do mal – no qual o ser-aí natural é essência – deve elevar-se como Espírito, em si mesmo e para si mesmo. Agora, a essência já se reconciliou em si e consigo, mas as partes da representação recebem aqui uma significação oposta à que tinham antes. No seu conteúdo espiritual, o interiorizar-se da consciência-de-si natural era o mal aí-essente, agora o interiorizar-se no elemento da consciência-de-si é o saber o mal, como um mal que em si está no ser-aí. É por isso o primeiro momento da reconciliação, pois é somente vir-a-ser do pensamento do mal. Um retornar a si desde a imediatez da natureza, que é por definição o mal, é aquele saber que faz desistir dessa imediatez e é, portanto, a morrer para o pecado. Desse modo, o ser-aí natural não é abandonado pela consciência, mas é sabido como mal (SILVA, 2014c, p. 446-447).

O movimento do conceito que sabe a significação natural da consciência-de-si espiritual, morte do não-ser deste Singular que se transfigura na universalidade do Espírito, que vive em sua comunidade, em cada dia morre e ressuscita. O elemento do representar, que agora morre na sua universalidade, é posto como suprassumido e por isso retorna ao Si, ao seu conceito, convertendo-se em sujeito. Agora, o Espírito eterno não está além da consciência representativa ou do Si, a morte do mediador opera a suprassunção da objetividade do Si: seu “ser-para-si *particular* tornou-se consciência-de-si universal” (HEGEL, 2003, p. 526). Em contrapartida, o universal tornou-se consciência-de-si e o Espírito puro tornou-se efetivo, pois a morte do mediador não é a morte somente do seu lado

natural, mas precisamente a morte da abstração da essência divina. O sentimento que emerge dessa morte é a dor da consciência infeliz: “Deus mesmo morreu” (HEGEL, 2003, p. 527). Tal duro saber de si mais íntimo, faz a consciência retornar às profundezas da noite do “Eu=Eu”, que nada mais sabe ou distingue fora dela. O saber-se de si mesmo é o sentimento pelo qual a substância tornou-se sujeito:

O Espírito é, desse modo, o Espírito que se sabe a *si mesmo*: ele se sabe; o que para ele é objeto, é. Ou seja, sua representação é o verdadeiro *conteúdo* absoluto; exprime, como vimos, o Espírito mesmo. Ao mesmo tempo, não é somente *conteúdo* da consciência-de-si, nem é somente objeto *para ela*, mas é também *Espírito efetivo*. O Espírito é isso, ao percorrer os três elementos de sua natureza, - esse movimento através de si mesmo [que] constitui sua efetividade; [1] o que se move é ele: [2] ele é o sujeito do movimento, e [3] ele é igualmente o *mover* mesmo, ou a substância através da qual passa o sujeito (HEGEL, 2003, p. 527).

Dito isso, Hegel faz a ressalva de que a comunidade ainda não está consumada na sua consciência-de-si, pois seu conteúdo está na forma do representar. Ainda possui um caráter de cisão, não é ainda objeto para si mesma, pois não fez o retorno a partir das representações consideradas. Ao final, a consciência-de-si interiorizou-se ao saber do ser-dentro-de-si e extrusou-se seu ser-aí natural, adquirindo a pura negatividade. Entretanto, a extrusão da substância, um em-si que não apreende nem conceitua, é representação, porque a unidade entre a essência e o Si está na sua consciência como representação da reconciliação. Entretanto, a reconciliação aparece algo distante, a que irá se realizar no futuro, tal como a realizada pelo outro Si parece longínqua no passado. Enquanto o homem divino singular tem um pai em-si-essente e uma mãe efetiva, “o homem divino universal – a comunidade – tem por seu pai o *próprio agir e saber*, e, por sua mãe, o *amor eterno* que ela apenas *sente*, mas que não contempla em sua consciência como *objeto* imediato efetivo” (HEGEL, 2003, p. 528 e 529).

Sua reconciliação está no coração, apesar de cindida sua consciência e quebrada sua efetividade. A reconciliação é residente no além, mas o presente é o mundo que ainda tem que esperar sua transfiguração. Em si, o mundo já está reconciliado com a essência, não é considerado por esta alienado dela, mas

igual a si no seu amor. Não obstante, o Espírito da comunidade, em sua consciência imediata, está separado de sua consciência religiosa que declara que essas consciências não são em si separadas. É um em-si que ainda não se realizou, não se tornou ser-para-si absoluto.

1.2 A divinização do Estado em Hegel

No sistema hegeliano, a Religião, como visto, não cumpre um papel secundário. O processo de desenvolvimento do Espírito, descrito por Hegel na *Fenomenologia do Espírito* e analisado supra, passa por três momentos – subjetivo, objetivo e absoluto – e tem a religião nesse último estágio. Como observado no capítulo 7 da *Fenomenologia*, a religião absoluta é entendida por Hegel como representação do Espírito que se sabe como verdadeiro conteúdo absoluto e, portanto, Espírito mesmo. É importante ressaltar que a representação não é desimportante na lógica hegeliana, mas é precisamente por meio da representação que o Espírito é o Espírito que se sabe a si mesmo, só nela ele é Espírito efetivo.

Hegel logo no início da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, inclusive, chega a identificar Deus com a verdade, enquanto objeto tanto da filosofia como da religião¹⁰:

Em primeiro lugar, a filosofia tem, de fato, seus objetos em comum com a religião. As duas têm a *verdade* por seu objeto, decerto no sentido mais alto: no sentido de que *Deus* é a verdade, e só ele é a verdade (HEGEL, 2012, p. 39).

Tendo destacado a centralidade da religião no sistema hegeliano, cabe-nos também apontar que para o autor alemão somente o ser humano é religioso e o é propriamente porque somente ele tem capacidade de pensamento. Aliás, “tudo

¹⁰ Há um longuíssimo debate acadêmico acerca da filosofia hegeliana enquanto ateísta, mais aceita, ou também, teísta, que historicamente tem sua gênese na polêmica entre os chamados hegelianos de esquerda e hegelianos de direita. Também há variações dessa polarização, como, por exemplo, da posição de Taylor em *Hegel e a sociedade moderna* (2005) que a descreve como um panteísmo. No presente trabalho, não teremos condições de analisar tal polêmica, pois não altera substancialmente as conclusões a que pretendemos chegar e não dispomos de espaço suficiente, o que importa é que há uma espécie de antropoteísmo hegeliano constitutivo do seu sistema, que não pode ser preterido, nem reduzido.

o que é humano é humano porque – e só porque – se efetua por meio do pensar”. Portanto, por pensar é que o ser humano é religioso. Nas palavras de Hegel: “só o homem é capaz de religião” (HEGEL, 2012, p. 40), porque pelo pensar pode descobrir o divino.

Portanto, além da Religião ter um papel importante no pensamento hegeliano, a própria religiosidade é genuinamente humana, inclusive possuindo um caráter de universalidade que se manifesta diferentemente em cada momento histórico: “A religião é a espécie e modalidade da consciência, segundo a qual a verdade é para todos os homens, [e] para os homens de toda a cultura” (HEGEL, 2012, p. 25). Em suma, a universalidade da religião é originada da própria faculdade humana de pensar e justamente pelo pensamento ele pode apreender o Absoluto.

Acentuado o papel da religião no sistema hegeliano, cabe-nos agora adentrar diretamente na questão do Estado, bem como de estabelecer suas inter-relações com a religião. Como apontado anteriormente, o próprio Espírito se encarna na história por meio de formações históricas concretas, na medida em que a Ideia se realiza nas instituições: “O espírito divino deve penetrar de modo imanente o [que é] mundano” (HEGEL, 1995, p. 331).

O Estado, para Hegel, não tem atributo unicamente jurídico ou político, mas filosófico e, portanto, universal. Não é apenas o órgão político de controle e regulação de uma sociedade, mas é, sobretudo, a essência comum de um povo, sua substância. Não obstante, é absolutamente imprescindível apontar que a noção hegeliana de Estado moderno está ligada intimamente à ideia de Religião cristã, mas, mais do que isso, tem como fundamento a sua efetividade histórica:

O Estado é para Hegel muito mais que uma estrutura funcional para garantir liberdades subjetivas, é a unidade substancial, quer dizer, espiritual, que recolhe a história, as tradições, os costumes de um povo, sua eticidade e abre o espaço da liberdade. Porém, para Hegel, somente o cristianismo trouxe ao mundo a idéia/realidade da infinita liberdade do singular, que não pode mais ser anulada em prol da totalidade. Por isso o Estado moderno desenvolvido tem uma inarredável base de suas concepções e de sua efetividade na religião cristã e dela haure sua fonte de vitalidade. Ele depende da religião de uma forma não contingente (LUCHI, 2013, p. 42).

Nesse sentido, Estado é compreendido como um todo orgânico, que assume a dimensão jurídica, mas está para além dela enquanto substância ética. Esse conjunto de manifestações espirituais de um povo – na sua língua, tradições, história, cultura, em suma, na sua tradição vivente – é manifestação e seiva que alimenta o Estado¹¹.

A concretização do universal ético só é possível se efetivada numa comunidade política, na qual a existência individual é suprassumida na vida universal. Só no Estado o indivíduo participa de uma vida ética universal, quando o dever formal – antes disso esvaziado de sentido – se exterioriza para adquirir conteúdo, efetivando a moralidade na vida pública.

A vida ética só é possível no Estado, justamente porque nele a subjetividade individual é reconciliada com a universalidade. Só na vida pública do Estado racional, os indivíduos não somente têm a consciência do dever ser, mas, de forma especial, do querer agir pelo bem comum. Há uma plena comunhão entre subjetividade e universalidade, e para Hegel isso é a concretização da liberdade.

Agora, na Eticidade, as normas são interiorizadas e as ações realizadas a partir da assunção refletida dos costumes. A vinculação natural da família dá lugar à fragmentação concorrencial-econômica da sociedade civil, que fomenta a particularidade. O Estado, garantindo e superando os níveis da família e da sociedade civil, assegura os direitos da particularidade e ao mesmo tempo a conduz a uma forma de existência racional-universal, mantendo-os nesse patamar. Se a família e o mercado, o “sistema das necessidades” permanecessem autônomos e desligados do Estado, se perderiam na anarquia auto-destruidora. É o Estado que está como seu fundamento e que permite seu desenvolvimento orgânico. Acima das lutas concorrenciais do mercado e dos interesses familiares está a universalidade ética que delimita e também unifica e vivifica o todo (LUCHI, 2013, p. 43).

Deste modo, os Estados modernos têm o grande mérito e força de estar fundados no “princípio da subjetividade completar-se até o *extremo autônomo*

¹¹ Nas palavras do próprio Hegel: “O Estado é a efetividade da ideia ética, – o espírito ético enquanto vontade substancial *manifesta*, nítida a si mesma, que se pensa e se sabe e realiza o que sabe e na medida em que sabe. No *costume*, ele [o Estado] tem sua existência imediata e, na *autoconsciência* do singular, no saber e na atividade do mesmo, a sua existência mediada, assim como essa, mediante a disposição do espírito nele [no Estado], como sua essência, seu fim e seu produto de sua atividade, tem sua *liberdade substancial*” (HEGEL, 2009, p. 229).

da particularidade pessoal e, ao mesmo tempo, o *reconduz* para a *unidade substancial* e, assim, mantém essa nele mesmo” (HEGEL, 2009, p. 236). Portanto, o indivíduo não é livre apesar do Estado, mas o indivíduo só é livre no Estado e através do Estado.

É na eticidade que o Espírito objetivo – transcrito um longo processo de desenvolvimento – encontra seu estágio supremo. Na forma moderna do Estado é que ocorre a mais elevada realização da liberdade, não por causas exteriores, mas pela sua própria substância, por ser em si e para si. Não obstante, a eticidade, para Hegel, é o espírito divino presente no mundo. Nas suas palavras: “O Estado é vontade divina enquanto espírito presente, *desdobrando-se* em figura efetiva e *organização de um mundo*” (HEGEL, 2009, p. 243). Cabe-nos investigar como se dá essa divinização do Estado no pensamento hegeliano, fonte de tanta controvérsia teórico-política e ponto de feroz ataque da crítica marxiana posterior.

O longo processo de desenvolvimento, ocorrido historicamente, é visto por Hegel como a Efetivação do Espírito no mundo e é nessa efetivação que o Espírito se auto reconhece. A existência do Estado e a forma moderna que adquiriu se deu neste processo de desenvolvimento do Espírito. Aliás, o próprio “Estado é o espírito objetivo” (HEGEL, 2000, p. 217). O Estado racional, em si e para si, não é meramente compreendido por Hegel como produto do processo lógico do Espírito, mas que propriamente os sujeitos que nele vivem estão a tal ponto integrados que compartilham conscientemente os seus momentos. Desse modo, a totalidade só é vivente no seu saber e no seu querer se integrados plenamente ao Estado, ao espírito do povo. Por isso, para Hegel, é imprescindível para o progresso de Deus no mundo que o Estado exista (HEGEL, 2000, p. 217-225), pois o Estado “é um templo da *liberdade humana* no saber e no querer da realidade, cujo próprio conteúdo pode ser chamado *divino*” (HEGEL, 2008, p. 283). Portanto, Hegel alcunha o Estado moderno como a efetivação da liberdade, que por isso não necessita de nenhuma legitimação exterior, que tem como conteúdo o próprio Deus.

Em toda a obra de Hegel, há elementos importantes sobre a relação entre Estado e religião, mas consideraremos em especial dois textos, nos quais ele mesmo

estabelece como lugares para tratar essa questão. São eles: o § 270 da obra *Princípios da filosofia do direito* e o § 552 da obra *Enciclopédia das ciências filosóficas*¹².

Para Hegel, o “conteúdo da religião é a verdade absoluta” (HEGEL, 2000, p. 233), entretanto o “Estado e a Igreja”¹³ não se opõem quanto ao conteúdo da verdade e da razão, mas apenas quanto à forma” (HEGEL, 2000, p. 240)¹⁴. Portanto, são campos separados, mas seu conteúdo e sua substância são o mesmo, a Verdade (que é Deus). Estado e Religião, que para Hegel são dimensões fundamentais para a formação do espírito do povo, nunca deveriam estar em oposição, mas em equilíbrio, resguardando a autonomia de ambas dimensões. Cada uma delas deve apreender a verdade ao seu modo, nenhuma delas deveria impor sua doutrina sobre a outra, de modo que ambas concorram para que reine a liberdade. Expressando o princípio da liberdade, que têm como fim o mesmo objetivo, externar a verdade, devem colaborar e não se opor. Desse modo, o princípio da liberdade deve estar em voga na Religião, pois sem este não é possível uma Constituição racional, pois uma religião da não-liberdade atrofiaria a disposição subjetiva necessária para o cumprimento da lei, pois os indivíduos tendem a agir não segundo a letra da legislação, mas de acordo com o espírito da religião – onde está sua consciência moral mais íntima e sua obrigação suprema.

De nada serviria que as leis e a ordem pública fossem transformadas em uma organização racional do direito, se o princípio da não-liberdade não for abandonado na religião. Os dois são incompatíveis entre eles [...]. Os princípios da liberdade jurídica podem ser somente abstratos e superficiais [...], quando a sabedoria daqueles princípios desconhece a religião a ponto de não saber que os princípios da razão da efetividade

¹² No primeiro: “Chegou o momento de falarmos das relações entre o Estado e a Religião” (HEGEL, 2000, p. 231), “Mas só com os conceitos de Religião e de Estado é que se pode obter a determinação essencial das suas relações” (Ibid, p. 233). E no segundo: “este é o lugar de aprofundar a relação do Estado e da religião, e de elucidar as categorias que estão em voga a respeito” (HEGEL, 1995, p. 328).

¹³ É importante ressaltar que Hegel, na maioria dos seus escritos, não faz uma distinção terminológica clara entre Religião e Igreja. Em geral, quando utiliza a categoria Igreja está se referindo à Religião, salvo alguns contextos específicos que a utiliza especificamente se referindo a uma determinada denominação.

¹⁴ A mesma tese Hegel sustenta na *Enciclopédia das ciências filosóficas*, nos seguintes termos: “a religião como tal, assim como o Estado como tal, enquanto formas em que existe o princípio, contém neles a verdade absoluta de modo que esta, enquanto é como filosofia, está ela mesma somente em uma de suas formas” (HEGEL, 1995, p. 336).

têm sua confirmação última e suprema na consciência religiosa [...]. [Uma legislação nos princípios da razão, mas em contradição com a religião] é somente uma representação abstrata, vazia, simular como possível que os indivíduos só atuem conforme o sentido ou a letra da legislação, e não segundo o espírito de sua religião, em que residem sua consciência mais íntima, e sua obrigação suprema. As leis aparecem, nessa oposição contra o que é declarado santo pela religião, como algo feito pelos homens; mesmo se fossem sancionadas e exteriormente estabelecidas, não poderiam oferecer resistência durável à contradição e aos ataques do espírito religioso contra elas. Fracassariam assim tais leis, mesmo que seu conteúdo fosse verdadeiro, na consciência cujo espírito difere do espírito das leis e não as sanciona. Deve-se julgar uma insensatez dos tempos modernos mudar o sistema de uma eticidade corrompida, sua constituição e legislação, sem a mudança da religião; ter feito uma revolução, sem uma reforma; imaginar que, com a velha religião e suas santidades, uma Constituição política a ela oposta poderia ter em si tranquilidade e harmonia (HEGEL, 1995, p. 332 e 333).

Desse modo, uma religião da não-liberdade minaria de forma irremediável o Estado moderno, pois em Hegel há uma íntima relação, orgânica e de alimentação mútua, entre a história estatal e religiosa, o Estado não pode preterir dessa para realizar sua finalidade. Precisando dela, naturalmente, constitui “um dever do Estado, assegurar à comunidade todas as garantias e proteção para que ela realize os seus fins religiosos”. Mas, por ser “a religião o elemento que melhor assegura a integridade do Estado na profundidade da consciência”, o Estado poderia até, de acordo com Hegel, “reclamar de todos os cidadãos que se liguem a uma comunidade religiosa embora não importe qual, pois o Estado nada tem com o conteúdo que se refere à intimidade da representação” (HEGEL, 2000, p. 236). Portanto, o Estado deveria garantir à religião o aparato necessário para atingir seus fins especificamente religiosos, pois ela tem a verdade como seu objeto. Entretanto, não cabe ao Estado defender qualquer crença religiosa, pois estas, sem as quais não é possível fazer plenamente o movimento lógico-ontológico do Espírito, não estão de natureza racional objetivo como o Estado, mas representacional-subjetivo.

A Religião em Hegel, deve-se sublinhar, serve prioritariamente à dimensão da consciência moral e tem por objetivo primordialmente a dimensão do sagrado –

“pura e simplesmente a interioridade do princípio cristão” –, mas “A liberdade cristã tornou-se o contrário de si mesma”, pois ela “se rebaixa ao temporal, este poder mostra-se de uma maneira desprezível, porque todas as paixões encontram justificativa” (HEGEL, 2008, p. 293). Isto é, quando a Religião coloniza a dimensão própria do Estado, o discurso religioso pode ser utilizado para a defesa de posições e de interesses que não encontram amparo na Razão, não são conceito. Portanto, o sentimento religioso seria um empecilho à Razão e a Religião não estaria em sua Verdade, mas se manifestaria como religião da não-liberdade. Como já expusemos, não existe Estado sem Religião, mas seria um erro compreender essa afirmação como requisito inicial, um estágio que depois transposto deveria ser desprezado.

A religião precede e, de certa forma, constituiu o Estado, mas também é suprassumida no próprio Estado, isto é, é negada, conservada e elevada à Religião absoluta, tendo como conteúdo a Verdade absoluta, e só se configurando como tal no âmbito do Estado¹⁵. Por isso, “é preciso compreender que o Estado foi constituído na religião. Estado e leis não são mais do que o surgimento da religião nas relações da realidade” (HEGEL, 2008, p. 346). Não obstante, há situação em que “Igreja e o Estado estão em concordância ou em oposição”. Isto é, mesmo que ambas contenham a Verdade, cada um têm uma forma própria de apreendê-la. Mesmo que a Religião tenha como campo próprio a interioridade da consciência, esta também se expressa perante os princípios morais e as leis do Estado (HEGEL, 2000, p. 238). Quando o Estado e a Religião externalizam suas doutrinas, eventualmente podem estar em sintonia, bem como podem estar em oposição. Essa diferença é de forma, não de conteúdo. Mas, esclarece Hegel, em caso de conflito, quando a Religião externa sua doutrina passando para o Espírito objetivo, cabe ressaltar a superioridade da doutrina estatal sobre a religiosa, pois aquele não é movido por sentimentos e crenças, mas pela razão e pelo conceito. Ou seja, a Religião tem como o conteúdo a Verdade, mas não na forma de conceito (ou como pensar) – como é no Estado –, mas na forma de representação. Deste modo, a Religião, no nível da

¹⁵ “A verdadeira religião e a verdadeira religiosidade só derivam da eticidade, e são a eticidade pensante, isto é, que se torna consciente da livre universalidade de sua essência concreta. Só ela, e a partir dela, a idéia de Deus é sabida como espírito livre; fora do espírito ético é, portanto, inútil procurar verdadeira religião e religiosidade” (HEGEL, 1995, p. 327).

consciência interior, possui a Verdade pelo sentimento, mas não o suprassume até ao nível do conceito.

A evolução da ideia tem mostrado, pelo contrário, que o espírito, livre e racional que é, constitui em si a moralidade objetiva, que a verdadeira ideia é a razão realizada e que esta é o que existe como Estado. Desta ideia resulta também que a verdade moral existe nela para a consciência pensante, como conteúdo elaborado na forma universal, que é a lei, e ainda que o Estado conhece absolutamente os seus fins, se lhes adequa e os realiza com uma definida consciência e de acordo com os princípios. Como já anteriormente observamos, o objeto em geral da religião é a verdade mas apenas como um conteúdo dado que, em seus caracteres essenciais, não é conhecido nem pelo pensamento nem por conceitos; por isso a relação do indivíduo com esse objeto é uma obrigação fundada na autoridade, e o testemunho pessoal do espírito e do sentimento, que é o que contém o elemento de liberdade, apresenta-se como sentimentalidade e crença (HEGEL, 2000, p. 240).

Desse modo, a Religião deve subordinar-se ao Estado sempre que sua doutrina entrar em conflito com ele, pois o Estado é aquele que pensa por conceitos, não por representações. Portanto, a superioridade do Estado está justamente no seu exercício livre da Razão, por isso pode julgar as ações das igrejas, não aquelas que estão no âmbito da consciência subjetiva, mas aquelas que se expressam no Espírito objetivo, justamente porque o Estado possui um conteúdo espiritual, divino. Mesmo que a Igreja não deva se rebaixar aos assuntos temporais, pois estes são assuntos do Estado, isso não implica de que não deva se imiscuir em questões que envolvam o reconhecimento da cidadania dos seus fiéis. Justamente porque uma Religião verdadeira é uma religião da liberdade, que não deve se omitir perante os ataques contra a liberdade. Assim sendo, também colabora com o Estado.

Hegel defendia uma aliança entre Estado e Igreja, mas não nos mesmos moldes medievais, onde havia uma unidade organizacional, em que não era possível o desenvolvimento de uma subjetividade individual livre. As duas formas de consciência, estatal e religiosa, deveriam sim se organizar institucionalmente de forma separada para que nas suas vias próprias estivessem em unidade, sem isso não atingiriam nem a verdade da Religião, nem a verdade do Estado. Por isso, em Hegel, a Reforma protestante foi condição necessária para a afirmação

do Estado moderno, pois com a cisão do mundo cristão em diversas denominações é que pôde surgir a eticidade universal do Estado e dar pleno vigor à subjetividade das diversas confissões religiosas.

Em claro embate polemicista, Hegel abre uma crítica à ciência do Estado de seu tempo, que pretendia esgotar todo o debate com a afirmação de que a religião é a base do Estado (HEGEL, 2000, p. 231-232). Ele, não obstante, vê essa afirmação como meramente provocadora de confusão no entendimento da relação Igreja-Estado. Primeiramente, para se compreender essa relação não se pode pensar a Religião como meramente consolação para a injustiça ou esperança diante da perda. Ao mesmo tempo, a Religião não pode ser entendida como indiferença para com o mundo, colocando-a assim em oposição ao Estado, colocando seus fins como não-essenciais. Portanto, em determinadas situações, para garantir a liberdade, em defesa da razão, o Estado deveria combater uma determinada religião. A verdade da religião, aquela religião concreta que se aproxima do conceito de Religião, é aquela que conserva o princípio da liberdade. Por isso, Hegel enfrenta qualquer religião da não-liberdade que pretenda colonizar o Estado:

Assim se explica que a religião contenha aquele ponto que, na alteração universal e na evanescência dos fins dos interesses e das propriedades reais, garante a consciência do imutável, da liberdade e da soberana *satisfação*. Mas se, deste modo, a religião constitui o princípio do Estado como vontade divina de modo algum constitui um fundamento, e nisso se distinguem os dois domínios. O Estado é a vontade divina como espírito presente ou atual que se desenvolve na formação e organização de um mundo (HEGEL, 2000, p. 233).

A Religião – não de forma genérica, mas especificamente na sua forma cristã – é um primeiro passo no qual o Espírito se torna consciente no seu pensar e agir, mas que se exterioriza no ordenamento político, no Estado. A Religião, portanto, não é vista por Hegel como fundamento do Estado, é o fundamento somente se entendido como princípio, espécie de alicerce, isto é, condição histórica que fundamenta o Estado, não sua substância. Essa diferença sutil leva a uma significação de fundo, no qual qualquer ambição da religião ter primazia sobre o Estado é infundada. Ao mesmo tempo, não é possível ignorar seu papel como princípio do Estado – portanto, ainda, seria um erro entendê-la como consolação

ou ilusão. Ainda, de acordo com Hegel, o que caracteriza o Estado é a vontade divina, isto é, o que constitui substancialmente o Estado é a Ideia, esse Deus efetivo no espírito presente. Mesmo que nos equívocos e limitações humanas, o Deus efetivo continua sua marcha no mundo, organizando-o e exteriorizando sua razão atemporal, enquanto Estado. Esse Estado racional é o mais elevado estágio do Espírito Absoluto no mundo.

Dito isto, é preciso assinalar que é somente no cristianismo, de acordo com Hegel, que o ser humano adquire a consciência moral, a capacidade de discernir o bem e o mal, efetivando o conceito de liberdade. Na esteira do declínio do Império Romano, de uma espiritualidade insatisfeita e dilacerada entre público e privado, surge o cristianismo e sua noção de liberdade subjetiva e indivíduo autônomo, sem o qual não há o conceito de liberdade. Essa capacidade subjetiva do ser humano tipicamente moderno lhe permite o desenvolvimento da consciência moral. Entretanto, é justamente o mérito trazido pela religião revelada, a consciência subjetiva de um povo, que não lhe permite conciliar com o político. O cristianismo dos primórdios, entendido por Hegel na forma católica, se manifesta em embate direto ao político, o que leva a um enfrentamento com as instituições romanas. Hegel chega a transcrever uma impressionante citação de um cidadão romano que não se conforma com o abandono da religião pagã que dá lugar à cristã. Escandalizado com o culto dos mártires e a leitura da morte e do sofrimento como sua glória, Hegel se expressa da seguinte forma:

Nossos templos tornaram-se túmulos. Os lugares santos, antes enfeitados com colunas sagradas dos deuses, estão cobertos com ossos sagrados (reliquias de mártires), de homens que sofreram uma morte vergonhosa por causa dos seus crimes, cujos corpos estão cobertos com vergões e cujas cabeças foram salgadas e são objeto de veneração (HEGEL, 2008, p. 285).

Desse modo, conclui Hegel: “Tudo de desprezível é sublime e tudo que antes era tido como sublime foi entregue ao abandono” (HEGEL, 2008, p. 285). Os novos valores trazidos pelo cristianismo acabam implodindo todo o tecido institucional romano. Hegel chega a comparar esse novo momento com as dores do parto, mas “às dores do parto de um outro espírito, superior, manifesto na religião cristã” (HEGEL, 2008, p. 271). Isso se expressa nos mandamentos de

Cristo e nos impactos na sociedade romana. Perante um povo belicista, que baseava sua prosperidade no domínio de outros povos por meio da guerra, o Cristo ensina que “Bem-aventurados os pacíficos, porque eles serão chamados filhos de Deus” (HEGEL, 2008, p. 276). Cristo subverte a noção de justiça, exalta os condenados pelo mundo romano e para aqueles que receberam a pena deste mundo injusto, promete a recompensa eterna: “Bem-aventurados os que sofrem perseguição por amor da justiça, porque deles é o reino dos céus” (HEGEL, 2008, p. 276). Também subverte a noção familiar romana, tão cara àquela eticidade, substituindo o vínculo de nascimento pelo vínculo divino-universal. Questiona: “Quem é minha mãe? E quem são os meus irmãos?” (HEGEL, 2008, p. 277). E responde: “Eis aí minha mãe e meus irmãos. Porque todo aquele que fizer a vontade de meu Pai, que está nos céus, esse é meu irmão, e irmã e mãe” (HEGEL, 2008, p. 277).

O questionamento à eticidade romana pela doutrina cristã das comunidades primitivas também lança uma crítica à propriedade e aos lucros, Hegel continua transcrevendo as palavras do Cristo:

Não cuideis de vossa vida perguntando o que comerei, o que bebereis, nem do vosso corpo perguntando o que vestireis. Acaso não é a vida mais do que a comida? E o corpo mais do que as vestes? Olhai as aves do céu que não semeiam, nem plantam, nem fazem provimentos nos celeiros: e contudo vosso Pai celestial as sustenta. Porventura não sois vós muito mais do que elas? (HEGEL, 2008, p. 277).

Assim sendo, a busca da riqueza e a vida pela acumulação, modelo de êxito no mundo romano, é preterida por uma vida pobre e a serviço dos pobres. Esse é o conselho que Cristo dá a um jovem rico: “Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres, e terás um tesouro no céu: depois vem e segue a mim” (HEGEL, 2008, p. 277). Desse modo, a austeridade ascende sobre a bonança, a pobreza sobre a riqueza, a busca pelo bem-estar do outro empobrecido sobre o bem-estar individual.

Na *Filosofia da História*, Hegel analisa como a implosão da vida ética romana, por meio do cristianismo primitivo, estreia uma nova época, com o fim do império romano, inaugura o processo histórico, que é sempre também lógico-espiritual, que mais tarde se concluirá na ascensão do império germânico. A contradição

operada no cristianismo católico, entre esfera política e esfera religiosa, ou entre consciência moral política e consciência moral religiosa, passam de flagrante oposição para uma reconciliação absoluta entre ambas no protestantismo:

Assim, esse mundo germânico parece ser exteriormente só uma continuação do mundo romano. Mas nele vivia um *espírito totalmente novo*, que deveria regenerar o mundo; era o livre espírito, baseando-se em si mesmo, o egocentrismo absoluto da subjetividade. Perante essa intimidade, coloca-se o conteúdo da diferença absoluta. A diferença e a oposição que se desenvolvem desses princípios são as da *Igreja* e do *Estado*. De um lado, a Igreja forma-se como a existência da verdade absoluta, pois ela é a consciência dessa verdade e também a causa que faz o sujeito se ajustar; do outro, está a consciência universal com os seus objetivos no mundo, o *Estado*, partindo da alma, da fidelidade, da subjetividade em geral. A história europeia é a apresentação do desenvolvimento de cada um desses princípios em si, na Igreja e no Estado; logo, da oposição de ambos, não apenas entre si, mas também consigo mesmo, já que cada um é totalidade. Finalmente, vem a reconciliação dessa oposição (HEGEL, 2008, p. 292).

Portanto, a religião protestante é aquela que conduz através da sua moralidade interior o homem à vida pública. O cristianismo, após um período de identificação entre Igreja e monarquia feudal, retorna ao seu princípio cristão fundamental “pela Reforma” em que foi devolvida “sua verdade e sua realidade”, pois “o pensamento só atingiu a sua verdadeira substância pela Reforma, pela renascida consciência concreta do livre espírito” (HEGEL, 2008, p. 293). Isto é, “No cristianismo [...] O indeterminado como substância objetiva é o universal, Deus” (HEGEL, 2008, p. 297-298). Esse movimento, portanto, é o próprio progresso de Deus no mundo.

A Reforma protestante acaba realizando o feito de trazer a Religião a uma disposição interior moral, o que lhe permite ser sustento do Estado burguês, pois ambos cultivam as mesmas tradições e costumes. De acordo com Hegel, a Igreja católica possui uma espiritualidade demasiadamente exterior, por isso a valorização das obras; enquanto a reforma protestante traria o princípio da infinita interioridade que só se reconcilia com Deus na fé e na comunhão, não em nenhuma espiritualidade que se faça presente de forma exterior e real

(HEGEL, 2008, p. 345). Por isso, a segunda pelo incentivo à moralidade pela interiorização da Religião colabora de forma muito mais propícia para a formação daquela eticidade nascente, no Estado Moderno¹⁶.

Assim finalmente o princípio da consciência religiosa e o da consciência ética se tornaram um só e o mesmo princípio na consciência protestante [...]. A eticidade do Estado e a espiritualidade do Estado são, desse modo, para si as firmes garantias recíprocas (HEGEL, 1995, p. 336).

Se na Igreja católica é afirmada a Tradição, o Edifício dos Apóstolos e a autoridade do Papa e dos Concílios, em Lutero “toda a tradição e o edifício da Igreja tornam-se problemáticos, e o princípio da autoridade da Igreja é anulado” (HEGEL, 2008, p. 347). No lugar disso, Lutero introduz a interiorização subjetiva da Religião, pelo qual qualquer homem – anulando inclusive a diferença entre clero e leigo – pode fazer sua reconciliação por si mesmo com o infinito. Cada homem deveria ler e interpretar a Bíblia de acordo com sua própria consciência subjetiva: “cada um deve instruir-se com ela [a Bíblia] e cada um pode então determinar a sua consciência” (HEGEL, 2008, p. 347). À luz disso, a hóstia, por exemplo, que na fé católica é entendida como o próprio Corpo de Cristo, Lutero vê como uma crença exterior e compreende a comunhão como meramente um alimento que une simbolicamente a comunidade. Assim sendo, o membro da comunidade também é membro da família, da sociedade civil-burguesa e do próprio Estado, sendo, portanto, a Religião esse vínculo ético-político que os une. Desse modo, a Reforma inaugura uma nova religião, em que o que antes era visto como impuro, como o dinheiro, agora deve buscar por mandamento divino; e as instituições e o próprio Estado são divinizados, ele mesmo é divino e suas leis, bem como sua moral, são mandamentos de Deus:

¹⁶ Luchi (2013, p. 46) faz o seguinte balanço crítico da nova perspectiva teológica fundada na Reforma: “A teologia protestante do tempo de Hegel tinha, na esteira do Iluminismo, colocado os conteúdos da fé fora de si e insistido na ética da intenção. Na prática quotidiana, isso significa uma forte identificação da religião com uma interioridade; a subjetividade crente experimentava a fé como sensibilidade e representação, sem passar ao pensamento conceituante. A verdade para essa religiosidade marcada pelo iluminismo, aparecia somente como oculta da interioridade subjetiva. Se Hegel vê tal implementação objetiva da religião para dentro do mundo quase que somente visando o âmbito do Estado, isso é reflexo da atenção privilegiada à teologia protestante. A situação era outra quanto à teologia católica, que mesmo sob influxo iluminista não se tinha tornado ‘sem conteúdo’”.

Já se mencionou anteriormente a relação da nova Igreja com a temporalidade, e agora abordaremos mais detalhes. O desenvolvimento e o progresso do espírito a partir da Reforma consistem em que, procedendo sua liberdade da intermediação entre o homem e Deus, o espírito está consciente da certeza do processo objetivo, como o próprio ser divino, compreendendo-o agora e realizando-o na formação do temporal. Foi pela reconciliação conquistada que se deu a consciência de que o temporal é capaz de possuir o verdadeiro em si, o que era tido como a maldade do temporal, incapaz da bondade que permaneceu no além. Sabe-se agora que moral e direitos são no Estado também o divino e o mandamento de Deus (HEGEL, 2008, p. 349-350).

A legitimação religiosa ou, mais do que isso, propriamente divina, às instituições é tão radical que o mundo temporal vai se tornando divino. Contra o celibato, “Lutero contraiu matrimônio para mostrar que respeitava o casamento”, pois “O homem entra para a coletividade por intermédio da família; para a relação de interdependência na sociedade essa associação é de caráter moral”. Bem como, perante a apregoada superioridade da abstinência, valorização da austeridade ao invés da abundância, era sua tarefa “comer carne às sextas-feiras para provar que coisas do tipo eram permitidas e legítimas” (HEGEL, 2008, p. 350). Em relação à economia, todo ensinamento moral predecessor também é transfigurado:

Não trabalhar deixou de ser considerado algo santificado; passou-se a reconhecer como sublime o homem se fazer independente por meio da atividade, da inteligência e da diligência. É mais de acordo com a justiça que aquele que tem dinheiro deva gastá-lo, mesmo que seja com coisas supérfluas, do que dá-lo a desocupados e mendigos [...]. A indústria, os ofícios e os negócios tornaram-se morais, e os obstáculos impostos pela Igreja desapareceram. A Igreja havia declarado ser pecado emprestar dinheiro a juros; todavia, a necessidade levava à violação de tal mandamento (HEGEL, 2008, p. 350).

Portanto, a Reforma inaugura uma nova perspectiva das relações econômicas, o trabalho passa a ser algo santo, a acumulação mais sublime que a austeridade, o gasto pessoal com supérfluos dos ricos é mais justo do que a doação aos pobres, os juros e a usura tornam-se algo moral, enfim, vários elementos antes

condenados diretamente ou ao menos desaconselhados moralmente pela Igreja, tornam-se não só corretos, mas também divinos.

Tal legitimação divina do Estado e de suas instituições¹⁷ em Hegel é tão radical que até a “obediência cega”, que antes era devida à Igreja, agora “tornou-se um princípio perante as leis estatais”. Agora a obediência se interioriza: “O próprio homem tem consciência, e por isso é livre para obedecer”. O que ocorre é “um desenvolvimento e a introdução da razão e da liberdade – e a razão e os mandamentos divinos são agora sinônimos” (HEGEL, 2008, p. 350). A liberdade de consciência liberta o homem para obedecer às leis e ao Estado, portanto, o homem só é livre se o é para obedecer. A verdadeira Religião em Hegel está a serviço do Estado e das instituições, criando nos indivíduos a disposição moral para agir conforme suas leis. Os indivíduos devem obediência às leis estatais, pois estas são divinas¹⁸.

O Estado não é apenas divinizado em Hegel. Ele, em contraste com perspectivas que colocam o indivíduo como fim último do Estado, considera que o Estado é fim e produto da atividade dos indivíduos (HEGEL, 2000, p. 216). Desse modo, o Estado possui “um direito soberano perante os indivíduos”, que em se “membros do Estado têm o seu mais elevado dever” (HEGEL, 2000, p. 217). Portanto, o Estado é o fim do indivíduo, possui um direito soberano sobre ele e o mais alto dever do indivíduo é ser devotamente seu membro.

Por fim, cabe-nos concluir reafirmando que de fato a Religião – como vimos, a Religião cristã e, ainda de forma mais perfeita, em sua forma protestante – é o alicerce necessário em que surge o Estado Racional e, mais do que isso, que o nutre constantemente, pois “enquanto a verdadeira religião não surgisse no

¹⁷ É importante ressaltar que Hegel entende e defende um Estado de caráter liberal, bem como uma sociedade liberal compatível com esse Estado. A presente posição fica clara na demarcação da sua finalidade a seguir: “a missão do Estado apenas consiste em proteger e assegurar a vida, a propriedade e o livre-arbítrio de cada um na medida em que isso não lese a vida, a propriedade e o livre-arbítrio de outrem” (HEGEL, 2000, p. 239).

¹⁸ Em outra obra, na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, a título de comparação, Hegel estabelece uma leitura muito parecida à supracitada sobre o voto de pobreza e o voto de obediência: “Em lugar do voto de pobreza (a que corresponde, enredando-se na contradição, o mérito de doar seu haver aos pobres, isto é, o enriquecimento destes), vale a *atividade* da auto-aquisição pelo entendimento e zelo, e a *retidão* nesse comércio e uso da riqueza, a eticidade na sociedade civil. Em lugar do voto de *obediência*, vale a *obediência* às leis e às instituições políticas legais; obediência que é mesmo a verdadeira liberdade, porque o Estado é a razão própria, a razão que se efetiva: a eticidade no *Estado*” (HEGEL, 1995, p. 331).

mundo e não se tornasse dominante nos Estados, o princípio verdadeiro do Estado não chegaria à efetividade” (HEGEL, 1995, p.335). Assim sendo, “a religião é, para a consciência-de-si, a base da eticidade e do Estado”. Mas, a rigor, é mais do que isso. Em Hegel, “a eticidade é o Estado” e “a eticidade é o espírito divino” (HEGEL, 1995, p. 328). Em suma, o Estado não deveria ser cristão, mas o cristianismo – registramos, novamente, entendido na sua forma protestante – deve ser seu alicerce, que o nutre constantemente e oferece seus princípios para serem os princípios do Estado. Não obstante, o Estado e suas instituições não são meramente legitimadas pela Religião, mas são, muito mais do que isso, o próprio Deus no mundo. Se para Hegel a efetivação da liberdade só pode se dar no Estado Racional e quando plenamente efetivada seria o mais alto estágio da eticidade, então Deus prepara a humanidade por meio dele para um dia ser elevada ao Reino de Deus. Encerramos essa breve reflexão sobre a divinização do Estado em Hegel com suas próprias palavras, escritas de forma lapidar no último parágrafo da obra *Filosofia da História*:

A história universal é o processo desse desenvolvimento e do devenir real do espírito no palco mutável de seus acontecimentos – eis aí a verdadeira teodicéia, a justificação de Deus na história. Só a percepção disso pode reconciliar a história universal com a realidade: a certeza de que aquilo que aconteceu, e que acontece todos os dias, não apenas não se faz sem Deus, mas é essencialmente Sua obra (HEGEL, 2008, p. 373).

1.3 A crítica de Feuerbach a Hegel: o córrego de fogo transposto por Marx

Nenhum intelectual alemão contemporâneo a Marx poderia manter-se indiferente a Hegel. O legado hegeliano era disputado, ora em defesa do sistema, ora da dialética, passando por diversas posições, por toda uma geração de jovens hegelianos. Marx via em Feuerbach – *feuer-bach*, que, literalmente, pode ser traduzido por *córrego de fogo* – um apoio necessário para fundamentar sua crítica à religião e à política, que mais tarde seria expandida para projetos cada vez mais ambiciosos. Em suma, para criticar o Estado prussiano, que era justificado através do sistema de Hegel, inclusive religiosamente, pela chamada direita hegeliana, Marx precisou de passar pelo córrego de fogo.

A crítica à religião de Feuerbach influenciou diretamente Marx, mas também toda a, assim chamada, esquerda hegeliana¹⁹, em especial a obra *A Essência do Cristianismo*, mas também *A Essência da Religião, Princípios da Filosofia do Futuro, Teses provisórias para a reforma da filosofia*. Tal crítica ecoou com tanta força, que levou até Marx a se pronunciar de forma taxativa que: “Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2010, p. 145). Portanto, é condição sem a qual não se pode compreender a posição de Marx sobre a religião retornar a de Feuerbach, que será quase integralmente assumida por ele, ao menos até 1846, ano de publicação de *A Ideologia Alemã*²⁰.

Feuerbach criticava Hegel pelo abstracionismo lógico e sua crítica influenciou profundamente o jovem Marx. No entanto, Feuerbach acaba trocando, em seu sistema, a lógica hegeliana pela intuição, como critério de análise do real, permanecendo naquilo que combatia, a metafísica. Portanto, substitui o absoluto da lógica do pensamento, presente em Hegel, pelo absoluto do sensível, da intuição, característicos do humanismo ou antropologia feuerbachiana.

Feuerbach parte do homem e da natureza, da realidade sensorial, imediata, do ser, para fazer sua filosofia. Como antídoto da alienação, suprime as mediações e parte da realidade empírica, a fim de resgatar a verdadeira essência humana. Para esta posição, espécie de sensismo antropológico, é pela intuição sensível que se apreende o ser ou a essência, compreendida idêntica à existência. A noção de real é circunscrita àquilo que é objeto dos sentimentos. Portanto, se afasta o pensamento puro e só o sensível é verdadeiro. O projeto teórico-filosófico de Feuerbach é justamente a proposta de se transpor do ser abstrato para o ser concreto, do pensamento abstrato ao pensamento sensível, da representação para a essência imediata sensível.

¹⁹ Engels, num manuscrito de 1886 chamado *Ludwig Feuerbach e o Fim da Filosofia Clássica Alemã*, afirma categoricamente tal posição: “Foi então que apareceu *A Essência do Cristianismo*, de Feuerbach. De repente, essa obra pulverizou a contradição criada ao restaurar o materialismo em seu trono. A natureza existe independentemente de toda filosofia, ela constitui a base sobre a qual os homens crescem e se desenvolveram, como produtos da natureza que são; nada existe fora da natureza e dos homens; e os entes superiores, criados por nossa imaginação religiosa, nada mais são que outros tantos reflexos fantásticos de nossa própria essência [...] **O entusiasmo foi geral e momentaneamente todos nós nos transformamos em feuerbachianos** (ENGELS *apud* REDYSON, 2011, grifo nosso).

²⁰ Este processo será minuciosamente analisado no capítulo 2 do presente trabalho dissertativo.

É nessa perspectiva que o autor trata da religião. Para ele, a religião é uma projeção da essência humana feita pela consciência que toma a forma de Deus. Caberia ao filósofo, portanto, desnudar essa inversão do real a fim de que o ser humano se reapropriasse de sua essência alienada. O método utilizado por Feuerbach é o histórico-genético²¹, por isso, não empreende contra a religião uma crítica do tipo racionalista, iluminista, classificando o fenômeno religioso como mera ilusão, fantasias anacrônicas criadas pela mente humana. Não obstante, acredita que a religião é uma necessidade prática do ser humano, não teórica. Ela nasce da própria vida concreta, não da consciência, que se objetiva no outro-de-si alheio a ele: “o objeto do homem [Deus] nada mais é que a sua própria essência objetivada” (FEUERBACH, 2007, p. 44).

Feuerbach estabelece uma contraposição entre seres humanos e os animais. Constata que os primeiros têm religião, os segundos não. Ele, portanto, tenta buscar qual é o fundamento dessa realidade sensível da existência da religião. A explicação passa pela consciência, no sentido rigoroso – diferente, por suposto, do instinto – além dos homens terem consciência da sua individualidade, têm, também, consciência do seu gênero, de sua espécie. A consciência pode fazer do próprio ser do homem em objeto, convertê-lo em realidade externa. A raiz do fenômeno religioso, na explicação feuerbachiana, aí se fundamenta, está no caráter genérico da própria espécie. A religião é pensada como a posição do homem perante seu próprio ser infinito. Aquilo que na religião se coloca como característica divina é atributo do homem mesmo, capacidades da sua própria espécie. Por isso, “o conceito de Deus é dependente do conceito de justiça, de bondade, de sabedoria” (FEUERBACH, p. 52). Portanto, a consciência de Deus não é um conhecimento do sobrenatural, mas é, antes disso, expressão da própria consciência rigorosa do homem:

A essência do homem, em contraste com a do animal, não é apenas o fundamento, mas também o objeto da religião. Mas a religião é consciência do infinito; assim, não é e não pode ser nada mais que a consciência que o homem tem de sua essência não finita, não limitada, mas infinita. Um ser realmente finito não possuiu a mínima ideia, e muito menos a consciência, do que seja um ser infinito, porque a

²¹ Outros autores, como Urbano Zilles (2013, p. 101), preferem classificar seu método como *genético-crítico*, mas em relação à substância da análise não há diferença de fundo.

limitação do ser também é a limitação da consciência. A consciência da lagarta, cuja vida e essência é restrita a uma espécie determinada de planta, não se estende também para além deste campo limitado; distingue certamente esta planta de outras plantas, mas ela não sabe. Por isso não chamamos uma tal consciência limitada e, exatamente por ser limitada, também infalível e iniludível, de consciência, mas de instinto. Consciência no sentido rigoroso ou próprio e consciência do infinito são conceitos inseparáveis; a consciência é essencialmente de natureza universal, infinita. A consciência do infinito não é nada mais que a consciência da infinitude da consciência. Ou ainda: na consciência do infinito é a infinitude da sua própria essência um objeto para o consciente (FEUERBACH, p. 36, grifo nosso).

A religião, na verdade, seria a consciência não finita da própria infinitude do homem. Essa é a consciência rigorosa, a consciência do infinito, que só a consciência da infinitude da consciência pode tratar sua própria essência como um objeto consciente. Para Feuerbach, a verdadeira essência humana está nele mesmo somente enquanto potencialidade, e este a vai descobrindo à medida que vai reconhecendo os objetos externos a ele, na mesma medida vai descobrindo suas próprias potencialidades. Por isso, quando o homem sente a divindade, confirma não a existência dela, mas a existência de um sentimento divino, pois “Uma qualidade não é divina pelo fato de Deus a possuir, mas Deus a possui porque ela é divina em si e por si, porque sem ela Deus seria um ser imperfeito” (FEUERBACH, 2007, p. 52).

A alienação religiosa, para Feuerbach, portanto, é atribuir características específicas da essência humana – sintetizadas por ele em a razão, a vontade e o coração – a uma existência externa e estranha ao próprio ser humano. Dessa forma, o autor procura demonstrar que tudo que aparece como divino é, na verdade, humano. Desse modo, conclui que os segredos humanos não serão revelados na religião e na teologia, mas na antropologia, pois “A verdade do predicado é unicamente o penhor da existência” (FEUERBACH, 2007, p.50). É no próprio homem que se encontra a chave de Deus, não ao contrário. A capacidade do homem de ter por objeto sua própria espécie lhe permite objetivar fora de si sua própria essência, na consciência religiosa.

O homem – e este é o segredo da religião – objetiva a sua essência e se faz novamente um objeto deste ser objetivado, transformado em

sujeito, em pessoa; ele se pensa, é objeto para si, mas como objeto de um objeto, de um outro ser (FEUERBACH, 2007, p. 58-59).

Feuerbach vai desvendando a religião, revelando seu segredo, mas sua intencionalidade é clara, não é destruir a religião, mas desmitologizá-la:

E a nossa intenção é exatamente provar que a oposição entre o divino e o humano é apenas ilusória, i.e., nada mais é do que a oposição entre a essência humana e o indivíduo humano, que conseqüentemente também é o objeto e o conteúdo da religião cristã é inteiramente humano (FEUERBACH, 2007, p. 45).

Desta forma, a crítica à religião em Feuerbach não se propõe meramente a eliminar a religião, mas desvendar ao homem que os predicados que ele atribui a Deus são dele. O objetivo, portanto, é que o ser humano se aproprie da sua própria natureza, da sua essência. A religião para Feuerbach não é meramente negação do homem, é portadora de suas potencialidades estranhadas dele mesmo.

Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. *A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo.* Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor (FEUERBACH, 2007, p. 44).

Desse modo, a religião é uma alienação da essência humana, a elaboração imaginária de um mundo em que os sonhos humanos sejam possíveis. Por isso a religião se torna fuga dos problemas reais desse mundo e somente se libertando dela o ser humano pode se reconciliar com sua própria humanidade. Para afirmar o sentido positivo da religião, os segredos de amor do homem, a sua forma alienada deve ser destruída. Entretanto, Feuerbach compartilhava do pensamento dos hegelianos de esquerda, que Marx também assume e depois supera, que a alienação se resolve meramente com a crítica filosófica. Marx,

posteriormente, demonstrará as limitações deste pensamento argumentando que não é mera ilusão ideal, mas é produto de uma realidade social concreta, que engendra uma situação de ilusão, que a constitui, mas, ao mesmo tempo, necessita dela para sua reprodução. Portanto, não se trata de meramente acabar com a ilusão, mas da totalidade concreta que a constitui.

Feuerbach entende de que a teologia é na verdade antropologia, que a essência de Deus é fatidicamente a essência humana. Aquilo que é essencial no homem e o distingue dos animais é a consciência, a religião está fundada na consciência e por isso os animais não têm religião. Entretanto, aqui Feuerbach não entende consciência no sentido estritamente pessoal ou individual, mas da consciência enquanto gênero, enquanto a consciência da humanidade.

Na sua teoria da alienação religiosa, Feuerbach ataca a religião por, de acordo com ele, levar as pessoas a aceitarem o mundo presente de forma resignada, passiva e, através dela, consolada. Quando a pessoa coloca suas esperanças no céu, não se compromete com as transformações do mundo presente, sendo complacente com a injustiça, a maldade, o sofrimento, características exclusivas deste mundo. Enquanto que “A separação do mundo, da matéria, é, portanto, a meta essencial do cristão” (FEUERBACH, 2007, p.172), o dado perde relevância para ser levado a sério, para ser modificado.

Quando a vida celestial é uma verdade, é a vida terrena uma mentira, quando a fantasia é tudo a realidade não é nada. Quem crê numa vida celestial eterna, para ele esta vida perde o seu valor. Ou antes, já perdeu o seu valor: a crença na vida celestial é exatamente a crença na nulidade e impessoalidade desta vida (FEUERBACH, 2007, p. 172).

Deste modo, que o ateísmo se faz necessário, é preciso que Deus seja entendido como o próprio homem, só assim se pode transformar esse mundo, no sentido do céu projetado metafisicamente pela fé. Quando o homem plasma suas qualidades num ser transcendente, quando projeta sua sociedade ideal num mundo transcendente, estabelece uma dicotomia entre si mesmo e sua essência, contradição só superada pelo ateísmo. Por isso é no próprio homem, sem sua essência, que se está a chave para compreender Deus. Em Hegel, a consciência do homem sobre Deus é a autoconsciência de Deus, já em Feuerbach, o ser absoluto do homem é o seu ser em si mesmo.

[...] no objeto religioso a consciência coincide imediatamente com a consciência de si mesmo. O objeto sensorial está *fora* do homem, o religioso está *nele*, é o seu íntimo [...]. Como o homem pensar, como for intencionado, assim é o seu Deus: quanto valor tem o homem, tanto valor e não mais tem o seu Deus. *A consciência de Deus é a consciência que o homem tem de si mesmo, o conhecimento de Deus o conhecimento que o homem tem de si mesmo.* Pelo Deus conheces o homem e vice-versa pelo homem conheces o seu Deus; ambos são a mesma coisa. O que é Deus para o homem é o seu espírito, a sua alma e o que é para o homem seu espírito, sua alma, seu coração, isto é também o seu Deus: Deus é a intimidade revelada, o pronunciamento do Eu do homem; a religião é uma revelação solene das preciosidades ocultas do homem, a confissão dos seus mais íntimos pensamentos, a manifestação pública dos seus segredos de amor (FEUERBACH, 2007, p. 44).

Aqui já estão as bases da inversão materialista que posteriormente Marx vai propor de Hegel, ao menos em sua forma antediluviana. A crítica à religião estabelecida por Feuerbach a Hegel estabelece através de uma perspectiva materialista a percepção sensível como momento inicial a consciência sensível. Enquanto Hegel estabelece primeiro o pensamento e faz uma construção teórica logicista e ricamente mediada até chegar à percepção sensível e, com isso, absolutizando a consciência em detrimento do ser mesmo. Em Hegel, na crítica feuerbachiana, é a realidade, entendida aqui como natureza, que serve à filosofia, não o contrário. Por isso, a filosofia materialista de Feuerbach parte do finito, do determinado e do sensível, para entender a Deus, a chave da teologia está na filosofia. Enquanto isso, Hegel parte sua filosofia do Absoluto, de Deus, e todo o restante é visto como seu predicado, subordinado e imperfeito, o que esconde a verdadeira essência humana, que é alienada na ideia de Deus. Por isso que a noção de Deus no pensamento feuerbachiano é a confissão das virtudes humanas, seu eu plasmado fora dele, feito intangível por ele e, portanto, tendo que ser apropriado por ele enquanto programa filosófico.

Entretanto, é importante ressaltar que Feuerbach, quando se refere ao homem, não compreende-o como indivíduo, atomisticamente, sua compreensão seria muito mais limitada se fosse tão grosseiramente empirista e individualista. Aqui se trata do homem enquanto gênero, na sua dimensão comunitária:

O homem singular por si não possui em si a essência do homem nem enquanto ser moral, nem enquanto ser pensante. A essência do homem está contida apenas na comunidade, na unidade do homem com o homem – uma unidade que, porém, se funda apenas na realidade da disposição do eu e do tu. [...] O homem para si é um homem (no sentido habitual); o homem com o homem – a unidade do eu e do tu – é Deus. [...] O princípio supremo e último da filosofia é, pois, a unidade do homem com o homem (FEUERBACH, 1988, p. 98-99).

Portanto, o eu não é ensimesmado, para ser eu, precisa de ser completado pelo tu. A essência do homem não está no homem singular, mas propriamente na comunidade humana, na unidade do homem com o homem. A singularidade pode se fundar na distinção do eu e do tu, mas a essência está na sua unidade, na humanidade enquanto gênero. Para Feuerbach, a essência do homem está na espécie humana enquanto totalidade. A filosofia, como a hegeliana, não deve partir do Absoluto – portanto de Deus – para se chegar ao homem, mas deve partir do homem – enquanto espécie, da relação eu e tu –, isto é, da própria essência humana, que é Deus²². Por isso, o princípio da filosofia hegeliana é a unidade do homem com o homem, a essência humana do gênero, que se encontra alienada na ideia de Deus. Em Feuerbach, o homem, enquanto gênero, toma o lugar do Absoluto em Hegel, é a medida universal de todas as coisas. Da oposição singular operada no eu individual (finito) com o nós enquanto espécie (infinito), é que nasce a religião. Nasce no homem singular que vê sua essência humana separada de si e em Deus, que se torna projeção das mais altas qualidades humanas, aquilo que o eu singular desejava ser. Deste modo, Deus é o homem alienado de si mesmo e o homem presta culto à sua própria essência humana, que se torna para ele intangível na forma de Deus. Assim sendo, o ateísmo é um percurso necessário para a reforma da filosofia. A filosofia deveria ser um caminho de autoconhecimento do homem em que ele voltasse a se apropriar de sua essência alienada, por isso ateia²³ e materialista.

²² O mistério cristão trinitário é lido na chave antropológica da comunidade humana, Deus que é expressão do gênero humano: “Deus pai é eu, Deus filho é tu. Eu é razão, Tu é amor; só razão com amor e amor com razão é espírito, é o homem total” (FEUERBACH, 2007, p. 92).

²³ Não compreendida aqui no seu sentido iluminista, mas enquanto um caminho de autoconhecimento, de desvendamento antropológico das razões de Deus, para o

Passada rapidamente a crítica à religião em Feuerbach, cabe estabelecer alguns elementos da sua crítica à Hegel, utilizada largamente por Marx para a formatação do seu pensamento próprio.

De acordo com Frederico (2009, p. 27), o elemento central do pensamento de Feuerbach é a sua teoria da alienação, de que Marx se apoderou para fazer a crítica à obra *Princípios da Filosofia do Direito* de Hegel. Nela encontra-se a crítica feita à dialética hegeliana, bem como à religião, elementos que vão colaborar para a formação do pensamento materialista de Marx.

Feuerbach elabora uma crítica dura ao caráter abstrato e alienado do pensamento do velho filósofo alemão, que se inicia no conceito de ser e após percorrer um caminho de sucessivas mediações, torna-se um ser real, carregado de determinações. A partir desse historicismo logicista, Feuerbach, na obra *Teses provisórias para a reforma da filosofia* (1843), pergunta:

Por que não posso referir-me imediatamente ao real? Hegel começa pelo ser, isto é, pelo conceito de ser, ou pelo ser abstrato. Por que não posso começar pelo próprio ser, isto é, pelo ser real? (FEUERBACH apud FREDERICO, 2009, p. 28).

Daí a necessidade da inversão materialista da filosofia hegeliana, apontada por Feuerbach e assumida por Marx, como fica claro no trecho:

O caminho seguido até aqui pela filosofia especulativa, do abstrato ao concreto, do ideal ao real, é um caminho invertido. Nesse caminho nunca se chega à realidade verdadeira e *objetiva*, mas somente à *realização de suas próprias abstrações* (FEUERBACH, apud FREDERICO, 2009, p. 28).

A crítica de Feuerbach a Hegel se dá por este partir do pensamento, de um universal abstrato, que sua perspectiva idealista vai construindo através de mediações a realidade. Tendo como base tal crítica radical, Feuerbach reivindica uma inversão materialista, denunciando o edifício conceitual do velho filósofo alemão como uma teologia disfarçada de filosofia. Fica claro, ainda, o caráter conservador de seu pensamento. Quando absolutiza a esfera do sensorial, da natureza e dos sentidos, age na conservação da realidade empírica, na

empobrecimento das características de Deus, até se findar, e o enriquecimento do homem por estas mesmas características. O homem se torna divino, por isso a noção de Deus se esvai.

convivência pacífica com ela, inclusive entre os opostos. Portanto, não há a categoria da supressão (*Aufhebung*), presente em Hegel. Em Feuerbach, o diverso convive sempre de forma amistosa e glorifica-se a passividade desse “pluralismo”. Enquanto que na dialética de Hegel, que no processo mesmo a dinâmica do real se move através de contradições, realizando a negação superadora, a ruptura radical, passando a uma nova síntese, novo patamar.

O grande equívoco de Hegel, de acordo com Feuerbach, foi partir do predicado do ser, para depois se chegar ao ser, tornando o pensamento como sujeito e o ser como predicado do pensamento. Para Feuerbach, o sistema hegeliano seria, de fato, uma teologia, pois:

[...] a própria natureza é uma realidade derivada da ideia abstrata, de um Deus oculto, anterior a tudo e a todos, que, como na teologia, desponta como um criador. Contra essa forma alienada de raciocínio, Feuerbach propõe que se ponha de lado a especulação, o ser abstrato, Deus, e que se parta do ser real, do homem e da natureza. Com essa inflexão, somos conduzidos a uma ontologia empirista que quer substituir o trânsito do abstrato para o concreto, o processo dialético de constituição dos seres pela exigência de partir do concreto, daquilo que se opõe ao pensamento, isto é, do ser empírico dado de uma vez por todas, determinado, anterior ao pensamento e, de resto, seu fundamento (FREDERICO, 2009, p. 29).

Essa nova ontologia empirista foi fundamental para arrancar a realidade do pensamento e cravá-la em seu devido lugar, o mundo concreto. Feuerbach opõe o pensamento abstrato à realidade concreta, pois esta já é bem segura de si mesma, já plenamente determinada, não precisando ser derivada do pensamento. Coloca a análise em um outro patamar analítico, a partir dessa nova ontologia, das relações imediatas, empíricas, do sensível. O pensamento não domina a realidade empírica, mas, pelo contrário, deve ser guiado por ela. Seu pensamento terá um papel decisivo na tomada de posição teórica de Marx.

2 A CRÍTICA MARXIANA À RELIGIÃO

Marx nasceu na Prússia, mais especificamente na Renana, atualmente Alemanha, um país que ainda não havia se unificado realmente como a maioria das nações europeias do seu tempo. Sua formação social ainda era pré-capitalista, sua burguesia muito débil, as forças produtivas pouco desenvolvidas e, ainda, era governada despoticamente²⁴. Era politicamente fragmentada, dividida em principados eclesiais, prelados e cidades imperiais. O governo central não possuía nem ao menos um soldado e seu orçamento era baixíssimo. Além disso, o Estado, dito “cristão”, tratava qualquer questionamento a ele pela justificativa religiosa, impedia pela duríssima censura à imprensa ou até utilizando meios repressivos e violentos.

A origem judaica de Marx não pode ser desprezada para a compreensão de seu pensamento no campo religioso. Como é sabido, inclusive, se deparou diretamente com a questão nacional perante os judeus, no ano de 1845, em *A questão judaica*. Entretanto, diferentemente da maioria dos judeus de sua época, ele não tratava desse problema de forma isolada, como uma questão meramente de emancipação política dos judeus, mas numa dimensão subordinada de um problema mais fundamental, a emancipação humana em geral.

A ascendência de Marx estava na triagem do judaísmo tradicional, tendo até vários rabinos na família, incluso seus avôs, por parte paterna e materna (KONDER, 1981). Situava-se no meio social de um judaísmo ainda pouco emancipado, desprezado na vida nacional alemã, é possível que esse elemento tenha colaborado para a compreensão marxiana sobre as alienações humanas. Por um lado, influenciado pela filosofia alemã, na Universidade, e, de outro, pelo racionalismo moderno, através do meio familiar, sua perspectiva sempre tendeu ao radicalismo e ao universalismo. Provavelmente colaborou ter a sua família emancipada politicamente, o que atingia um número pequeno de judeus na Prússia no seu tempo histórico. Deste modo, ele era judeu e, ao mesmo tempo, cidadão do Estado, portanto, a partir dessa situação concreta ele pensava a realidade prussiana.

²⁴ Marx (2010, p. 146) lamenta essa situação: “Quando nego a situação alemã de 1843, não me encontro nem mesmo, segundo a cronologia francesa, no ano de 1779, quanto menos no centro vital do período atual”.

O seu pai, Hirschel Marx, foi o responsável por romper com a tradição religiosa judaica, aceitando o batismo luterano – passando a se chamar Heinrich –, em grande parte para não perder sua carreira de jurista dependente do Estado prussiano. Não obstante, dizia-se “protestante liberal, sem crenças religiosas profundas. De resto, ele mesmo se confessava explicitamente racionalista e kantiano” (CALVEZ, 1975, p. 23). Estava muito mais interessado em Voltaire, Rousseau e Kant, mas em grau menor na Bíblia. O jovem Karl cresceu numa família onde a crença religiosa tinha um espaço de segunda grandeza e a razão era mais valorizada, o que facilitará mais tarde sua tomada de posição enquanto ateu logo que entra na Universidade de Bonn e, posteriormente, na de Berlim, quando começa a ter contato com os jovens hegelianos de esquerda²⁵, movimento que ele iria compor. Deste modo, Marx não teve dificuldade de abandonar suas convicções religiosas, como Engels²⁶, mas, pela sua própria formação racionalista, não possuía intolerância antirreligiosa típica de um ateísmo militante (CALVEZ, 1975)²⁷.

Também é importante ressaltar que a Renana de sua época, província que residia, destoava em alguma medida do restante da Prússia. Enquanto esta

²⁵ Os debates sobre o Estado prussiano na *intelligentsia* alemã da época, seja para legitimá-lo ou para criticá-lo, sempre se davam com base no legado de grande mestre em comum, Georg Wilhelm Friedrich Hegel. De um lado encontrava-se a direita hegeliana, corrente que acreditava no Estado prussiano enquanto Estado absoluto, justificando a pretensa racionalidade da realidade presente com base no sistema de Hegel. Do outro, a esquerda hegeliana, grupo que afastava de suas interpretações o sistema filosófico de Hegel e utilizava-se do método dialético deixado pelo filósofo. A esquerda hegeliana “recorria ao caráter negativo da dialética para argumentar que o movimento ininterrupto da Ideia nunca cessa e, portanto, em sua marcha ascendente, superaria o presente, negaria o Estado prussiano monárquico, anunciaria os novos tempos” (FREDERICO, 2009, p. 19). Marx estava nesse último grupo, juntamente com autores que influenciarão mais ou menos sua trajetória, como Bruno Bauer, Friedrich Engels, Ruge, Ludwig Feuerbach, Cieszkowski, Moses Hess, entre outros.

²⁶ Friedrich Engels, maior amigo e interlocutor de Marx, passou por grande sofrimento ao abandonar sua crença em Deus e sua fé calvinista na predestinação, o que ele passou a considerar bastante antagônica ao projeto de uma sociedade socialista (HUNT, 2010).

²⁷ Há indícios que não havia em Marx uma posição sobre a alienação religiosa antes de entrar na Universidade, antes de ter contato com o hegelianismo. Já estava presente nele o pensamento de uma grande autonomia do homem e da natureza, entretanto ainda não tinha abandonado a crença religiosa. Como fica claro no seguinte trecho, escrito por Marx em 1835, quando tinha apenas 17 anos: “Foi a mesma natureza quem prescreveu ao animal o campo da actividade em que se deve mover, e esse campo percorre-o ele tranquilamente, sem sentir necessidade de o transgredir, e sem sequer sonhar com qualquer outro. Ao homem, também a *divindade* fixou um fim geral: a perfeição da humanidade e o seu próprio aperfeiçoamento. Ao homem, porém, deixou ela (a *divindade*) o cuidado de procurar os meios para atingir este fim. Ela (a *divindade*) confiou-lhe a tarefa de escolher o lugar que melhor lhe convém na sociedade, e donde melhor a poderá elevar, pelo trabalho, também a ela (à sociedade)” (MARX apud CALVEZ, 1975, p. 109).

ainda era predominantemente feudal, aquela já possuía algum desenvolvimento capitalista e uma burguesia nascente. O liberalismo político, animado pela vitória da Revolução Francesa e fortalecido pelos alemães antinapoleônicos, no período das guerras de libertação, difundiu-se amplamente, em especial na juventude universitária. Além disso, não é desprezível o envolvimento do pai de Karl Marx e dele próprio em movimentos políticos de cunho liberal²⁸.

Calvez (1975, p. 24) sintetiza do seguinte modo a trajetória de Marx e como ela influencia seu pensamento até então, em especial no aspecto religioso:

Como judeu que era, Marx estava predisposto a renunciar a todas as preocupações nacionalistas alemãs; como filho de uma família judaica emancipada, entrava em cheio na tradição racionalista, liberta de qualquer preocupação religiosa, e sempre pronta a entrar em todas as manifestações de liberalismo político.

São pouco numerosos os escritos em que Marx aborda diretamente a religião²⁹, em geral abordados no seu inconfundível tom ético-profético (VAZ, 1983, p. 352). Além disso, uma parte considerável não é análise sobre especificamente o fenômeno religioso, mas recursos literários, utilizados abundantemente pelo autor. O próprio Marx chegou a considerar no artigo *Crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*, citado acima, a crítica à religião como terminada, uma questão resolvida. A religião, como fenômeno social, poderia ser explicada por meio da categoria preponderantemente antropológica de *alienação* e, posteriormente à *Ideologia Alemã*, pela categoria preponderantemente epistemológica de *ideologia*. Há no desenvolvimento do pensamento de Marx uma linha de desenvolvimento, com superações, mas não rupturas (Cf. LOWY, 2002; FREDERICO, 2009), isso também ocorre no que tange à religião, como pretendemos demonstrar.

²⁸ “Em Bona, Marx fez parte do ‘Clube dos Poetas’, cuja actividade inquietava o funcionário prussiano Nohl, assim como os professores da Universidade. Bateu-se, mesmo, um dia, em duelo, com um membro do *Korps Borussia* [Corporação legal de estudantes] de tendência reaccionárias e feudais” (CALVEZ, 1975, p. 24).

²⁹ Grande parte dos textos em que Marx e Engels se debruçam sobre o tema da religião, bem como aqueles que abordam a questão religiosa de forma mais secundária, está contida na substanciosa antologia *Sobre la religión*, organizada por Hugo Assmann e Reyes Mate (1979). Neste momento, ainda nos referimos à religião *stricto sensu*, mais tarde, em especial no último capítulo expandiremos este horizonte, tal como fez Marx, considerando o capitalismo, além de um modo de produção, também uma religião da vida cotidiana. Isto é, estudaremos mais detidamente o fenômeno do fetichismo, que é um fenômeno religioso.

Para reconstruir o pensamento marxiano sobre o fenômeno religioso, seguiremos pela sua trajetória bibliográfica, repassando rapidamente pelos textos mais significativos de análise da religião, a fim de construir o pensamento original do autor nessa seara.

A primeira obra publicada por Marx, mesmo que ainda num estágio anterior até ao embrionário do seu pensamento, em 1841, trata-se de uma dissertação de doutoramento com o título: *Diferença da Filosofia da Natureza de Demócrito e de Epicuro*. A posição radical de Marx, apesar de ainda no campo liberal, o levava a crítica ao Estado dito cristão de sua época que permitia a penetração da religião nos interesses públicos, servindo também como escudo ao conservadorismo político e social, em suma, aristocráticos e feudais. Nessa época, diferentemente de outros setores do movimento neohegeliano, o que já o movia não era um convicção anti-teológica resultante de uma crítica ao hegelianismo (como Bauer, por exemplo), mas a partir de convicções políticas. Tratava-se de atacar o Estado prussiano, que utilizava a religião para legitimá-lo. Portanto, a crítica religiosa de Marx já se coloca na posição de que a alienação religiosa era subordinada à alienação política.

A fim de reconhecer os traços gerais do seu pensamento e como eles contribuem para formar a crítica religiosa marxiana à religião, embrionariamente já presente na *Tese de Doutoramento*, repassemos sinteticamente as três diferenças fundamentais entre as físicas de Demócrito e Epicuro (MOURA, 2003): 1) Diferenças na teoria do conhecimento, pois Demócrito é cético e Epicuro dogmático, para o primeiro o fenômeno é mera aparência e para o segundo, critério da verdade; 2) Diferença na prática científica, Demócrito valoriza a observação empírica e Epicuro se contenta com a filosofia estudando-a como autodidata, enquanto um viaja pelo mundo para o conhecer, o outro não sente a necessidade de sair do seu jardim; e, por fim, 3) Diferença entre pensamento e ser, Demócrito explica os fenômenos físicos através do determinismo (etiologia), priorizando a categoria de necessidade, enquanto Epicuro entende através da possibilidade, a categoria acaso que percebe várias causas que explicam o fenômeno.

Na intenção de enfrentar a tradição filosófica idealista de seu tempo, Marx propõe um combate entre Demócrito e Epicuro. Nesse embate, negou o pensamento determinista e contemplativo do primeiro, em benefício do ativo, libertário e anti-metafísico do segundo. Consciente “do que a mentalidade teologizante pode fazer à filosofia” (MARX, 1972, p. 143), optou pela autonomia da racionalidade de si, como singularidade abstrata. Essa defesa fez de Epicuro praticamente um precursor grego do iluminismo que “ousou defrontar a religião que ameaçava dos céus os mortais” e, com isso, “deitou por terra a superstição” (LUCRÉCIO apud MARX, 1972, p. 215).

A vinculação entre a filosofia e a vida, proposta por Epicuro, baseada na *ataraxia*³⁰, é o fundamento da sua negação da religião. Como para ele a existência não compreendida dos astros é o próprio fundamento da origem dos mitos dos deuses, Marx se deteve em grande parte da *Tese* para discutir e explicar a teoria dos astros de Epicuro. Essa negava a tese aristotélica de que há duas físicas, uma que diria respeito ao eterno e outra ao temporal, pois como os astros aparecem para nós de forma variada, seu comportamento é muito irregular, não é possível formular para isso uma explicação única.

Marx também critica alguns filósofos que desejam levar “a filosofia ao tribunal da religião a fim de a julgar” (MARX, 1972, p. 143). Cita, explicitamente, Plutarco, que critica Epicuro em defesa da racionalidade teologizante, ou Hegel e os jovens hegelianos de direita, que afastam a religião para melhor justificá-la (MARX, 1972, p. 218). De acordo com Marx, Hegel afirma que o fortuito não existe para afirmar que Deus – o Absoluto – existe. Ao mesmo tempo, a teologia afirma que Deus existe porque o mundo é fortuito. Marx, entretanto, argumenta que ambas são tautologias vazias e o que Hegel fez e seus seguidores conservadores, não prova a existência de Deus, mas somente tem como intenção sua justificação ou, pior ainda para Marx, a justificação religiosa da realidade prussiana sustentada pelo Estado pretensamente cristão.

Marx também se levanta contra a conhecida *prova ontológica* da existência de Deus. Ele a inverte, procurando estabelecer que ela, a rigor, também poderia

³⁰ Termo grego abundantemente utilizado por Epicuro que significa um estado lúcido, moderado, equilibrado, que pode ser caracterizado pela ausência de preocupação. Somente através da *ataraxia* que seria possível atingir a verdadeira felicidade.

demonstrar a inexistência de Deus. Argumenta que vários países têm deuses diferentes e quando cada país não acredita no deus do outro, esse deus não existe na sua nação. Radicalizando esse raciocínio, o verdadeiro país para Marx era o país da razão, em que todos os deuses não existem. Portanto, o único ser que tem sua existência comprovada no pensamento humano sobre Deus, não é a própria divindade, mas somente a consciência de si. A prova da existência transfigura-se, deste modo, na prova da inexistência. Só haveria prova verdadeira de Deus se pudéssemos afirmar que “Porque o pensamento não existe, Deus existe” (MARX, 1972, p. 220). Para provar a existência de Deus seria preciso ser irracional, portanto a existência de Deus seria irracional (MOURA, 2003, p. 145). Conclui que: “[...] para quem o mundo aparece sem razão, conseqüentemente para quem é, ele mesmo, irracional, para este Deus existe? Ou, irracional é a existência de Deus” (MARX, 1972, p. 220).

Desta forma, a comprovação feita pelas provas ontológicas da existência de Deus não passaria de provas sobre a existência limitada das representações religiosas, não propriamente da existência de Deus. Marx, com isso, já está um passo à frente de seus demais companheiros da esquerda-hegeliana de seu tempo, pois para ele não basta declarar que Deus é uma criação da subjetividade humana, mas já aponta como uma deficiência basal da sua existência social. Posteriormente, o aspecto apontado, será longamente desenvolvido e elaborado em outras bases metodológicas mais próprias.

A crítica à religião no período da *Tese*, em 1841, ainda está no campo do hegelianismo e ainda não houve contato com Feuerbach, que será decisivo pra formação do pensamento marxiano, em especial no que toca a crítica religiosa. Por isso, nesse patamar, a religião ainda é vista basicamente enquanto irracionalismo e sua função social se encontrava fundamentalmente na legitimação teologizante do Estado prussiano. O combate ao Estado monárquico-cristão passava também pelo combate da teoria que melhor o fundamentava, a hegeliana, que o colocava como a razão encarnada. Mas como pode ser racional um Estado que se fundamenta no irracional? Essa é a contradição apontada por Marx. Desse modo, ainda sobre grande influência iluminista, ele atribui à filosofia uma vocação prometaica que pode libertar o

homem do irracionalismo religioso, abrindo um caminho rumo à autoconsciência humana:

A filosofia não se esconde. A confissão de Prometeu: “Em palavras simples, eu odeio todos os deuses” é a sua própria confissão, a sua divisa contra todos os deuses celestes e terrestres que não reconheçam a auto-consciência humana como a divindade mais alta. E mais nenhuma outra (MARX, 1972, p. 124).

Logo após a publicação de um substancial *Tese de Doutorado* – mas que dificilmente somente com ela, suspendendo-se sua produção posterior, Marx passaria para a história da filosofia como um autor importante –, em 1841, o então jovem e promissor Marx tinha como caminho natural ocupar uma cadeira universitária, pois além da *Tese* ainda tinha a seu lado o fato de ser membro do *Clube dos Doutores* de Berlim e ser amigo de vários intelectuais destacados, em especial Bruno Bauer. No entanto, em 1840 é coroado o Rei Frederico-Guilherme IV e suas opções políticas logo frustram tanto a esquerda hegeliana, que queria ver a Prússia se transformar no Estado racional de Hegel, quanto a burguesia nascente, que tinha aspirações liberais. Dessa dupla decepção, nasce um movimento político heterogêneo de oposição – convivendo, por pouco tempo, de setores mais moderados a mais radicalizados –, que funda o jornal a *Gazeta Renana*. Neste momento, a esquerda hegeliana e Marx, especificamente, veem afastados seus espaços tradicionais de atuação, as revistas acadêmicas, que foram fechadas, e as universidades, das quais foram expulsos. A esquerda hegeliana, que até então discutia prioritariamente crítica literária, teológica – especialmente neotestamentária – e filosófica, foi arrancada da academia e cravada no chão da realidade concreta. Marx é obrigado a se posicionar frente aos problemas sociais e políticos³¹.

Logo no seu primeiro artigo na *Gazeta Renana*, Marx se debruça sobre uma nova instituição promulgada pelo recém empossado monarca, Frederico-Guilherme IV, em que este impõe uma pesada censura à imprensa prussiana.

³¹ Inclusive, antes destes acontecimentos políticos, pretendiam fundar uma revista denominada *Arquivo Ateu*. Georg Jung, um jovem advogado do movimento radical, tece os seguintes comentários sobre essa intenção: “Se Marx, Bruno Bauer e Feuerbach juntos fundarem uma revista teológica-filosófica, Deus faria bem em cercar-se de todos os seus anjos e se entregar à autopiedade, pois estes certamente o tirarão de seu céu”. E conclui: “Para Marx, de qualquer forma, a religião cristã é uma das mais imorais que há” (JUNG apud MACLELLAN, 1990, p. 54).

Marx em seu texto desmascara seu núcleo central, que é vedar qualquer ataque ou crítica aos princípios gerais da religião, em especial às doutrinas cristãs. Marx entendia que o Estado – cabe sublinhar que nesta época o autor não possuía uma convicção revolucionária, mas meramente democrático-liberal – não deveria imiscuir-se nas questões religiosas e morais e, não obstante, resguardando a autonomia do campo religioso e do político. Portanto, em oposição a Hegel, era impensável para Marx o Estado buscar no cristianismo seu alicerce, mais detestável ainda seria se apresentar como Estado cristão, exatamente o caso prussiano. Da seguinte forma, se opõe a instrumentalização religiosa pelo político:

[...] la religión tiene que apoyar al poder temporal sin que el poder temporal tenga que someterse a la religión. Pero una vez introducida la religión en la política resulta inútil e irreligiosa toda tentativa del poder temporal que pretenda decir a la religión cómo tiene que desarrollar su actividad dentro del ámbito político. Si alguien, por pura religiosidad, se alía con la religión, está obligado a entregarle el poder de decisión sobre todo tipo de cuestiones. O ¿acaso etendéis por religión el culto de vuestro propio absolutismo y de vuestra propia ciencia gubernamental (MARX apud ASSMANN; MATE, 1974, p. 87-88)?

Assim sendo, Marx entra em flagrante conflito com a perspectiva de Estado cristão, inclusive apontando nesta concepção uma contradição em termos, pois ao mesmo tempo que o cristianismo coloca para si uma dimensão universal, o Estado promove distinções, privilégios e discriminações de todo tipo em base religiosa. Já que nem todos os cidadãos são cristãos, bem como nem todos cristãos são luteranos, o Estado quando se diz confessional, rompe esta pretensa universalidade e se apresenta concretamente como particularidade. Marx, deste modo, propõe como saída para esta contradição um Estado fundado na razão jurídica, somente assim podendo ser universal.

No ano de 1842, num artigo que aborda os embates entre grupos de interesse no parlamento renano, Marx ataca o discurso religioso que era usado para defender os interesses aristocráticos no Estado prussiano:

Porém, nas mãos deles a religião adquire um amargor polêmico impregnado de tendências políticas e se torna, de uma maneira mais ou menos consciente, simplesmente um *manto sagrado* para esconder

desejos que são ao mesmo tempo muito seculares e muito imaginários. Vemos que nosso Presidente do Parlamento opõe uma teoria mística/religiosa de sua imaginação a exigências práticas [...] e ao que é racional do ponto de vista humano ele opõe entidades sagradas super-humanas (MARX apud MCLELLAN, 1990, p. 61).

Um elemento a ser destacado que já está presente na leitura sobre o fenômeno religioso em Marx e que se manterá constante em toda sua obra, alterando meramente certas abordagens metodológicas e o devido contexto, é o caráter hermenêutico de sua análise sobre as posições de fé, compreendendo-a como uma linguagem propriamente humana, expressão da realidade humana, mas transferida para o transcendente. É a própria realidade social humana que é o critério hermenêutico para se ler as manifestações, projetos, dogmas e aspirações proclamadas pela fé.

A vida de Marx mudaria novamente em 1843 por causa da situação prussiana. Neste ano que ele deixou a Alemanha e a *Gazeta Renana*, pelas limitações insuportáveis que já encontrava, tanto no país de Frederico Guilherme IV tomado pela censura e repressão, quanto pela linha editorial do periódico, depois dos embates com a burguesia renana. Já sai com o projeto, compartilhado com Ruge, de editar em Paris uma revista que chamaria *Anais Franco-Alemães*, que tinha a ambição de articular a filosofia idealista alemã com o materialismo francês, mas somente chega ao seu destino em outubro deste ano, pois antes fica três meses em Kreuznach, passando sua lua de mel, onde escreve *Crítica da filosofia do direito de Hegel*.

Essa altura da evolução teórica de Marx é profundamente marcada por uma dupla frustração: na impossibilidade de fazer carreira acadêmica, se dedica ao jornalismo, na impossibilidade de fazer jornalismo, decide-se por deixar seu país. Desse modo, põe-se a Marx problema concreto da vida política, o do Estado, no qual a religião ocupava lugar central³². Mais que isso, no qual a religião dominava o político. Essa realidade leva Marx a refletir não só o problema da religião em

³² Para maiores informações de como se efetivava o Estado cristão de inspiração luterana – bastante diverso dos de inspiração católica típicos da Idade Média – e se fundamentava teoricamente sua defesa, em especial por Stahl, vide *O pensamento de Karl Marx*, de Jean-Yves Calvez (1975, p. 76-82).

particular, como ela se manifestava na Prússia, mas o problema da religião em geral.

No ano de 1843, Marx polemiza com Bruno Bauer sobre a condição cívica dos judeus no Estado cristão prussiano. Desse embate, surge o artigo em resposta ao segundo, que estreia a participação do primeiro nos *Anais*, com o título *Para a questão judaica*. É importante, antes de entender as posições de Bruno Bauer e as críticas de Marx, retornar à conjuntura que o motivou entrar nesse debate, a condição cívico-política dos judeus na Alemanha:

Sob a ocupação francesa, os judeus experimentaram na Renânia a igualdade civil. Mas, subsequentemente, o processo restaurador patrocinado pela Santa Aliança restabelece para a Confederação Germânica o conceito de Estado cristão – e, pelo édito de 4 de maio de 1816, aos judeus fica vedado o exercício de funções públicas em toda a Confederação. Nas três décadas seguintes, os judeus se batem contra as restrições e constrangimentos decorrentes do édito e, na abertura dos anos de 1840, a questão dos seus direitos cívico-políticos entra na ordem do dia: converte-se numa reivindicação política sustentada pelos liberais. E é como ponto da agenda liberal que é assumida por Bauer: os textos que publica em 1842 e 1843 – objetos da crítica de Marx em *Para a questão judaica* – tornaram-se referência para um debate que envolve vários protagonistas (NETTO, 2009, p. 22).

Bauer coloca³³ nos seus trabalhos sobre a questão judaica que num Estado cristão a emancipação é impossível. A própria existência de um Estado cristão (não-laico ou, melhor, não-ateu, mais adequado à pretensão do autor) impede a emancipação dos cidadãos. Como relatado, havia a reivindicação dos judeus, amplificada por alguns liberais, da sua emancipação política. Entretanto, Bauer contra-argumenta essa reivindicação dizendo que há uma incoerência no pleito. Para ele, não há possibilidade dos judeus exigirem que o Estado abandone o cristianismo, se estes próprios não abandonam sua condição religiosa. Para Bauer, portanto, o abandono da condição de crentes dos judeus seria condição *sine qua non* para poderem exercer seus direitos. Ainda mais que, enquanto se

³³ Como não há tradução dos textos de Bauer disponíveis para o português, consideraremos, especialmente, as considerações feitas por NETTO, J. P. Prólogo à edição brasileira. In: Marx, K. Para a questão judaica. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

mantêm judeus, de acordo com o autor, se excluem da sociedade como um todo, na medida em que se auto intitulam povo eleito.

Que fique claro que Bauer não propõe que o judeu abandone o judaísmo para aderir ao cristianismo a fim de encontrar o seu lugar, o pleno exercício de direitos, no Estado cristão. A rigor, acredita que tanto judeus, como cristãos, devem deixar sua religião para poderem avançar rumo ao Estado ideal de Hegel. Em suma, “Bauer exige, portanto, por um lado, que o judeu abdique do judaísmo (em geral, que o homem [abdique] da religião) para ser *civicamente* [*staatsbürgerlich*] *emancipado*. Por outro lado, de modo consequente, para ele, a supressão [*Alfhebung*] *política* da religião passa por supressão da religião pura e simplesmente” (MARX, 2009, p. 43 e 44).

José Paulo Netto (2009) sustenta que essa abordagem apreendida por Bauer serve apenas para estabelecer uma oposição, no campo religioso e político, entre os judeus e os cristãos. Colabora com a posição discriminatória do Estado prussiano, desqualificando o pleito dos judeus. Coloca o cristianismo, devido a sua formação hegeliana, num patamar de universalidade, em oposição ao de particularidade do judaísmo. Em síntese, devido à opção religiosa, para Bauer, o cristão estaria potencialmente mais preparado que o judeu para a emancipação.

Sobre a análise de Bauer, por fim, Netto (2009, p. 23), entende que:

O tratamento que Bauer dá à “questão judaica”, sem prejuízo de sua significação política, é, pois, um tratamento religioso – ele a considera, antes de mais nada, uma questão *religiosa*: com efeito, para Bauer, a *emancipação religiosa condiciona a emancipação política*. E é precisamente aí que incide a crítica de Marx: *a abordagem marxiana desloca a problemática do campo religioso para o campo imediatamente político*.

Em *Para a questão judaica*, Marx empreende uma dura crítica contra a visão parcial do ser social colocada no pensamento de que a emancipação política é forma final de emancipação humana. O que neste momento já fica claro para Marx é que, após a gênese da modernidade, tendo como ponto alto a Revolução Francesa, o caráter político que antes era exercido também pela sociedade civil no Feudalismo, agora é atribuído exclusivamente ao Estado. Os negócios

públicos agora são atributos típicos de Estado, colocando este em oposição permanente à sociedade civil. De um lado o interesse público, geral; do outro, os indivíduos atomizados nas suas vidas egoístas, os interesses particulares.

É a partir deste ponto, de crítico da modernidade, da sociedade burguesa, que Marx vai analisar as reivindicações dos direitos cívico-políticos dos judeus e os comentários de Bauer. O Estado Prussiano assumiu para si uma religião específica, portanto, o caracteriza como um Estado teológico. Desse modo, a questão judaica nele é colocada como uma questão teológica, o conflito é colocado entre o Estado que assume uma religião particular contra outra religião particular. Marx retira esse debate do campo religioso e faz com que ele retorne ao seu lugar, o político.

A questão central é que emancipação política³⁴ não é emancipação humana, apesar de a primeira ser um avanço, trazido pela modernidade, em direção à segunda. Dessa forma, Marx aponta que a crítica de Bauer aos judeus permanece no campo meramente religioso. A emancipação política, a conquista dos direitos, não suprime a religião. Portanto, para Marx, a crítica ao Estado não deve ser feita somente por esse optar por uma religião particular, por não ser laico, mas precisamente por ser Estado.

Marx em *Para a questão judaica* mostra que pode haver uma perfeita separação, nos limites do Estado burguês, entre esse e a religião, especialmente quando estamos falando de um Estado laico. A emancipação política, nesse cenário, significa somente uma emancipação parcial, sob a universalidade alienada do Estado. Ressalta, portanto, diferentemente do que acredita Bauer, que emancipação política não é a emancipação do homem concreto da religião, mas somente a atomização da sociedade (burguesa) em indivíduos independentes, egoístas. O judeu, como aquele que reivindique qualquer outra denominação religiosa, teria os mesmo direitos que o cristão, porém todos continuariam separados do Estado. Daí a problemática de Marx ser divergente da de Bauer. Para este a questão judaica era discutida no campo da relação entre religião e

³⁴ “*Toda a emancipação política*”, para Marx, “é a redução do homem, por um lado, a membro da sociedade civil, a indivíduo *egoísta independente*; por outro, a *cidadão*, a pessoa moral” (MARX, 2009, p. 71).

emancipação política, já para aquele, a questão encontra-se no campo da relação entre emancipação política e emancipação humana.

A emancipação *política* do judeu, do cristão (em geral, do homem *religioso*) é a *emancipação* do Estado relativamente ao judaísmo, ao cristianismo (em geral, à religião). O Estado – na sua forma, no modo peculiar à sua essência, como *Estado* – emancipa-se da religião na medida em que se emancipa da *religião de Estado*, i. e., na medida em que o Estado, como Estado, não reconhece nenhuma religião, na medida em que o Estado se confessa, antes, como Estado. A emancipação *política* relativamente à religião não é a emancipação consumada, a [emancipação] desprovida de contradição, relativamente à religião, porque a emancipação política não é o modo consumado, o [modo] desprovido de contradição, da emancipação *humana*. O limite da emancipação política aparece logo no fato de que o Estado pode libertar-se de uma barreira sem que o homem esteja *relativamente* livre dela, [no fato de] que o Estado pode ser um *Estado livre* sem que o homem seja *um homem livre* (MARX, 2009, p. 47 e 48).

A separação do Estado e da sociedade civil, através das instituições burguesas e a partir da gênese da modernidade, se expressa nos homens concretos como separação da vida pública da vida privada. Portanto, a religião é arrancada do Estado e jogada na esfera individual da sociedade civil. Deste modo, o Estado, argumenta Marx, fica livre da religião, mas, não obstante, o indivíduo continua preso a ela. À luz disso que nosso autor faz uma dura crítica aos Direitos do Homem, proclamados pela Revolução Francesa e levados a cabo pelo Estado burguês.

Para Marx, os Direitos do Homem não expressam as garantias de liberdades, a igualdade entre os homens, mas sim a segregação do homem em relação aos demais membros do seu gênero. A liberdade do outro se configura, portanto, não como realização da liberdade individual, mas como limite a essa. É a normatização dos direitos do homem egoísta, atomizado, que tem sua liberdade limitada ao exercício daquilo que for seu interesse particular e egoísta na sociedade civil, alheio ao que é de interesse da vida comunitária.

Assim, de um lado, passou a existir o indivíduo egoísta que leva na sociedade burguesa uma vida contrária à sua natureza humana (já que vê o seu semelhante como meio para obter seus interesses privados

e, com isso, degrada-se a si próprio) e, de outro, o cidadão vivendo a sua condição de ser social de forma ilusória e imaginária no Estado político (FREDERICO, 2009, p. 98).

A ambição de Bauer é que o judeu abandone o judaísmo para que este se emancipe, se torne cidadão. Entretanto, o judeu, mesmo se tornando cidadão, continuará separado do Estado. O projeto de Marx se torna, para além da emancipação política e/ou religiosa, a emancipação humana, permitir que o homem concreto absorva sua condição de ser genérico. Por isso, está colocada a necessidade de superar o Estado, enquanto expressão alienada do homem.

Na análise do tema da alienação do homem no Estado, Marx ainda mantém a influência feuerbachiana e utiliza sua crítica à religião para analisar este outro objeto:

Mas o comportamento do Estado – principalmente, do *Estado livre* – para com a religião é, no entanto, apenas o comportamento dos *homens* que formam o Estado para com a religião. Segue-se daqui que [é] por *meio do Estado* [que] o homem se liberta *politicamente* de uma barreira, ao elevar-se acima dessa barreira de um modo *abstrato e limitado*, de um [modo] *parcial*. Segue-se, além disso, que [é] por um *desvio* [Unweg], por um *medium* (ainda que por um *medium* necessário) [que] o homem se liberta, ao libertar-se *politicamente*. Segue-se, por fim, que, mesmo quando ele se proclama ateu por mediação do Estado (i.e., quando ele proclama o Estado ateu), o homem continua a permanecer ainda religiosamente constrangido, precisamente porque ele só se reconhece a si próprio por um desvio, por um *medium*. A religião é, precisamente, o reconhecimento do homem por um atalho. Por um *mediador*. O Estado é o mediador entre o homem e a liberdade do homem. Assim como Cristo é o mediador a quem o homem imputa toda a sua divindade, todo o seu *constrangimento religioso* [*religiöse Befangenheit*], também o Estado é o mediador para o qual ele transfere toda a sua não-divindade, toda a sua *ingenuidade humana* [*menschliche Unbefangenheit*] (MARX, 2009, p. 48 e 49).

E continua:

O Estado político comporta-se precisamente para com a sociedade civil de um modo tão espiritualista como o Céu para com a Terra. Está na mesma oposição a ela, triunfa dela do mesmo modo que a religião

[triumfa] do constrangimento do mundo profano – i.e., na medida em que ele igualmente tem que reconhecê-la de novo, [tem igualmente] que deixar ele próprio se dominar por ela. O homem, na sua realidade *mais próxima*, na sociedade civil, é um ser profano. Aqui onde ele se [faz] valer a si próprio e aos outros como indivíduo real – é um fenômeno *não-verdadeiro*. No Estado, ao contrário – em que o homem vale como ser genérico –, ele é o membro imaginário de uma soberania imaginária, é roubado da sua vida individual real e repleto de uma universalidade irreal (MARX, 2009, p. 51).

Para Feuerbach, na figura de Cristo o homem objetiva sua humanidade e reconhece seu ser genérico por meio desta mediação. Marx afirma que, como no caso da religião para Feuerbach, o Estado funciona como mediador do homem e a liberdade do homem. O homem objetiva sua liberdade humana no Estado, reconhecendo nele seu ser genérico alienado. Esse Estado que se pretende acima dos particularismos (que devem se expressar somente na esfera da sociedade civil) e deve garantir direitos iguais para todos, inclusive no campo religioso.

Portanto, a emancipação política, em si, não supera a religião, mas restringe essa ao campo da sociedade civil. Marx em *Para a questão judaica*, inclusive, cita o exemplo da América do Norte em que a religião não está em oposição ao Estado, muito pelo contrário, ela foi fundamental para a formação daquele povo, principalmente sob a ótica da expansão do capitalismo. Por isso que não se trata, somente, de emancipação política, pois esta ainda não havia sido alcançada pelos judeus, mas já havia, por exemplo, pelos norte-americanos. O desafio real era a emancipação humana, a fusão do cidadão genérico com o homem individual, o que poderia fazer desaparecer o Estado e a religião (ou, talvez, uma dada forma sócio histórica de religião – poderíamos acrescentar – portanto, não a religião como categoria universal):

No entanto, a América do Norte é, de preferência, o país da religiosidade – como Beaumont, Tocqueville e o inglês Hamolton asseguram a uma só voz. Os Estados norte-americanos nos valem, entretanto, apenas como exemplo. A questão é: como se comporta a emancipação política completa para com a religião? Se encontramos, mesmo no país da emancipação política completa, não só a *existência* [*Existenz*], mas também a existência *vitalmente fresca*, a [existência]

vitalmente vigorosa da religião, está aduzida a prova de que a existência [*Dasein*] da religião não contradiz o complemento do Estado. Uma vez, porém, que a existência da religião é a existência de uma falta, a fonte desta falta [*Mangel*] não pode ser procurada senão na *essência* do próprio Estado. Para nós, a religião já não passa por ser o *fundamento*, mas apenas o *fenômeno* da limitação mundana. Nós explicamos, portanto, o constrangimento religioso dos cidadãos de Estados livres a partir do seu constrangimento mundano. Nós não afirmamos que eles tenham de suprimir o seu constrangimento religioso para suprimirem as suas barreiras mundanas. Nós não transformamos as questões mundanas em [questões] religiosas. Nós transformamos as questões religiosas em [questões] mundanas. Depois de a história, durante bastante tempo, ter sido resolvida em superstição, nós resolvemos a superstição em história. A questão da *relação da emancipação política com a religião* torna-se para nós a questão da *relação da emancipação política com a emancipação humana* (MARX, 2009, p. 46-47).

Portanto, para Marx, não bastava meramente separar o Estado e a religião, nenhuma dessas alienações desapareceria, mas permaneceriam fundamentalmente como antes. Mesmo como Estado *profano*³⁵, o vício do Estado permanecia; mesmo como religião *privada*, essa continuava a ser uma alienação do homem. Diferente do que pensava Feuerbach – apesar de Marx ainda não ter o superado definitivamente –, não se trata mais de se libertar da religião para que sejam revelados os atributos humanos que são projetados nela, mas ir ao mundo secular para descobrir as raízes que ela é expressão, fenômeno. Discorda também de Bauer, pois não acredita que primeiro se deveria suprimir as diferenças religiosas, para depois suprimir as seculares. Mas, ao contrário, de que as questões seculares se suprimidas, farão desaparecer a

³⁵ Allan Coelho (2014), a partir de Mircea Eliade em *O Sagrado e o Profano*, sustenta que a dicotomia entre sagrado-profano sustenta uma lógica sacrificial, o que analisaremos de forma concreta na teoria do fetichismo de Marx, categoria que é compreendida enquanto unidade dialética física e metafísica, no capítulo seguinte deste trabalho. Assim sendo, “a manifestação do sagrado (hierofania) gera ritos e mitos que fundamentam o sacrifício, isto é, o sagrado e sua ordem exercem seu poder de forma violenta e fascinante sobre as pessoas humanas. Se seu funcionamento supõe fé, adesão e fascínio, a autocompreensão secular do capitalismo explicita sua real condição? Então, esta breve aproximação torna possível afirmar o capitalismo como religião? Somente entendemos essa relação analisando-a no quadro maior de referências da Modernidade e na complexidade da compreensão da religião no mundo moderno” (COELHO, 2014, p. 49).

religião. Deste modo, a verdadeira contradição está no mundo secular, na oposição entre os homens na vida privada da sociedade burguesa.

Marx também em *Para a questão judaica* inaugura a análise sobre um tema que contará como preocupação permanente durante toda a sua obra vindoura, o dinheiro enquanto alienação do trabalho humano. Mais uma vez, na crítica a Bruno Bauer, Marx retoma a inversão lógica feuerbachiana para “explicar o judeu não segundo a religião, mas, ao contrário, explicar a religião pelas condições particulares de vida do judeu e por sua *práxis* correspondente. Essas condições seriam o interesse pessoal, o comércio e a adoração do dinheiro como o ‘deus mundano’” (FREDERICO, 2009, p.100). Desta forma, para Marx, os judeus já se emanciparam politicamente por aderirem plenamente aos valores do mundo burguês, contaminando inclusive os cristãos com o culto ao dinheiro. Portanto, o judeu era o protótipo do indivíduo egoísta da sociedade civil e, como consequência disso, constata Marx que:

Reconhecemos, portanto, no judaísmo, um elemento *antissocial* universal *presente* que, pelo desenvolvimento histórico em que os judeus colaboraram zelosamente nessa ligação má, foi levado ao seu extremo atual, a um extremo em que necessariamente tem que se dissolver. A *emancipação dos judeus*, na sua significação última, é a emancipação da humanidade relativamente ao *judaísmo* (MARX, 2009, p. 75).

Como exposto, uma sociedade em que não houvesse usura faria desaparecer a figura do judeu, pois esse é um elemento fundante do judaísmo e seu caráter antissocial³⁶. Marx continua suas considerações sobre o culto ao dinheiro dos judeus, sob notória influência de Feuerbach e Moses Hess (Cf. LOWY, 2002):

O dinheiro é o zeloso deus de Israel, perante o qual nenhum deus pode subsistir. O dinheiro rebaixa todos os deuses do homem – e transforma-os numa mercadoria. O dinheiro é o *valor* universal – constituído para si próprio – de todas as coisas. Roubou portanto ao mundo inteiro – ao mundo dos homens tal como à natureza – seu valor peculiar. O dinheiro é a essência – alienada ao homem – do seu

³⁶ Sobre isso, Marx (2009, p. 81) afirma que: “Logo que a sociedade venha a suprimir a essência *empírica* do judaísmo – o tráfico e os seus pressupostos –, o judeu será tornado *impossível*, porque a sua consciência já não tem mais objeto, porque a base subjetiva do judaísmo (a precisão prática) foi humanizada, porque o conflito da existência individual-sensível com a existência genérica do homem foi suprimida”.

trabalho e da sua existência; e essa essência estranha domina-o, e ela adora-a. O deus dos judeus mundanizou-se, tornou-se deus mundial. A troca é o deus real dos judeus. O deus deles é apenas a troca ilusória. (...) Aquilo que permanece abstrato na religião judaica – o desprezo da teoria, da arte, da história, do homem como autofinalidade – é o ponto de vista *consciente, real*, [é] a virtude do homem do dinheiro. A própria relação genérica, a relação do homem e da mulher etc., torna-se objeto de comércio. A mulher é traficada (MARX, 2009, p.78).

Portanto, Marx, no presente patamar, já aponta para o mundo secular, como criador da alienação religiosa e política, bem como vê na essência alienada do homem o dinheiro. Esse o esvazia, despoja-o de seu conteúdo, fazendo-o sua essência e tornando-o expressão aparente dos atributos humanos. Entretanto, o autor ainda se encontrava num estágio muito insipiente do seu pensamento, em especial no campo da economia política, para elaborar tal apontamento de forma mais significativa, o que só poderá fazer mais tarde.

Em 1844, Marx publica o seu segundo e último artigo nos *Anais franco-alemães, a Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*. No que tange a crítica religiosa, como já citamos anteriormente, a tradição vulgarizadora do marxismo e as confissões religiosas que o combatem, o reduzem a apenas uma frase, bem como todo o pensamento marxiano nesse campo, que associa a religião ao ópio. Entretanto, como esclarece Lowy (1996, p. 12-13), essa associação não é nem ao menos exclusivamente de Marx, pois também podemos encontrá-la nos textos de Kant, Herder, Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hesse e Heinrich Heine. Aliás, em geral não atribuindo à relação entre ópio e religião um tom negativo. Citemos apenas, a título de exemplo, duas situações. A primeira, de Heine, a utiliza num sentido positivo, porém irônico. A segunda, de Hess, num sentido negativo, apesar de um pouco ambígua, próxima à utilizada por Marx:

Bem-vinda seja a religião que verta, no cálice amargo do sofrimento humano, algumas gotas doces e soporíficas de ópio espiritual, algumas gotas de amor, de esperança e de fé (HEINE apud LOWY, 1996, p. 13).

A religião pode tornar suportável [...] a triste consciência da escravidão [...] da mesma forma que o ópio é útil no caso de doenças penosas (HESS apud LOWY, 1996, p. 13).

Há, portanto, grandes indícios de que a associação feita por Marx entre religião e ópio é, na verdade, vocabulário comum da esquerda hegeliana de seu período, apesar de variar muito de sentido de acordo com o pensamento de cada autor. A citação acima de Moses Hess, inclusive, foi escrita apenas um ano antes, em 1843, da publicação da *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel. Introdução*, de Marx. Entretanto, a própria citação de Marx, observando-se todo o parágrafo que ela está inserida, é menos unilateral e taxativa do que normalmente se apregoa:

A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo (MARX, 2010, p. 145).

Nessa controversa citação, cabe ressaltar que Marx “ainda era discípulo de Feuerbach e um neo-hegelinista”, por isso “Sua análise da religião é, portanto, pré-marxista, sem qualquer referência às classes sociais e bastante a-histórica” (LOWY, 1996, p. 14). Mesmo assim, impressiona sua qualidade dialética, onde já se percebe com clareza o duplo caráter da religião, constitui simultaneamente um protesto contra a miséria do real, mas, ao mesmo tempo, é a própria expressão da miséria do real. O fenômeno religioso, portanto, por um lado questiona e por outro legitima a realidade em que é engendrado. Desse modo, a interpretação correta, à luz de todo o parágrafo e despindo-se de preconceitos históricos, é que o fenômeno religioso não é tão unilateral e simples como se pretendia. Fique claro que a caracterização da religião como ópio não é incoerente perante sua análise, uma espécie de ponto falho ou excessivamente retórico, no entanto, não tem capacidade de expressar o fenômeno em sua totalidade, tal como era compreendido por Marx. É muito mais que isso, é dialético, é protesto e justificação, ao mesmo tempo.

Logo na primeira frase deste breve, porém denso e poético ensaio, Marx coloca duas asserções que se analisadas fora de contexto e separadamente, poderiam

ser entendidas como contraditórias. A primeira delas é: “Na Alemanha, a *crítica da religião* está, no essencial, terminada” (MARX, 2010, p. 145). Com essa assertiva poder-se-ia concluir que a crítica à religião é uma tarefa acabada, concluída, não sendo mais um campo digno de investigação. Entretanto, logo em seguida, está escrito: “e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica” (MARX, 2010, p. 145). Marx considerava a crítica de Feuerbach à religião o ápice do pensamento filosófico nesse campo, seu esforço, portanto, não precisaria de passar pela interpretação os símbolos religiosos como expressões da essência humana, mas em denunciar a realidade humana que os engendram. Por isso, como pressuposto de toda crítica, a crítica religiosa ainda é algo em aberto e um campo de pesquisa necessário para a investigação da lógica do real, na verdade, Marx a coloca como quase um pré-requisito, uma espécie de crítica propedêutica, para a investigação do real. Meramente na Alemanha, as bases já haviam sido estabelecidas por Feuerbach, agora cabia a Marx estender esta crítica feita à religião para a política.

Marx volta a colocar, mais do que nunca, o próprio homem no centro da questão religiosa. O homem religioso não conhece sua própria realidade, a si mesmo, pois tem sua visão encoberta pela alienação religiosa.

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque eles são um *mundo invertido*. A religião é a teoria geral deste mundo, seu compêndio enciclopédico, sua lógica em forma popular, seu *point d'honneur* [ponto de honra] espiritualista, seu entusiasmo, sua sanção moral, seu complemento solene, sua base geral de consolação e de justificação. Ela é a *realização fantástica* da essência humana, porque a essência humana não possui uma realidade verdadeira. Por conseguinte, a luta contra a religião é, indiretamente, contra aquele mundo cujo aroma espiritual é a religião (MARX, 2010, 145).

O homem, portanto, que produz a religião nas suas relações sociais, ela não é mais uma projeção de sua essência humana, como em Feuerbach, mas é uma

produção humana. O homem é o próprio mundo do homem e a religião é seu mundo invertido, mas não é mera ilusão. A religião é um modo de existência do homem, porém é um modo de ser real, pois tem motivo de ser. Sua raiz está no próprio homem e seus mecanismos de produção estão arraigados nas próprias relações sociais criadas por ele. Ao mesmo tempo, funciona enquanto sanção moral, transforma elementos da realidade social em valores supostamente a-históricos e universais; enquanto justificação ou consolação da realidade, colocando uma fundamentação falsa para o real; e é uma teoria geral sobre a realidade, a expressão teórica popular de como se conhece o mundo, uma explicação para ele. Aqui Marx já dá um passo à frente de Feuerbach, pois a religião não é mais abordada a partir de afirmações genéricas e abstratas sobre o gênero humano, mas em face das relações sociais concretas da humanidade. A religião não é mais pensada meramente na sua dimensão subjetiva e a-histórica, como produto de sentimentos existenciais como angústia, conturbação ou medo, mas como produto de determinadas relações sociais.

Isso posto, não se trata de ficar na crítica religiosa, o caminho apontado para Marx vai para além dela:

A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião (MARX, 2010, p. 145-146).

A tarefa primária para o homem não é destruir a religião, apesar de ser necessário fazer isso, pois ela é meramente uma felicidade ilusória que mantém uma realidade que exige ilusões. Portanto, se trata prioritariamente de abolir a situação real, a fim de que desapareça também o véu místico que a mantém. Portanto, Marx não fica somente na crítica da religião. Se essa é formada por dada situação social concreta, não basta somente ser criticada em si, ela tem que ter consequências enquanto crítica da política e tem que se efetivar historicamente, se apoderar das massas:

A arma da crítica não pode, é claro, substituir a crítica da arma, o poder material tem de ser derrubado pelo poder material, mas a teoria também se torna força material quando se apodera das massas. A

teoria é capaz de se apoderar das massas tão logo demonstra *ad hominem*, e demonstra *ad hominem* tão logo se torna radical. Ser radical é agarrar a coisa pela raiz. Mas a raiz, para o homem, é o próprio homem. A prova evidente do radicalismo da teoria alemã, portanto, de sua energia prática, é o fato de ela partir da superação *positiva* da religião. A crítica da religião tem seu fim com a doutrina de que *o homem é o ser supremo para o homem*, portanto, com o *imperativo categórico de subverter todas as relações* em que o homem é um ser humilhado, escravizado, abandonado, desprezível. Relações que não podem ser mais bem retratadas do que pela exclamação de um francês acerca de um projeto de imposto sobre cães: "Pobres cães! Querem vos tratar como homens!" (MARX, 2010, p. 151-152).

Note-se que há uma preocupação nova, apesar de ainda mal resolvida na obra marxiana, efetivar a filosofia. Marx se desloca da posição assumida até então, que a mera crítica poderia levar à emancipação. Não se trata mais de uma crítica negativa, que via a religião enquanto ilusão, agora já é uma superação positiva, que pré-supõe uma crítica, mas a efetiva historicamente. Por isso,

A tarefa imediata da filosofia, que está a serviço da história, é, depois de desmascarada a forma sagrada da autoalienação [*Selbstentfremdung*] humana, desmascarar a autoalienação nas suas *formas não sagradas*. A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a *crítica da religião*, na *crítica do direito*, a *crítica da teologia*, na *crítica da política* (MARX, 2010, p. 146).

Antes a crítica era fim, agora ela se coloca como meio³⁷. Não há mais a ideia de que basta abolir as ilusões e, como consequência, tudo se transformará. No processo de abandono do idealismo, Marx não interpreta mais a alienação como um processo mental autônomo. Mas, só há ilusões porque a situação profana exige ilusões. A arma da crítica, sozinha, não pode vencer essa batalha. Nesse contexto que também estreia a categoria *práxis* em Marx. Entendendo esta como ação política revolucionária que é guiada pela ideia, neste momento ainda como um elemento exterior – dualismo, que só será superado mais adiante. Há

³⁷ "A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovido de fantasia ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche" (MARX, 2010, p. 146).

necessidade de uma postura prática, da crítica das armas. O adversário é real, não só ideal; o problema é prático, não só teórico.

No final do ano de 1844, Marx escreve o texto que ficaria conhecido como *Manuscritos econômico-filosóficos*. Nele volta sua preocupação para entender o meio concreto em que a religião é produzida pelo homem. Penetra, finalmente, no campo da Economia Política, matéria que sempre estará presente nas suas produções seguintes. Entretanto, a presente obra não é meramente um ensaio de Economia Política (ou de crítica à Economia Política) – aliás, nunca é em Marx –, mas um estudo sobre o conceito de alienação, entendido não como somente uma forma de consciência, mas como um complexo de relações socioeconômico. É, antes, um sistema de alienação:

Temos agora de entender a conexão real entre todo este sistema de alienação – propriedade privada, espírito de aquisição, a separação do trabalho, capital e propriedade agrária, troca e concorrência, valor e desvalorização do homem, monopólio e concorrência, etc. – e o sistema do *dinheiro* (MARX, 2003, p. 111).

O problema está colocado. Não é só um aspecto, uma alienação particular, mas o sistema de alienações, que tem como sua base a propriedade privada, o trabalho estranhado. A questão da alienação não está mais no âmbito exclusivo da consciência, mas efetivamente no meio prático que produz e possibilita a alienação, na divisão antagônica daqueles que possuem a propriedade privada e alienam o trabalho de outrem, bem como aqueles que nada possuem além da sua força de trabalho e, por isso, são explorados. Portanto, “toda a servidão humana se encontra envolvida na relação do trabalhador com a produção e todos os tipos de servidão se manifestam exclusivamente como alterações ou consequências da referida relação” (MARX, 2003, p. 121). A religião, assim sendo, é secundária e só pode ser devidamente superada a partir da transformação das situações concretas que requerem ilusão. Para dar consequência a essa análise, Marx retorna à reflexão de que a crítica por si só não transforma a realidade, só é transformadora quando aquela se torna prática, quando se torna força material. Bem como está presente ainda a denúncia das limitações da emancipação política, incapaz sozinha de realizar a verdadeira emancipação humana, pois se encontra nos limites do cidadão egoísta e do

absolutismo da propriedade privada. Do mesmo modo, também combate o comunismo utópico, de Villegardelle e Cabet, que busca “em determinadas formas históricas, opostas à propriedade privada, uma justificação *histórica* baseada no que já existe”. Para Marx não se trata disso, há necessidade de se identificar “o movimento *apreendido e consciente do seu devir*” (MARX, 2003, p. 138), apontando como a solução “real” o comunismo, que é:

[...] a eliminação *positiva* da *propriedade privada* como *autoalienação humana* e, desta forma, a real *apropriação* da *essência humana* pelo e para o homem. É, deste modo, o retorno do homem a si mesmo como ser social, ou melhor, verdadeiramente humano, retorno esse integral, consciente, que assimila toda a riqueza do desenvolvimento anterior. O comunismo como naturalismo inteiramente evoluído = humanismo, como humanismo inteiramente desenvolvido = naturalismo, estabelece a resolução *autêntica* do antagonismo entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem. É a verdadeira solução do conflito entre existência e essência, entre a objetivação e autoafirmação, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivíduo e a espécie. É o decifrar do enigma da História e está consciente de ele próprio ser essa solução (MARX, 2003, p. 138).

E, mais uma vez, recorre a Feuerbach e seu humanismo antropológico – que origina, por exemplo, uma noção de natureza humana a ser realizada –, que será superado por Marx no ano seguinte, para defender a supressão da propriedade privada. No âmbito da religião, afirma: “o ateísmo como eliminação de Deus constitui a emergência do humanismo teórico”; bem como, “o comunismo como eliminação da propriedade privada é a reivindicação da vida humana real como propriedade do homem” (MARX, 2003, p. 187). Entretanto, em contraposição a Feuerbach, Marx acreditava que todas as formas de alienação estavam assentadas na alienação econômica, e não religiosa³⁸. Não se tratava da alienação da consciência, mas da vida concreta e real dos homens, na esfera econômica sem a qual as demais não poderiam se desenvolver. Para superar

³⁸ O debate da alienação religiosa em Feuerbach estava tão arraigado em Marx que levou este até a classificar a propriedade privada não como causa, mas como consequência da alienação, o que representaria um grave equívoco teórico para o próprio Marx maduro: “adquirimos o conceito de *trabalho alienado* (de *vida alienada*) a partir da economia política, como resultado a análise do *movimento da propriedade privada*. Mas a apreciação deste conceito, embora a propriedade privada apareça como o fundamento, a causa do trabalho alienado, constitui antes a consequência deste último, da mesma maneira que os deuses são *essencialmente*, não a causa, mas o produto dos absurdos da inteligência humana” (MARX, 2003, p. 120).

toda a alienação, portanto, seria necessário suprimir a propriedade privada, mesmo que não haja a garantia, muito pelo contrário, de que com a superação dessa, automaticamente todas as formas particulares de alienação teriam fim. Apesar de, na altura desses escritos de 1844, Marx debate essas questões num nível de abstração muito elevado, não colocando como a superação das alienações se daria perante os problemas concretos da *práxis* revolucionária. Em outras palavras, como seria feito concretamente para superar o atual estado de coisas, do ponto de vista geral, e cada alienação, do ponto de vista particular. Marx, portanto, para garantir que a crítica à religião se efetive – para ele já concluída na Alemanha, lembremos –, de fato, penetra no campo da economia política, identificando que ela a sustenta, juntamente com as outras formas de alienação.

Agora, para Marx, não está colocado uma espécie de ateísmo filosófico, postura antirreligiosa muito comum no século XIX, que para ele começa a ter contornos tão místicos e abstratos quanto a religião. Não se pode inferir, daí, que Marx se torna mais dócil à religião ou até defende a existência da experiência com o sagrado, pelo contrário, seu pensamento é absolutamente imanentista. O que está colocado é que Marx não se insere numa posição ateísta – compreendida numa perspectiva iluminista –, de crítica meramente negativa à religião enquanto uma projeção da consciência, mas numa posição comunista, onde aquele ateísmo não faz mais sentido, pois o que se trata é de uma superação positiva da religião. Ao superar uma leitura do fenômeno religioso abstrato e a-histórico, situa a religião na própria realidade social, no contexto econômico, social e político. Além disso, aponta para o caráter propriamente religioso da economia política, que tem a expressão máxima no fetichismo do dinheiro, elementos que serão permanentemente objeto de interesse e pesquisa de Marx, a serem desenvolvidas em obras vindouras.

Deste modo, é o trabalho alienado que cria a alienação. Trabalho, falando em seu sentido ontológico, humaniza o homem a partir do momento que transforma a natureza e a si mesmo. O problema encontra-se no trabalho na sua forma alienada, que leva a uma subsunção real do trabalho. Essa alienação – que merecia a maior atenção de Marx, pois era justamente a questão que a Economia Política não revelava, pois não poderia revelar devido ao seu caráter

burguês –, subordina os homens às coisas, e a outros homens, que detêm as coisas, porque fazem dos homens objetos do seu próprio trabalho.

Tal fato implica apenas que o objeto produzido pelo trabalho, o seu produto, opõe-se a ele como *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou no objeto, que se transformou em coisa física, é a *objetivação* do trabalho. A realização do trabalho constitui simultaneamente a sua objetivação [...] Todas estas conseqüências derivam do fato de que o trabalhador se relaciona com o produto *do seu trabalho* como a um objeto *estranho*. Com base neste pressuposto, é claro que quanto mais o trabalhador se esgotar a si mesmo, mais poderoso se torna o mundo dos objetos, que ele cria diante de si, mais pobre ele fica na sua vida interior, menos pertence a si próprio. O mesmo se passa na religião. Quanto mais o homem atribui a Deus, menos guarda para si mesmo (MARX, 2003, p. 112).

Marx vai desenvolvendo plenamente seu pensamento nos anos de 1845 e 1846, produzindo três importantes textos: *A sagrada família*, uma crítica avassaladora aos hegelianos de esquerda – em especial irmãos Bruno e Edgar Bauer – pela oposição idealista entre massa e espírito; *Teses sobre Feuerbach*, onze sintéticas teses em que o autor supera definitivamente a influência feuerbachiana e estabelece uma espécie de programa teórico e prático que acabava de assumir³⁹; e, culmina, em *A ideologia alemã*, que tinha como objetivo fazer a crítica terminal aos ideólogos alemães, bem como definitivamente acertam as contas com seu pensamento anterior por meio de uma autocrítica, superando-o e lançando as bases filosóficas de forma mais sólida para o materialismo histórico⁴⁰. Esse último nos interessa mais no que diz respeito à religião, no entanto, cabe retornar brevemente às *Teses*, a fim de entender como a nova posição metodológica de Marx implica no seu desenvolvimento teórico.

³⁹Engels, inclusive, qualificou esse texto como o “primeiro documento em que está depositado o germe genial da nova concepção de mundo” (ENGELS, apud LÖWY, 2002, p. 165).

⁴⁰O próprio Marx faz um balanço desse processo no Prefácio da Contribuição à crítica da economia política: “na primavera de 1845, ele [Engels] também veio domiciliar-se em Bruxelas, resolvemos trabalhar em comum para salientar o contraste de nossa maneira de ver com a ideologia da filosofia alemã, visando, de fato, acertar as contas com a nossa antiga consciência filosófica”. E depois conclui que “já havíamos alcançado nosso fim principal, que era nos esclarecer” (MARX, 2008, p. 47), minimizando o fato da brochura não ter sido publicada na época, mas ressaltando que o mais importante era a clareza que a partir desse momento os dois autores possuíam, em contraste com o que pensavam antes.

Na última tese consta que: “Os filósofos só *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; do que se trata é de *transformá-lo*” (MARX; ENGELS, 2007, p. 103). Essa frase, nem sempre bem interpretada, está no cerne da nova posição metodológica marxiana. Aponta que não se pode separar, segregar, a teoria e a prática. Trata-se sim da unidade dialética entre o pensar e o agir, de estabelecer uma práxis revolucionária, uma atividade crítico-prática, que tenha uma dimensão teórica e, ao mesmo tempo, seja prática. A prática é origem e, ao mesmo tempo, fonte epistemológica da teoria. Bem como, enquanto guia da prática, a teoria se converte em força material. O processo de auto emancipação da classe trabalhadora é a própria práxis revolucionária.

Os homens que fazem a história, no novo pensamento marxiano, não a fazem movidos pela força abstrata do autodesenvolvimento do conceito ou por uma essência imutável puramente natural do gênero, como pensavam Hegel e Feuerbach, respectivamente. Para Marx e Engels, a essência do homem é determinada pelo conjunto das relações sociais, a humanização do homem só se dá em sociedade. O homem não é determinado pela condição biológica, natural, mas essa é base para que as relações sociais se desenvolvam. Para que ele faça história, é estritamente necessário haver condições de alimentação, vestuário, moradia, etc. A partir do momento onde há a possibilidade de suprir as necessidades elementares e os homens criam novas necessidades, aí se inicia a história humana.

O próprio ser social dos indivíduos, que se manifesta enquanto totalidade como história, portanto, depende das condições materiais de sua produção, tanto como produzem quanto o modo como produzem, a relação dialética entre as forças produtivas e as relações sociais de produção. Essa coincidência entre a mudança das coisas (das circunstâncias) e a de si mesmo, em todas as esferas da existência, começa pela atividade produtiva, pelo trabalho, que funda ontologicamente o ser social do homem:

Esta concepção da história, portanto, tem por base o desenvolvimento do processo real da produção, e isso partindo da produção material da vida imediata; ela concebe a forma dos intercâmbios humanos ligada a esse modo de produção e por ele engendrada, isto é, a sociedade

civil em seus diferentes estágios como sendo o fundamento de toda a história (MARX; ENGELS, 2007, p. 35).

A produção material, juntamente com a respectiva forma de intercâmbio, constitui a categoria central de modo de produção. A história da humanidade e, portanto, a da sociedade civil enquanto campo das relações sociais dos homens concretos em sociedade se alterava conforme alteravam os diversos modos de produção. Entretanto, a mudança de modo de produção se dá de acordo com o desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção. A concepção materialista da história, por isso, se funda na lei da correspondência axial entre forças produtivas e relações de produção, a partir da análise concreta da realidade concreta.

É a partir do ser real, que está no chão da sociedade civil, que Marx e Engels discutem as formas de consciência. O próprio ser social que determina a consciência, não o contrário, como pensava o idealismo alemão:

Ao contrário da filosofia alemã, que desce do céu para a terra, aqui é da terra que se sobe ao céu. Em outras palavras, não partimos do que os homens dizem, imaginam e representam, tampouco do que eles são nas palavras, no pensamento, na imaginação e na representação dos outros, para depois se chegar aos homens de carne e osso; mas partimos dos homens em sua atividade real, é a partir de processo de vida real que representamos também o desenvolvimento dos reflexos e das repercussões ideológicas desse processo vital. E mesmo as fantasmagorias existentes no cérebro humano são sublimações resultantes necessariamente do processo de sua vida material, que podemos constatar empiricamente e que repousa em bases materiais. Assim, a moral, a religião, a metafísica e todo o restante da ideologia, bem como as formas de consciência a elas correspondentes, perdem logo toda a aparência de autonomia. Não têm história, não têm desenvolvimento; ao contrário, são os homens que, desenvolvendo sua produção material e suas relações materiais, transformam, com a realidade que lhes é própria, seu pensamento. Não é a consciência que determina a vida, mas sim a vida que determina a consciência. Na primeira forma de considerar as coisas, partimos da consciência como sendo o indivíduo vivo; na segunda, que corresponde à vida real, partimos dos próprios indivíduos reais e vivos, e consideramos a consciência unicamente como a *sua* consciência (MARX; ENGELS, 2007, p. 19 e 20)

Nesses dois aspectos fundamentais, a atividade revolucionária enquanto instrumento de transformação das circunstâncias e, ao mesmo tempo, de si mesmo, e a consciência ser determinada pela vida (mais tarde, e de forma mais rigorosa, Marx utilizará o ser) concreta, não o contrário, estabelecem as bases filosóficas da teoria marxiana. Esses elementos se afastam de qualquer pensamento da época e estarão presentes permanentemente na concepção de Marx a partir de então.

Uma discussão central na presente obra é sobre o conceito de ideologia, fundamental para compreender a produção espiritual do tempo presente. Para Marx e Engels, as ideias – filosóficas, religiosas, morais, culturais, políticas e etc. – eram predicados subordinados a um ser, não existiam por si só, não tinham substância própria. A ideologia seria, portanto, esse conjunto de ideias que apresentava a realidade de forma falsa, não correspondente a ela mesma.

A ideologia não é produto da manipulação, da má-fé ou da enganação. A rigor, é a produção espiritual de uma época, uma sociedade, um povo, que é condicionada pelo modo de produção e pelas relações sociais correspondentes a ele. Em outras palavras, a produção de consciências e ideias são historicamente determinadas. Por isso, elas nascem da necessidade de pensar a realidade sob perspectiva de uma determinada classe social, a partir das suas condições objetivas e subjetivas, a partir da sua posição e função de classe, bem como através das suas relações com as demais classes sociais. Não obstante, há uma classe em particular, que é *sui generis* na sociedade civil, o proletariado, devido as suas potencialidades universais.

Em *A ideologia alemã* a história já aparece como a história da luta de classes, apesar desta perspectiva ainda não ser radicalmente histórica, como será nas obras da maturidade. Apesar de ainda haver uma imprecisão em relação ao conceito de classe social e estamento nessa obra, que será corrigido no *Manifesto do partido comunista* e nas obras posteriores. Uma determinada classe social não é entendida de forma isolada das demais, somente a partir das suas características próprias. As classes sociais só se configuram como tal a partir do processo dinâmico da própria luta de classes. A luta de classes que formam as classes, não o contrário.

A partir da dinâmica da luta de classes é que Marx e Engels vão pensar o proletariado, uma classe específica da sociedade civil que, no entanto, pode desenvolver vocações universais. A condição revolucionária do proletariado decorre de sua posição concreta de classe, mas se expressa somente como uma tendência, uma potencialidade, que pode ou não se realizar. Esta só se torna real por meio da própria prática histórica da classe, num contexto de luta de classes. Sua inserção no mundo da produção, no nível econômico-social, portanto, lhe garante essa potencialidade, mas ela só se realiza na luta concreta do proletariado contra a burguesia. Isto é, o proletariado só se torna revolucionário por meio de sua própria *práxis* revolucionária.

Essa concepção da história consiste, portanto, em desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada, quer dizer, a sociedade civil em seus diferentes estágios, como o fundamento de toda a história, tanto a apresentando em sua ação como Estado como explicando a partir dela o conjunto das diferentes criações teóricas e formas da consciência – religião, filosofia, moral etc. etc. – e em seguir o seu processo de nascimento a partir dessas criações, o que então torna possível, naturalmente, que a coisa seja apresentada em sua totalidade (**assim como a ação recíproca entre esses diferentes aspectos**). Ela não tem necessidade, como na concepção idealista da história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a *práxis* partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da *práxis* material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na “autoconsciência” ou sua transformação em “fantasma”, “espectro”, “visões” etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provêm essas enganações idealistas; não é a crítica, mas a revolução a força motriz da história e também da religião, da filosofia e de toda forma de teoria. Essa concepção mostra que a história não termina por dissolver-se, como “espírito do espírito”, na “autoconsciência”, mas que em cada um dos seus estágios encontra-se um resultado material, uma soma de forças de produção, uma relação historicamente estabelecida com a natureza e que os indivíduos estabelecem uns com os outros; relação que cada geração

recebe da geração passada, uma massa de forças produtivas, capitais e circunstâncias que, embora seja, por um lado, modificada pela nova geração, por outro lado prescreve a esta última suas próprias condições de vida e lhe confere um desenvolvimento determinado, um caráter especial – que, portanto, as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias (MARX, 2007, p. 42-43, grifo nosso)

A derrota de todas as ideologias e, portanto, o conhecimento objetivo da realidade, só se daria com base no avanço da consciência comunista. Esta, porém, só poderia ser desenvolvida na classe trabalhadora – ou por desertados de outras classes que se posicionarem ao seu lado no processo concreto de luta de classes – por meio da sua própria prática revolucionária. Mais uma vez, fica clara a correlação da “mudança das circunstâncias” e a “mudança da consciência”. A partir do momento que o proletariado, inserido no processo de luta de classes, vai transformando a realidade, também vai a conhecendo. Vai, portanto, desmistificando as ideologias criadas pelas outras classes. Entretanto, as diversas formas de ideologia só teriam fim no apogeu de uma sociedade comunista, onde a mudança das condições de existência abririam caminhos para que não fossem mais necessárias suas respectivas formas de consciência.

Cabe, por fim, trazer as consequências dessa última citação, expressão final do pensamento marxiano sobre as formas de ideologia, em geral, e a religião, em particular enquanto uma ideologia. A religião seria uma ideologia, aquele conjunto de ideias, representações e formas de consciência produzidas historicamente, mas, no entanto, condicionadas pela produção material e pelas suas respectivas formas sociais. Portanto, a nova concepção da história de Marx entende a produção espiritual como sócio historicamente condicionada a partir do processo de produção da própria existência. Entretanto, quando dessa forma se afirma, há grande perigo de cair numa compreensão economicista de Marx, defendida por toda uma geração vulgarizadora ligada à III Internacional e aos chamados “partidos comunistas oficiais”. Há necessidade de compreender o surgimento e o desenvolvimento das diversas formas de consciência (religião, filosofia, moral, etc.), a partir da categoria de totalidade, no próprio processo orgânico unificador que ela representa. Por isso, por exemplo, a religião não é uma forma específica de consciência da nossa época, sua gênese foi anterior.

Entretanto, as formas pretéritas de consciência são reapropriadas e superadas num patamar superior. Surgem algumas – o calvinismo, por exemplo, que se adapta quase perfeitamente nesse novo período histórico – e outras anteriores se metamorfoseiam – por exemplo o catolicismo, que pode se manifestar simultaneamente no seu aspecto neoconservador, bem como na sua face revolucionária, como os setores mais radicalizados da Teologia da Libertação latino-americana⁴¹. Ao mesmo tempo, que há uma ação recíproca dos diversos aspectos da totalidade, que possuem uma autonomia relativa – mas, nunca, total –, por conta de sua gênese, desenvolvimento e natureza distintos, no entanto, que se unificam na produção espiritual de um povo.

Depois de *A ideologia alemã*, Marx não retorna explicitamente à questão da religião como compreendida até aqui, mesmo que se faça uma minuciosa análise de toda sua obra posterior, tanto daquela preparada para publicação, quanto daquela rascunhada, não passarão de alguns poucos trechos, desses a maioria de caráter literário, não analítico. Substancialmente Marx não acrescenta nada novo a sua crítica à religião, obviamente isto não deixa os textos posteriores anulados em importância, só é importante assinalar que Marx não retorna à questão da religião pensando-a em sua verdade filosófica. Entretanto, pinçaremos algumas observações importantes, apesar de não elaboradas devidamente, pois são aplicações concretas do já exposto. Para fins didáticos, separaremos em dois conjuntos. O primeiro, bem mais breve, o das obras chamadas históricas, Marx faz análise de contextos históricos muito concretos, nos quais a manifestação religiosa aparece atuando no processo de luta de classe e formação das forças sociais. São as seguintes obras: *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*, *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* e *A guerra civil na França*; além disso, também citaremos *El movimiento anticlerical*, um relato sobre a manifestação de Hyde Park⁴². O segundo conjunto, composto de

⁴¹ Há extensa bibliografia sobre o assunto. Citamos, apenas, uma obra que pode servir como uma primeira aproximação: *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*, de Michael Löwy (1996).

⁴² O presente escrito citado está contido na obra *Sobre la religión*, organizada por Hugo Assmann e Reyes Mate (1979).

obras que podemos classificar como de crítica à economia política, é composto por: *Contribuição à crítica da economia política*, *Grundrisse* e *O capital*⁴³.

No primeiro grupo, das obras históricas supracitadas, todas as vezes que aparecem considerações de qualquer ordem sobre a manifestação religiosa, sempre cristã – por vezes católica, por vezes protestante – a abordagem sempre é negativa. Portanto, em geral, se trata de críticas às igrejas, em que a crítica à religião está no subterrâneo, nem sempre explicitada. Variam os contextos analisados em concreto, bem como cada denominação e posição teológica, mas invariavelmente a hegemonia burguesa é legitimada pela posição religiosa. As igrejas mostram-se muito mais próximas e dispostas a colaborar com a classe dominante, do que se identificar com os sofrimentos e a posição de classe dos trabalhadores. Apenas a título de exemplo, observemos abaixo o texto que Marx estabelece a relação entre igreja e governo na consolidação do pacto burguês:

O que o papa era para Roma, Falloux era no ministério e na Roma – do papa. Bonaparte não precisava mais do papa para se tornar presidente dos agricultores, mas precisava da conservação do papa, para conservar os agricultores do presidente. A crueldade deste o havia tornado presidente. Perdendo a fé, eles perderiam a crueldade e, perdendo o papa, perderiam a fé. E os orleanistas e legitimistas coligados, que dominavam em nome de Bonaparte! Antes de restaurar o rei, é preciso restaurar o poder que santifica os reis. Abstraindo do seu monarquismo: sem a velha Roma, submetida ao seu domínio, não haveria papa, sem papa não haveria catolicismo, sem catolicismo não haveria religião francesa e, sem religião, o que seria da velha sociedade francesa? A hipoteca que o agricultor possui sobre os bens celestiais, garante a hipoteca que a burguesia possui sobre os bens dos agricultores. A revolução romana era, portanto, um atentado à propriedade, à ordem burguesa, tão terrível quanto a Revolução de Julho. O domínio burguês restaurado na França exigia a restauração do domínio papa em Roma (MARX, 2012, p. 70).

⁴³ Está contido ainda neste capítulo um comentário inicial exclusivamente sobre a crítica à religião nessas obras citadas, não entraremos ainda na teoria do fetichismo, centralmente também presentes, o que faremos detidamente no próximo capítulo. A presente divisão é de cunho absolutamente didático-expositiva, pois as questões não estão separadas, apesar de serem distintas.

Em outro texto, o artigo *El movimiento anticlerical*, Marx faz uma feroz denúncia, em tom claramente polêmico, da dupla moral religiosa da classe dominante, que era imposta ao povo a fim de manter seus privilégios:

En el siglo XVIII la aristocracia dijo: “Para nosotros, Voltaire; para el Pueblo, la misa y los diezmos”. En el siglo XIX la aristocracia inglesa dice: “Para nosotros, las frases piedosas; para el Pueblo, la práctica cristiana”. El clásico santo del cristianismo mortificó *su* cuerpo para la salvación de las almas de las masas; el ducado santo moderno mortifica *el cuerpo de las masas* para la salvación de su propia alma (MARX apud ASSMANN; MATE, 1974, p. 232).

Portanto, se no contexto seria um equívoco interpretar que para Marx a religião não passaria de um instrumento meramente de enganação para servir à acumulação, é plenamente razoável dizer que ela colabora ativamente neste sentido, se não de forma universal, ao menos nos processos históricos analisados concretamente por Marx. Se é certo afirmar que Marx não realizou nenhum estudo de fôlego e sistemático sobre a religião, também é importante dizer que sua influência no processo social não foi desprezado. Além disso, o que toma sim a atenção de Marx e como apontaremos brevemente a seguir, a própria lógica do capital estabelece seres míticos e sagrados para o culto, o que Marx irá consagrar na sua teoria do fetichismo, de cunho religiosa.

Entremos agora no segundo grupo, em um breve exame de como Marx trata a questão da religião, nos poucos fragmentos que ela surge como um problema – destaca-se de que sempre tratado como um fenômeno marginal, de segunda ordem, e por vezes até de forma meramente literária – nas obras maduras de crítica à economia política.

Marx estabelece relação entre protestantismo e capitalismo, adiantando um debate que só emergiria posteriormente enquanto objeto da sociologia da religião, em especial pelas mãos de Max Weber. Na *Contribuição à crítica da economia política* ele ressalta como a reforma protestante representou a criação de uma nova ética do trabalho, que servia à lógica do capital, pois garantia “o entesouramento, por pouco que seu ascetismo se reforce com uma enérgica aplicação ao trabalho, deve ser eminentemente praticante de sua religião e ainda mais puritano” (MARX, 2008, p. 167).

Em *O Capital*, em vários trechos, Marx faz menção ao papel fundamental do protestantismo à acumulação primitiva – em especial no Livro 1, Volume 1, Capítulo XXIV, dedicado ao tema –, por exemplo, no caso inglês onde a Igreja Anglicana referendou teologicamente a expropriação dos bens da Igreja Católica e o cerceamento dos pastos comuns. Isso sem falar na mudança cultural e jurídica favorável à expansão do capital, como no caso da abolição dos feriados santos: “O protestantismo desempenha, mediante sua transformação em dias úteis de quase todos os feriados tradicionais, importante papel na gênese do capital” (MARX, 1996, p. 389). Na mesma obra, defende que o cristianismo, na sua versão protestante, é a forma mais adequada de religião justamente por ser seu desenvolvimento burguês:

Para uma sociedade de produtores de mercadorias, cuja relação social geral de produção consiste em relacionar-se com seus produtos como mercadorias, portanto como valores, e nessa forma reificada relacionar mutuamente seus trabalhos privados como trabalho humano igual, o cristianismo, com seu culto do homem abstrato, é a forma de religião mais adequada, notadamente em seu desenvolvimento burguês, o protestantismo, o deísmo etc. (MARX, 1996, p. 204).

Bem como nos *Grundrisse*, coloca a reforma protestante enquanto um movimento religioso que estabelece o culto ao dinheiro, o deus que domina todas as relações sociais, estabelecendo assim sua reciprocidade com o capitalismo:

O culto ao dinheiro tem seu ascetismo, sua renúncia, seu autossacrifício – a parcimônia e frugalidade, o desprezo dos prazeres mundanos, temporais e efêmeros; a busca do tesouro *eterno*. Daí a conexão entre o puritanismo inglês ou também do protestantismo holandês com o ganhar dinheiro (MARX, 2011, p. 175).

Como fica claro, Marx observa que o novo momento histórico apropria uma forma religiosa pretérita – o cristianismo – num patamar novo – o protestantismo. É produção espiritual de nossa época, que atua e transforma uma forma pretérita herdada, condicionada pelo modo de produção nascente e pelas respectivas formas sociais, mas ao mesmo tempo, o reforça e o legitima. Portanto, é fundamentalmente criatura, mas, ao mesmo tempo, criador. É um exemplo claro da aplicação da mais avançada interpretação marxiana do fenômeno religioso,

enquanto produção ideológica inserida no quadro da produção espiritual de uma sociedade, direcionada à inter-relação entre protestantismo e capitalismo.

Por fim, ainda cabe citar e comentar rapidamente uma famosa nota de rodapé, de cunho metodológico, que Marx faz em *O Capital*:

Aproveito essa oportunidade para refutar, de forma breve, uma objeção que me foi feita, quando do aparecimento de meu escrito *Zur Kritik der Pol. Oekonomie [Contribuição à crítica da economia política]*, 1859, por um jornal teuto-americano. Este dizia, minha opinião, que determinado sistema de produção e as relações de produção a ele correspondentes, de cada vez, em suma, “a estrutura econômica da sociedade seria a base real sobre a qual levanta-se uma superestrutura jurídica e política e à qual corresponderiam determinadas formas sociais de consciência”, que “o modo de produção da vida material condicionaria o processo da vida social, política e intelectual em geral” — tudo isso estaria até mesmo certo para o mundo atual, dominado pelos interesses materiais, mas não para a Idade Média, dominada pelo catolicismo, nem para Atenas e Roma, onde dominava a política. Em primeiro lugar, é estranhável que alguém prefira supor que esses lugares-comuns arquiconhecidos sobre a Idade Média e o mundo antigo sejam ignorados por alguma pessoa. Deve ser claro que a Idade Média não podia viver do catolicismo nem o mundo antigo da política. A forma e o modo como eles ganhavam a vida explica, ao contrário, por que lá a política, aqui o catolicismo, desempenhava o papel principal. De resto basta pouco conhecimento, por exemplo, da história republicana de Roma, para saber que a história da propriedade fundiária constitui sua história secreta. Por outro lado, Dom Quixote já pagou pelo erro de presumir que a cavalaria andante seria igualmente compatível com todas as formas econômicas da sociedade (MARX, 1996, p. 206).

Com o típico ar irônico e escrita felina, Marx responde à primeira acusação de economicismo da história do marxismo, o que vai perdurar até os dias atuais e vai encontrar grande razão de ser na interpretação realizada pela tradição de inspiração estalinista da III Internacional. Entretanto, no trecho supracitado, é significativo perceber que, para Marx, em determinadas épocas históricas a religião pode desempenhar uma função fundamental na formação social concreta. Não obstante, ela se sustenta, é formada, a partir de determinado

sistema de produção e pelas relações de produção a ele correspondentes. Desse modo, a dominância da religião não nega a perspectiva marxiana, mas, pelo contrário, dá a ela pleno cumprimento, pois observa que o catolicismo só pode ser dominante na Idade Média por causa da forma de produção da própria vida social. A produção da existência condiciona a forma de consciência, pois na Idade Média não se vivia de catolicismo, mas daquilo que era produzido e da forma que se produzia. Entretanto, o catolicismo era uma incrível forma social de consciência que dominou aquele período histórico. Apesar de ter criado uma autonomia relativa muito forte e dominado por centenas de anos, no momento que a base econômica foi se transformando, no processo de acumulação primitiva e no próprio nascimento do capitalismo, também essa forma de consciência específica foi perdendo centralidade.

Nas passagens supra-analisadas observamos que Marx, ainda mesmo na sua *magnum opus*, *O Capital*, não abandona a leitura da religião enquanto uma expressão ideológica, ao lado de tantas outras, como a filosofia, a arte, a política, etc. Inclusive, a única nota metodológica que Marx faz em toda obra, tem justamente vinculação direta com a crítica marxiana à religião:

É efetivamente muito mais fácil mediante análise descobrir o cerne terreno das nebulosas representações religiosas do que, inversamente, desenvolver, a partir das condições reais de vida de cada momento, as suas formas celestializadas. Este último é o único método materialista e, portanto, científico. As falhas do materialismo científico natural abstrato, que exclui o processo histórico, já se percebem pelas concepções abstratas e ideológicas de seus portavozes, assim que se aventuram além dos limites de sua especialidade (MARX, 1996, v. 2, p. 8).

A proposta de Marx se afasta da via idealista, com a elaboração de uma teoria elaborada previamente no âmbito do pensamento, bem como do materialismo naturalista de Feuerbach, que interpreta antropologicamente a teologia, abstraído o processo histórico. A concepção materialista da história, fundada por Marx e explicitada no trecho supracitado, pensa a realidade social a partir das condições reais de vida de cada momento histórico e, a partir daí, as formas de consciência que lhe corresponde. A religião continua, na estrada de obras anteriores, portanto, a ser entendida através da chave de leitura da ideologia, no

qual é o próprio ser social que condiciona a consciência. A partir disso, poderíamos inquirir Marx sobre o fim da religião. Por suposto, afastado do ateísmo militante, não compreende seu ocaso a partir da crítica intelectual, mas, produto da própria transformação das condições de vida:

O reflexo religioso do mundo real somente pode desaparecer quando as circunstâncias cotidianas, da vida prática, representarem para os homens relações transparentes e racionais entre si e com a natureza. A figura do processo social da vida, isto é, do processo da produção material, apenas se desprenderá do seu místico véu nebuloso quando, como produto de homens livremente socializados, ela ficar sob seu controle consciente e planejado. Para tanto, porém, se requer uma base material da sociedade ou uma série de condições materiais de existência, que, por sua vez, são o produto natural de uma evolução histórica longa e penosa. (MARX, 1996, p. 205).

Essa nova perspectiva inaugurada por Marx, já presente nas obras anteriores, mas agora formulada à luz de toda robustez presente em *O Capital*, enquanto profunda crítica às estruturas sociais capitalistas, coloca também a crítica à religião em outro patamar. A transformação da consciência religiosa só é possível quando for fundada uma nova sociedade onde não haja mais espaço, a base material adequada, para que o reflexo religioso seja possível. Isto é, quando o processo produtivo for produto de homens livres e conscientes, com controle social e planejado, a transparência das relações econômicas e sociais será tal que o “místico véu nebuloso”, pois teria findado as condições reais para sua existência. Portanto, em absoluto, não pode ser atribuído a Marx uma atitude de ateísmo antirreligioso, beligerante e militante, que coloca a crítica à religião no centro da crítica. O que aqui está no centro é a crítica à realidade social, às condições concretas de vida, mas, ainda, para sua transformação, para fundamentação de uma posição praxica.

Por fim, no presente capítulo, passamos pelo pensamento de Marx sobre o fenômeno religioso, com base na sua bibliografia primária, a fim de reconstruí-lo. A presente empreitada surgiu de uma preocupação real, de buscar a (não)fundamentação teórica da oposição entre certa tradição vulgarizadora do marxismo, de um lado, contra a interpretação oficial de diversas confissões religiosas, de outro. Ambas as posições são reduzidas e sustentadas numa frase

do próprio Marx, já citada integralmente no seu contexto e feita a exegese cuidadosa, que associa a religião com o ópio. Agora que já temos os elementos necessários, podemos retornar à pergunta motivadora: essa guerra é teoricamente fundamentada no próprio Marx?

Seguramente, com base na própria obra de Marx, podemos afirmar que não. Nem a tradição vulgarizadora do marxismo, nem as confissões religiosas anticomunistas, acertam na interpretação marxiana quando a reduzem a uma posição antirreligiosa, que pretensamente se expressa na máxima da associação da religião ao ópio, num movimento de simplificação e reducionismo, como já demonstramos anteriormente.

Não cabe para Marx uma luta contra a religião, mas chamar a atenção dos homens para a compreensão das causas reais que geram uma realidade na qual precisem de religião. Portanto, não há um ateísmo militante, como do racionalismo do século XVIII que via a religião como uma contradição intelectual; também já não há mais a ideia da esquerda hegeliana – em especial Feuerbach e Bruno Bauer – de que religião era mera projeção ideal da essência humana e seu fim levaria à emancipação humana com a apropriação do homem da sua essência alienada. Não é disso que se trata para Marx.

Há necessidade de fazer uma inversão dialética da crítica religiosa da esquerda hegeliana, não é a religião que aliena o homem de sua essência, a religião é a manifestação da miséria profana do homem, da miséria real. Não é mais a causa a ser suprimida pela crítica, mas é manifestação de um fenômeno mais profundo, originado no mundo no qual a religião não é só possível, mas necessária. Portanto, em Marx, não se trata nem propriamente de uma crítica à religião, a rigor, a proposta é de sua superação dialética. Essa negação dialética parte de uma crítica, mas é fundamentalmente prática, a tarefa é histórica. O apontamento é destruir o mundo no qual dada projeção ideal da religião é engendrada. Portanto, somente a própria *práxis* revolucionária poderia suprimir a sociedade do capital – onde o culto ao dinheiro é generalizado –, formando uma sociedade que não necessite mais de ilusões. Em outras palavras, na perspectiva marxiana, a religião só teria fim na realização plena do comunismo,

não a partir da propaganda antirreligiosa ou numa mera mudança em nível da consciência⁴⁴.

⁴⁴ Até aqui, pretendemos estabelecer a crítica à religião em Marx. Entretanto, iremos analisar suas potencialidades, mas também seus limites, no próximo capítulo e, de forma ainda mais detida, nas Considerações Finais do presente trabalho.

3 SANTÍSSIMA TRINDADE DE MAMMON: A TEORIA DO FETICHISMO COMO SUPERAÇÃO DA CRÍTICA À RELIGIÃO EM MARX

Depois de minuciosa análise da crítica à religião em Marx no capítulo anterior, cabe-nos apontar, por meio de breves notas analíticas, algumas possibilidades de superação crítica ou um programa investigativo nesse sentido.

Em sua tese doutoral, Marx luta contra todos os deuses, celestes e terrestres. Nos primeiros textos da juventude, predomina uma crítica filosófica à religião, enquanto alienação. Até este ponto, ressalta-se que não há nada de muito original, apesar de colocá-la já em termos diversos da esquerda-hegeliana. Aqui Marx, que volve a crítica filosófica para a política, considera a crítica à religião concluída por Feuerbach, tendo como tarefa sua avançar somente nas consequências políticas. Entretanto, conforme se aproximava da maturidade, paulatinamente Marx vai fazendo a crítica à religião através da categoria ideologia, enquanto conjunto de ideias, representações e formas de consciência produzidas socialmente, condicionadas pela produção material e pelas suas respectivas formas sociais. Essa é a palavra final de Marx sobre a crítica à religião e, como fundamentado anteriormente, ele não retorna mais à questão da religião enquanto verdade filosófica.

Não obstante, a crítica à religião é superada na teoria do fetichismo. Não que ela se torne desimportante, muito pelo contrário, há uma continuidade no critério de discernimento dos deuses falsos – lembrando que para Marx a crítica à religião é a premissa de toda crítica (Cf. 2010, p. 145) –, que é o momento dialético primeiro, o da negação. A categoria ideologia não se torna descartável na teoria do fetichismo, mas sozinha não é suficiente para explicar o fenômeno que Marx tenta compreender, é seu momento negativo. Antes Marx falava do pensamento crítico que faz uma sentença contra os deuses celestes e terrestres. Entretanto, seria pouco dizer que agora ele só se volta para os terrestres. A rigor, é isso, mas não apenas isso. Não é uma mera mudança de linguagem ou ênfase.

As relações mercantis são relações sociais que servem para efetivar a divisão social do trabalho. Entretanto, são interpretadas e experimentadas pelas pessoas como relações sociais entre coisas. Desse modo, “produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais”. Não são meros

objetos – físicos – mas são também sujeitos – metafísicos – “dotados de vida própria, figuras autônomas, que mantêm relações entre si e com os homens”. O caráter “misterioso da forma mercadoria” se dá pois ela “reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho”. Parecem “propriedades naturais sociais dessas coisas” e, ao mesmo tempo, refletem a “relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos” (MARX, 1996a, p. 198). A crítica ao fetiche é importante, à luz da categoria ideologia antes formulada, mas ela tem a capacidade meramente de deixá-lo nu. O fetiche – mercadoria, dinheiro, capital, etc. – tem poder, não é meramente ilusão ou um manto místico, em última instância, ele domina as relações sociais na sociedade capitalista. Por isso, merece um interesse particular.

Antes Marx, sob inspiração feuerbachiana, partia dos conteúdos religiosos para descobrir neles a essência humana; agora, com a formulação da ideologia, parte das condições de vida do mundo real para chegar às suas formas divinizadas. Entretanto, o elo entre mundo real e mundo religioso, a mediação que lhe dá substância, é precisamente o fetiche enquanto sujeito físico-metafísico. Portanto, essas imagens religiosas são projeções da subjetividade da mercadoria. Ela sacraliza o poder de alguns seres humanos sobre outros e as relações mercantis sobre os homens. No seu cânon, inclusive, há o direito sobre a vida e a morte de alguns homens, aqueles que não possuem o deus-fetiche mercadoria. A teoria do fetichismo trata precisamente da invisibilidade dos seus resultados, como explica Hinkelammert (1983, p. 28):

As relações mercantis parecem ser outra coisa daquilo que realmente são. Essa aparência é percebida pelo produtor das mercadorias. A ideologia a interpreta. O fato de serem regras de vida ou morte, e portanto de um conflito entre homens, é negado. Em vez disso, a ideologia as apresenta como regras do jogo, no qual os mortos são comparados com os acidentes naturais.

A crítica que Marx faz ao capitalismo, especialmente a crítica econômica, tem como momento essencial a teoria do fetichismo da mercadoria, do dinheiro e do capital. É preciso desvelar a inversão fática, não meramente da consciência, em que as coisas viram sujeito que domina todo processo social e as pessoas viram

coisas. A teoria do fetichismo é a mais grandiosa aplicação da crítica à ideologia em Marx, mas também é mais que isso, pois a existência do fetiche é real, precisamente ele existe e não existe ao mesmo tempo. Agora não se trata da religião que legitima a exploração, mas a divinização embutida na realidade, que é a fetichização da própria realidade invertida. Na sua produção mais madura, a “crítica religiosa” que Marx faz não é mais (ao menos centralmente, somente se observa de forma esparsa, como foi demonstrado no final do capítulo anterior) às igrejas e religiões, nas suas dimensões alienantes ou ideológicas. Sua preocupação agora é o caráter fetichizado das relações sociais capitalistas. A teoria do fetichismo, irmã-siamesa da teoria do valor marxiana, é elemento imprescindível para compreender a religiosidade da vida cotidiana, nos templos religiosos e principalmente para além dos templos religiosos.

A teoria do fetichismo em Marx, que por hora investigaremos, tem como ponto mais consagrado e sistemático a seção 4, do capítulo 1, do livro I de *O Capital*, que tem como título *O caráter fetichista da mercadoria e seu segredo*. Entretanto, como já se auto anuncia, trata centralmente do fetichismo meramente da mercadoria. Por isso, consideraremos especialmente a *Contribuição à crítica da economia política*, *Grundrisse* e a totalidade de *O Capital*, além de por vezes retornar a obras anteriores, por exemplo os *Manuscritos econômicos-filosóficos*, as quais, mesmo que em germe, já traziam contribuições originais sobre a questão.

Com 24 anos, em 1842, Marx leu a obra *Sobre o culto dos deuses fetiches*, de Debrosses (Cf. ASSMANN; HINKELAMMERT, 1989, p. 399). Também há registros que havia lido o *Mundo Encantado*, de Balthazar Bekker (Cf. BENSÄID, 2013, p. 52). Nessas obras aparecem objetos – fetiches – que são produtos humanos, mas cultuados por certos povos. Fetiche, cuja origem semântica está na língua portuguesa, é derivado da palavra “feitiço”, aquilo que se é feito e que pode ser usado para fazer. Entretanto, Marx não compreendia o fetichismo como um culto primitivo, como estabelecido naqueles povos, mas entendido como um poderoso fenômeno social capitalista. O fetichismo não é simplesmente em Marx uma metáfora teológica, aliás poucas vezes é, mas uma categoria central da crítica da economia política, empreitada científica mais madura realizada por Marx.

Por mais que tenha optado pelo fetichismo, enquanto categoria analítica, Marx nunca abandonará em sua obra símbolos bíblicos que utilizou abundantemente desde a juventude. Esse tom ético-profético enriquece a capacidade descritiva de diversos fenômenos sociais que nosso autor se dedicará tão detidamente. Com base em Assmann e Hinkelammert (Cf. 1989, p. 400 e 401), é importante registrar esses símbolos bíblicos sempre presentes em Marx, já estabelecendo propedeuticamente sua correlação com a crítica da economia política, em especial a teoria do fetichismo, que aprofundaremos em seguida.

Talvez o símbolo mais importante seja Mammon, que é o Deus Dinheiro, o “Deus deste mundo”. Ele somente aparece no Novo Testamento e por três vezes, sempre através de Jesus (Lc 16,9.11,3 e Mt 6,24). É um termo em aramaico, dialeto popular falado por Jesus, há grandes indícios que se trate de um insulto, sob forma de um ídolo, contra os ricos da época. Portanto, seria mais conveniente traduzi-lo como “Dinheiro adorado” do que como “Dinheiro”. Mammon era mais comumente utilizada por Marx para designar a função mediadora da mercadoria em geral, cada vez mais desmaterializada e autonomizada, que era o dinheiro e se desenvolve em Capital.

Também está presente Baal, ídolo que Marx utilizou para descrever o dinheiro transformado em Capital, que tal como esse ídolo sanguinário exige sacrifícios humanos, muito próximo ao sentido empregado para Bezerro de Ouro. O mais interessante era que Baal, através do sangue humano, nutria e prolongava sua vida; em paralelo, o Capital morto, com o suor humano – e por que não o sangue? –, nutre-se do trabalho vivo. Baal é tão citado no Antigo Testamento que o culto desse ídolo é compreendido como adoração enquanto idolatria assimilada na cotidianidade, como religião do cotidiano (Jz 6,25-32; 1Rs 16,31s; Os 2,15.11,2; etc.).

Há ainda Moloc, deus dos amonitas, um ídolo sanguinário que exigia sempre mais sacrifício, bem como Melcom, ídolo de características próximas, não se sabe se é outro nome para Moloc ou outro ídolo semelhante (Lv. 18,21.20,2-5; 2Rs 23,10.13; Jr 49,1.3; At 7,43). Marx também utiliza a alcunha “deus estrangeiro”, maneira como a Bíblia denomina os deuses falsos, aqueles que não são o Deus Verdadeiro (Gn 35,2; Ex 20,3; Jr 11,10; etc.). Por fim, cabe

lembrar que Marx citou diretamente a Bíblia, apresentando a leitura de que aqueles que são marcados que com o sinal da Besta do Apocalipse, se submetem à lógica do capital:

Estes têm um desígnio e darão sua força e seu poder à besta. E que ninguém possa comprar ou vender a não ser aquele que tenha o sinal, ou seja, o nome da besta ou o número do seu nome (MARX, 1996a, p. 211).

Portanto, é preciso ter clareza que Marx insiste em toda sua obra, até a mais profunda, madura e científica, em imagens idolátricas. Isso não é uma questão meramente estilística, é porque em sua análise a própria lógica do capital é idolátrica, isto é, as coisas são transformadas em ídolos, tanto quanto as pessoas em coisas. Aquilo que a princípio era carente de subjetividade, a coisa, estabelece uma relação com a pessoa, a relação do ídolo e do idólatra. Mas o ídolo só tem poder porque nesta sociedade se promoveu uma inversão: os objetos viraram sujeitos e os sujeitos se tornam objetos. Então o poder do fetiche é falso, já que é somente uma coisa e seu poder é dado pelo homem? Como pode ser falso algo que ordena todo o mundo de acordo com sua vontade, algo que se tornou historicamente verdadeiro, fez a realidade (fetichizada) funcionar de acordo com suas leis? Desse modo, o fetiche é um sujeito e é real.

Na teoria do fetichismo, aquele que vem primeiro é o fetichismo da mercadoria. No processo de desenvolvimento do valor a mercadoria – unidade dialética entre valor de uso⁴⁵ e valor, que se manifesta como valor de troca⁴⁶ – é que aparece a forma dinheiro e, em seguida, a forma capital. Esses são os três momentos fulcrais para o desenvolvimento do valor e também o são as três etapas fundamentais do fetichismo, porque a teoria do valor é irmã-siamesa da teoria

⁴⁵ É o aspecto da mercadoria que diz respeito à sua capacidade de satisfazer as necessidades humanas: “A mercadoria é, antes de tudo, um objeto externo, uma coisa, a qual pelas suas propriedades satisfaz necessidades humanas de qualquer espécie. A natureza dessas necessidades, se elas se originam do estômago ou da fantasia, não altera nada na coisa. Aqui também não se trata de como a coisa satisfaz a necessidade humana, se imediatamente, como meio de subsistência, isto é, objeto de consumo, ou se indiretamente, como meio de produção” (MARX, 1996a, p. 165).

⁴⁶ É o aspecto da mercadoria que diz respeito à sua capacidade de intercambiar-se com outras mercadorias: “O valor de troca aparece, de início, como a relação quantitativa, a proporção na qual valores de uso de uma espécie se trocam contra valores de uso de outra espécie, uma relação que muda constantemente no tempo e no espaço. O valor de troca parece, portanto, algo casual e puramente relativo; um valor de troca imanente, intrínseco à mercadoria (*valeur intrinsèque*), portanto uma *contradictio in adjecto*” (MARX, 1996a, p. 166).

do fetichismo em Marx. Ao mesmo tempo são etapas históricas, pois apareceram cronologicamente nessa ordem, mas também o estão justapostas na sociedade capitalista atual, pois há a superação, onde o seguinte passa a ser produto e aspecto dominante do anterior, ao mesmo tempo em que conserva seu predecessor. Os três permanecem existindo. Não obstante, o capital é o desenvolvimento do dinheiro e este é desenvolvimento da mercadoria (ou do intercâmbio). Isso quer dizer que na sociedade capitalista não possa haver intercâmbio sem dinheiro? Por exemplo, quando um produtor rural troca com seu vizinho X quilos de arroz por Y quilos de feijão? Óbvio que não, continua havendo intercâmbio sem dinheiro, só significa dizer que essa não é a forma estruturante. Ao contrário, a forma dominante é aquela sobre a égide do capital.

É preciso saber como o processo de desenvolvimento do valor, descrito acima e que tem como cume no capital, ocorre. Se considerarmos duas coisas, por exemplo, uma maçã e uma roupa, a primeira serve para ser comida, a segunda para ser vestida. Aparentemente, não existe relação nenhuma entre elas, são valores de uso que não se comunicam, pois são substancialmente diferentes, são concretos reais distintos. Entretanto, a comunicação entre eles pode ocorrer no contexto da divisão social do trabalho e sobre a base da propriedade privada. Surge uma nova relação entre esses dois valores de uso, relação quantitativa que se exprime enquanto valor de troca, eles podem ser usados para intercambiar-se, no qual a maçã pode ser meio para conseguir vestuário e vice-versa.

À primeira vista, a mercadoria parece uma coisa trivial, evidente. Analisando-a, vê-se que ela é uma coisa muito complicada, cheia de sutileza metafísica e manhas teológicas. Como valor de uso, não há nada misterioso nela, quer eu a observe sob o ponto de vista de que satisfaz necessidades humanas pelas suas propriedades, ou que ela somente recebe essas propriedades como produto do trabalho humano. É evidente que o homem por meio de sua atividade modifica as formas das matérias naturais de um modo que lhe é útil. A forma da madeira, por exemplo, é modificada quando dela se faz uma mesa. Não obstante, a mesa continua sendo madeira, uma coisa ordinária física. Mas logo que ela aparece como mercadoria, ela se transforma numa coisa fisicamente metafísica. Além de se pôr com os pés no chão, ela se põe sobre a cabeça perante todas as outras mercadorias

e desenvolve de sua cabeça de madeira cismas muito mais estranhas do que se ela começasse a dançar por sua própria iniciativa (MARX, 1996a, p. 197).

As mercadorias constituem relações sociais entre elas, não são meramente coisas físicas, são também metafísicas, cheias de sutilezas espirituais e manhas teológicas. Isso ocorre precisamente por meio do trabalho humano, que atua sobre a coisa (madeira), tornando-a outra (mesa). Adiciona-lhe valor por meio do trabalho privado, ela aparece como mercadoria e, portanto, como fisicamente metafísica. Ela se torna sujeito, se relacionando agora no mercado de forma independente ao homem que a faz mesa, tem agora iniciativa própria que independente dele, resultado da forma mercantil de produção. As relações mercantis não ocorrem por um acordo daqueles que estabeleceram nas mercadorias seu trabalho privado,

Todavia, o próprio avanço das relações mercantis e, com elas, o das forças produtivas, faz intensificar-se a relação social entre as mercadorias. O produtor das mercadorias chega a ser dominado pelas relações sociais que as mercadorias estabelecem entre si. Quando as mercadorias “lutam”, começam a lutar entre si também os donos e produtores. Quando “dançam”, também eles começam a dançar; quando as mercadorias estabelecem “matrimônio”, também o fazem seus produtores. As simpatias entre os homens derivam agora das “simpatias” entre as mercadorias, e seus ódios derivam dos “ódios” delas. Produz-se um mundo encantado e invertido (HINKELAMMERT, 1983, p. 31).

A mercadoria é produto do homem? Sim, mas seu movimento – e até, pasmem, sua vontade! –, diferentemente de tudo que o ser humano produz, é independente dos seres humanos, que não têm controle sobre ela. Ninguém especificamente, muito menos a maioria, escolheu ou planejou determinado movimento das mercadorias, apesar deste derivar em última instância do ser humano. Expressões como “o mercado acordou nervoso e o preço do tomate despencou”, independe da vontade dos produtores de tomate, por mais que eles possam optar até por enterrar parte da sua produção – mesmo que pessoas estejam passando fome –, mas isso é visto como fato fantasmagórico, quase sempre explicados apenas por fatores exógenos que independem da vontade humana.

Existem até fatores que podem atuar nas relações sociais fetichizadas das mercadorias, pelo lado do Estado (por exemplo, política agrícola, políticas econômicas fiscais, monetárias e cambiais) ou pelo lado da iniciativa privada (por exemplo, monopólios e oligopólios), podendo até influir nelas, mas nunca submeter sua vontade suprema: “O capitalista sabe que todas as mercadorias, por mais esfarrapadas que elas pareçam ou por pior que elas cheirem, são, na verdade e na fé, dinheiro, judeus no íntimo circuncisos e além disso meios milagrosos para fazer de dinheiro mais dinheiro” (MARX, 1996a, p. 274).

Nos *Manuscritos econômicos filosóficos*, publicados em 1844, já aparece em germe a teoria do fetichismo de Marx. Aqui, ela surge principalmente como culto ao dinheiro. Na religião do capitalismo, o dinheiro é o deus que constitui o homem de todas as coisas, não o contrário. Mas sobre isso diz o seguinte na consagrada passagem, em que se refere à obra *Fausto*, de Goethe, e *Timão de Atenas*, de Shakespeare:

O que é para mim pelo *dinheiro*, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso *sou eu*, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quanto a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas – [de] seu possuidor – qualidades e forças essenciais. O que eu *sou e consigo* não é determinado de modo algum, portanto, pela minha individualidade. Sou *feio*, pois o efeito da *fealdade*, sua força repelente, é anulada pelo dinheiro. Eu sou – segundo minha individualidade – *coxo*, mas o dinheiro me proporciona vinte e quatro pés; não sou, portanto, *coxo*; sou um ser humano mau, sem honra, sem escrúpulos, sem espírito, mas o dinheiro é honrado e, portanto, também o seu possuidor. O dinheiro é o bem supremo, logo, é bom também o seu possuidor, o dinheiro me isenta do trabalho de ser desonesto, sou, portanto, presumido honesto; sou *tedioso*, mas o dinheiro é o *espírito real* de todas as coisas, como poderia seu possuidor ser tedioso? Além disso, ele pode comprar para si as pessoas ricas de espírito, e quem tem o poder sobre os ricos de espírito não é ele mais rico de espírito do que o rico de espírito? Eu, que por intermédio do dinheiro consigo *tudo* o que o coração humano deseja, não possuo, eu, todas as capacidades humanas? Meu dinheiro não transforma, portanto, todas as minhas incapacidades (*Unvermögen*) no seu contrário (MARX, 2004, p. 159)?

Assim sendo, o dinheiro nos *Manuscritos* “é o vínculo que me liga à vida humana”, é o “vínculo de todos os vínculos”. Como é o laço que une todas as coisas, também o é em potencial o “meio universal de separação”. Referindo-se a Shakespeare, Marx completa que o dinheiro é a “divindade visível, a transmutação de todas as propriedades humanas e naturais em seu contrário” e a “prostituta universal”, enquanto “capacidade exteriorizada (*entäusserte*) da humanidade”. Portanto, é “força divina” e “força verdadeiramente criadora” (MARX, 2004, p. 159 e 160).

Desse modo, nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, de 1844, o dinheiro é a forma por excelência de riqueza, o fetiche que domina as relações sociais. Entretanto, especialmente em *O Capital*, o dinheiro é a forma abstrata de riqueza que não passa de uma forma de manifestação do capital, enquanto este é a abstração da abstração da riqueza. A suprema forma de fetichismo será o capital, porque tem inclusive a capacidade de gerar mais dinheiro, acumular-se de forma ampliada⁴⁷.

No pensamento maduro de Marx, “O fenômeno do fetichismo da mercadoria relaciona-se estreitamente com a criação do dinheiro” (ROSDOLSKY, 2001, p. 115). Os *Grundrisse* estão precisamente no momento de transição. A “separação de compra e venda, com a cisão da troca em dois atos independentes”, faz com que “a troca pela troca separa-se da troca de mercadorias”. Pois, a “autonomização do valor de troca no dinheiro, destacado dos produtos, corresponde a autonomização da troca”. Antes, o “valor de troca era a medida da troca de mercadorias; mas sua finalidade era a posse direta da mercadoria, seu consumo” (MARX, 2011, p. 97). Agora, porém, se trata de uma nova modalidade, a autonomização do valor de troca, o dinheiro⁴⁸.

⁴⁷ Marx em *O Capital*, Livro 1, Tomo 2, no capítulo XXIII, chamado *A lei geral da acumulação capitalista*, trata especificamente desta questão (Cf. MARX, 1996b, p. 339-382).

⁴⁸ Na seguinte citação, Marx deixa claro como ocorre essa transmutação, do produto à mercadoria e da mercadoria ao dinheiro. Entretanto, cabe lembrar que o produto, a mercadoria e o dinheiro são forma de existência do valor: “O produto devém mercadoria; a mercadoria devém valor de troca; o valor de troca da mercadoria é sua qualidade imanente de dinheiro; essa sua qualidade de dinheiro se desprende dela como dinheiro, adquire uma existência social universal separada de todas as mercadorias particulares e de seu modo de existência natural; a relação do produto consigo mesmo como valor de troca devém sua relação com um dinheiro existente junto dele, ou de todos os produtos com um dinheiro existente fora de todos eles. Assim como a troca efetiva dos produtos gera seu valor de troca, seu valor de troca gera o dinheiro” (MARX, 2011, p. 96).

Assim sendo, o dinheiro não é mais compreendido como uma espécie de fetichismo monetário, agora é uma abstração social real, é o valor de troca que se autonomiza da mercadoria. A teoria do fetichismo só é concebida e possível organicamente articulada com a teoria do valor, uma não pode ser compreendida sem a outra. O dinheiro, ao mesmo tempo que é o “*representante material da riqueza*”, também é “*forma universal da riqueza perante todas as mercadorias*” (MARX, 2011, p. 172).

A questão da coisificação⁴⁹ está intimamente ligada ao fetichismo, tendo-o de certa forma precedido. Analisemos o texto primário e o contexto em que aparece esse importantíssimo ponto:

Em uma forma do dinheiro – como *meio* de troca (e não *medida* do valor de troca) – é claro para os economistas que a existência do dinheiro pressupõe a coisificação [*Versachlichung*] do nexos social; na medida em que, portanto, o dinheiro aparece como *penhor* que um deve deixar na mão do outro para obter deste uma mercadoria. Os próprios economistas dizem, nesse caso, que os homens depositam na coisa (no dinheiro) a confiança que não depositam em si mesmos como pessoas. Mas por que depositam a confiança na coisa? Evidentemente, só como *relação coisificada* das pessoas entre si, como valor de troca coisificado, e o valor de troca nada mais é do que uma relação da atividade produtiva das pessoas entre si. Qualquer outro penhor pode servir diretamente ao seu possuidor enquanto tal: o dinheiro serve-lhe somente como “*penhor mobiliário da sociedade*”, mas só é tal penhor em virtude de sua propriedade (simbólica) social; e só pode possuir propriedade social porque os indivíduos se estranharam de sua própria relação social como objeto (MARX, 2011, p. 108).

Assim sendo, o dinheiro tem uma existência social universal, que é precedido por um dado nexos social. Marx compreende este “social” como um caráter negativo das relações entre os homens. Não há relações diretamente humanas, por exemplo, relações de troca entre trabalhadores, mas meramente relações coisificadas no mercado, relação entre coisas. Portanto, o dinheiro se torna o conteúdo material, o fundamento, das relações humanas, sem ele elas se tornam

⁴⁹ O termo coisificação (*Versachlichung*) aparece apenas uma vez em todo os Grundrisse.

abstratas. É uma mediação indispensável⁵⁰. As pessoas não dependem mais uma das outras para a produção social, agora dependem de abstração, do dinheiro e do mercado. Quando o nexos social é coisificado, aquilo que era um poder das pessoas se transforma no poder das coisas, assim sendo o dinheiro se transforma em fetiche. Não existe dinheiro enquanto fetiche sem um contexto de coisificação. Por isso, a superação desta contradição não está no nível meramente da circulação – por exemplo, com o não uso do dinheiro –, mas Marx situa-a no nível da produção. Somente numa nova organização do trabalho, na associação livre e comunitária dos trabalhadores, pode superar as relações sociais coisificadas, acabando assim com a base material de existência do fetiche, matando-o por inanição. Por isso, Marx não afirma que o fetichismo é uma criação da consciência alienada, não se trata disso. É o reflexo na consciência da realidade social que o homem está inserido, das relações de produção fetichizadas. Sua proposta não é lutar contra o fetiche, é fazer desaparecer a realidade social que lhe dá vida.

Marx também se questiona se o fenômeno do fetichismo é comum a todas as épocas históricas. Essa é uma pergunta importante, pois a depender da resposta, é possível se concluir que ele é superável ou não. Ele argumenta que é um fenômeno típico da sociedade capitalista, portanto é sócio historicamente delimitado e superável na medida em que também esta sociabilidade sucumbir.

Essa organização social específica, que como já apontamos, é marcada pelo trabalho privado que produz a mercadoria, que constitui as relações sociais entre o produzido e as relações materiais entre os produtores. Tudo que é produzido, o é como produto do trabalho humano abstrato e na forma histórica de trabalho humano concreto, mas isso é mistificado pela realidade fetichizada. Todos os movimentos das mercadorias aparecem como espontâneos do mercado, como se fossem naturais, mas cada mercadoria concreta se estabelece dentro da divisão social do trabalho, por isso, como essa adaptação nunca é perfeita, aparecem reações irreprimíveis. É um processo necessário para equilibrar a relação entre as mercadorias entre si, a partir da base de trabalho abstrato existente nelas. Não é o produtor que realiza conscientemente tal adaptação, a

⁵⁰ Como consequência desta reflexão, Marx formula uma crítica ética à alienação individualista: Cf. MARX, 2011, p. 106-119.

ele tal fenômeno aparece como externo e feito impessoalmente pelo mercado. Ele só compra ou produz as mercadorias enquanto valor de troca, ignora sumariamente que aquilo que parece flutuações caóticas do mercado tem como fundamento um desequilíbrio entre o produto social total e a divisão do trabalho social coletivo. Esse movimento o produtor não consegue apreender, pois seu trabalho é privado, inserido nessa dinâmica social de divisão social do trabalho. Entretanto, precisamente através do mercado, que é imposto a todos o trabalho coletivo:

Ao equiparar seus produtos de diferentes espécies na troca, como valores, equiparam seus diferentes trabalhos como trabalho humano. Não o sabem, mas o fazem. Por isso, o valor não traz escrito na testa o que ele é. O valor transforma muito mais cada produto de trabalho em um hieroglifo social [...]. De fato, o caráter de valor dos produtos de trabalho apenas se consolida mediante sua efetivação como grandezas de valor. As últimas variam sempre, independentemente da vontade, da previsão e da ação dos que trocam. Seu próprio movimento social possui para eles a forma de um movimento de coisas, sob cujo controle se encontram, em vez de controlá-las. É mister uma produção de mercadorias totalmente desenvolvida antes que da experiência mesma nasça o reconhecimento científico, que os trabalhos privados, empreendidos de forma independente uns dos outros, mas universalmente interdependentes como membros naturalmente desenvolvidos da divisão social do trabalho, são o tempo todo reduzidos à sua medida socialmente proporcional porque, nas relações casuais e sempre oscilantes de troca dos seus produtos, o tempo de trabalho socialmente necessário à sua produção se impõe com violência como lei natural reguladora, do mesmo modo que a lei da gravidade, quando a alguém a casa cai sobre a cabeça. A determinação da grandeza de valor pelo tempo de trabalho é, por isso, um segredo oculto sob os movimentos manifestos dos valores relativos das mercadorias. Sua descoberta supera a aparência da determinação meramente casual das grandezas de valor dos produtos de trabalho, mas de nenhum modo sua forma material (MARX, 1996a, p. 200 e 201).

Todas as mercadorias são unificadas, não pelas suas singularidades próprias, seu valor de uso, mas na sua magnitude enquanto capacidade para a troca, seu valor. Portanto, se unificam pelo trabalho, executado de forma diferente para a

produção de cada mercadoria singular, mas unificado enquanto trabalho humano abstrato, que é organizado pelo sistema de divisão social do trabalho. Este trabalho que adiciona nelas valor, que Marx chama de um “hieroglifo social”. O fetiche não exige profissão de fé, apesar de ser um objeto de adoração. Mesmo que não se creia no fetiche, os movimentos das relações mercantis ocorrerão independente de sua vontade, é existência real. Há a possibilidade do homem não querer ou inclusive não conseguir/poder se adaptar a ela, mas aí corre o risco de sobrevivência. Pode ser imolado, por fome, frio ou até violência ao ídolo que se negou a adaptar ou para ele este homem é descartável.

No desenvolvimento das relações mercantis, ocorre ao mesmo tempo um processo de dois aspectos simultâneos. Quando uma divisão do trabalho mais complexa vai surgindo, superando formas de produção não-mercantis de acordo entre produtores, a humanidade atinge níveis de produção nunca antes vistos. Entretanto, concomitantemente, há em igual grau uma perda de liberdade do ser humano, cada vez menos tem controle consciente daquilo que é genuinamente social. O fetichismo da mercadoria, através das relações de produção como se dão concretamente, vai ditando seu comportamento e até as leis que o regem. Cada vez mais, se torna objeto manipulado pela forma-mercadoria, que exterioriza nele sua subjetividade:

As mercadorias não podem por si mesmas ir ao mercado e se trocar. Devemos, portanto, voltar a vista para seus guardiões, os possuidores de mercadorias. As mercadorias são coisas e, conseqüentemente, não opõem resistência ao homem. Se elas não se submetem a ele de boa vontade, ele pode usar de violência, em outras palavras, tomá-las. Para que essas coisas se refiram umas às outras como mercadorias, é necessário que os seus guardiões se relacionem entre si como pessoas, cuja vontade reside nessas coisas, de tal modo que um, somente de acordo com a vontade do outro, portanto cada um apenas mediante um ato de vontade comum a ambos, se aproprie da mercadoria alheia enquanto aliena a própria. Eles devem, portanto, reconhecer-se reciprocamente como proprietários privados. Essa relação jurídica, cuja forma é o contrato, desenvolvida legalmente ou não, é uma relação de vontade, em que se reflete a relação econômica. O conteúdo dessa relação jurídica ou de vontade é dado por meio da relação econômica mesma. As pessoas aqui só existem,

reciprocamente, como representantes de mercadorias e, por isso, como possuidores de mercadorias (MARX, 1996a, p. 209 e 210).

Nessa importante citação, Marx defende algo central no seu pensamento. A lógica do capital não opera por coação das consciências, daí o fenômeno do fetichismo ser tão central. A forma de produção mercantil, tal como ela é, pensa pelo homem, dá a ele uma forma de pensamento, seu comportamento e até as leis. Para se inserir na economia mercantil, o homem faz a profissão de fé de aceitar a propriedade privada, bem como o respeito mútuo aos contratos jurídicos. Quando se estabelece um contrato, não está em questão a vida dos signatários, se vão viver bem ou se até vão sobreviver, o que importa é seu cumprimento jurídico⁵¹. A vida humana se submete à vida das mercadorias. Não importa seu conteúdo material, mas seu vínculo formal. É importante ressaltar que, como dissemos, não é opção consciente de nenhum homem, a lei do contrato não foi imposta por um ou até pela maioria, foi o próprio desenvolvimento mercantil que fez dela uma necessidade. Assim sendo, é a produção mercantil que cria as condições que os submete. Portanto, as relações jurídicas, o Estado, e o próprio comportamento humano não será autodeterminado pelo homem ou entre homens, mas pelas necessidades próprias das relações mercantis. O homem se torna objeto das coisas, produzidas por ele⁵².

⁵¹ A título de exemplo, no ano de 2015, o Governo Federal Brasileiro gastou quase R\$ 90 bilhões em *swaps* cambiais, um contrato que garante uma espécie de seguro perante a variação cambial, cumprindo o compromisso jurídico. Entretanto, esse rombo no Orçamento Geral da União significou altíssimo impacto social, pois é um dinheiro que deixa de ser canalizado, por exemplo, para o aumento de leitos em hospitais, para merenda escolar, para assistência social, para moradia popular, etc. Deste modo, a lógica do contrato também significa uma determinada ética do capital (Fonte: <http://g1.globo.com/economia/noticia/2016/01/bc-tem-perda-de-quase-r-90-bilhoes-com-intervencoes-no-cambio-em-2015.html>).

⁵² Hinkelammert (1983, p. 46) faz uma interessantíssima observação de cunho metodológico, apontando para limitação da apreensão do materialismo histórico no prisma da contradição estrutura/superestrutura e fazendo uma defesa da teoria do reflexo, justamente quando discute as relações materiais e sua organicidade com as outras dimensões da vida: “A relação entre forças produtivas, divisão do trabalho, relações jurídicas e normas de comportamento é, portanto, uma relação de contradição. A dinâmica das forças produtivas implica a necessidade de relações mercantis como condição da maior complexidade da divisão do trabalho, e das relações mercantis e seu estado de desenvolvimento derivam as relações jurídicas e normas de comportamento, sendo estas relações mercantis o ponto crucial das determinações do sistema de propriedade, jurídico-estatal e do sistema de normas. Ao mesmo tempo são também a referência para a formulação de uma vida humana, na qual a vontade dos produtores não está nas mercadorias, mas na relação humana entre eles [...]. Para esta relação de implicação Marx usa a palavra reflexo. A relação jurídica reflete a própria relação econômica. Evidentemente não se trata de um reflexo no sentido de um puro reflexo, como poderia insinuá-lo a palavra

As relações sociais estabelecidas entre as mercadorias criam no mundo dos homens uma áurea mística, um mundo religioso que domina o mundo real. Cada mercadoria aparece como um deus, dotado de poder, que domina a humanidade, existem e se movimentam independentemente dela. Esse politeísmo do fetichismo das mercadorias, entretanto, é superado por um monoteísmo a partir do fetichismo do dinheiro e do capital. Estudemos, agora, essa questão um pouco mais de perto.

Como já dissemos, a mercadoria é unidade dialética de dois aspectos, valor de uso e valor (que se expressa como valor de troca). Em Marx, tal afirmação não pode ser entendida como definição, mas como categoria dialética, como processo de desenvolvimento da sua contradição, sendo que o valor de uso é seu conteúdo material e o valor é sua forma social e histórica. O processo de desenvolvimento da mercadoria ocorre no processo de desenvolvimento da sociedade mercantil. Cada vez mais as relações mercantis se expandem, tornam-se mais complexas, os seres humanos se tornam mais dependentes do mercado, o que é compreendido por Marx desde as formas mais simples de troca – muito anteriores ao capitalismo –, até as formas mais complexas e desmaterializadas que existem no capitalismo atual. Esse desenvolvimento, por suposto, não é simples ou linear, mas tende à expansão, tendo como seu ápice atual no e com o capitalismo mais desenvolvido.

O valor enquanto qualidade social das mercadorias expressa-se como relação social de uma mercadoria com as outras, portanto, enquanto valor de troca⁵³. A gênese do dinheiro é um momento avançado do processo de desenvolvimento do valor. Nas palavras do próprio Marx, para desvendar o enigma do dinheiro,

superestrutura. Trata-se antes de uma implicação, que é decisiva para a existência da própria produção mercantil. Não se trata de uma diferença de importância, mas da constatação de que a própria produção mercantil determina o marco dos possíveis conteúdos das vontades. São os homens que mantêm as relações mercantis em função; mas ao fazê-lo, recebem das relações sociais entre as mercadorias as normas que regerão suas próprias relações”.

⁵³ “Em direta oposição à palpável e rude objetividade dos corpos das mercadorias, não se encerra nenhum átomo de matéria natural na objetividade de seu valor. Podemos virar e revirar uma mercadoria, como queiramos, como coisa de valor ela permanece imperceptível. Recordemos, entretanto, que as mercadorias apenas possuem objetividade de valor na medida em que elas sejam expressões da mesma unidade social de trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e, então, é evidente que ela pode aparecer apenas numa relação social de mercadoria para mercadoria. Partimos, de fato, do valor de troca ou da relação de troca das mercadorias para chegar à pista de seu valor aí oculto. Nós precisamos agora voltar a essa forma de manifestação do valor” (MARX, 1996, p. 176).

deve-se “acompanhar o desenvolvimento da expressão do valor contida na relação de valor das mercadorias, de sua forma mais simples e sem brilho até a ofuscante forma dinheiro” (MARX, 1996a, p. 177).

No início, a troca ocorria meramente de forma ocasional, por escambo. Aqui está a pré-história da sociedade mercantil, é a forma mais primitiva das relações mercantis de produção, pois, a rigor, ainda nem existem. Só existem em germe. Na Forma Simples (ou Acidental) do Valor, o valor de uma mercadoria é proporcional ao valor da outra, isto é, elas “pertencem uma à outra, se determinam reciprocamente, são momentos inseparáveis”. Ao mesmo tempo, “são extremos que se excluem mutuamente ou se opõem, isto é, polos da mesma expressão de valor” (MARX, 1996a, p. 176). Portanto, aqui se mantém a oposição entre valor e valor de troca. O valor da mercadoria relativa é expresso no valor de uso da mercadoria que lhe contrapõe na troca. Assim Marx descreve este processo:

A forma natural da mercadoria torna-se forma de valor. Porém, nota bene, esse quiproquó ocorre para uma mercadoria B (casaco ou trigo ou ferro etc.) apenas internamente à relação de valor, na qual outra mercadoria qualquer A (linho etc.) junta-se a ela, apenas no interior dessa relação. Como nenhuma mercadoria pode figurar como equivalente de si mesma, portanto tão pouco podendo fazer de sua própria pele natural expressão de seu próprio valor, ela tem de relacionar-se como equivalente a outra mercadoria, ou fazer da pele natural de outra mercadoria sua própria forma de valor (MARX, 1996a, p. 184).

Esse processo faz com que o valor adquira corpo, torne-se material. Portanto, “A antítese interna entre valor de uso e valor, oculta na mercadoria, é, portanto, representada por meio de uma antítese externa, isto é, por meio da relação de duas mercadorias”. A contradição interna da mercadoria, portanto, só se torna efetiva por meio da contradição interna de duas mercadorias. Nesse estágio ainda se encontra a “insuficiência da forma simples de valor, esta forma embrionária que somente amadurece por meio de uma série de metamorfoses até a forma preço [expressão em dinheiro]”.

A Forma Simples do Valor, no desenvolvimento dessa contradição, vai criando as condições para sua superação, passando para uma “forma mais completa”.

Sua metamorfose, pode agora relacionar-se com outras espécies de mercadorias, isto é, “surgem diferentes expressões simples de valor, de uma mesma mercadoria”. Converte-se em “uma série constantemente ampliável de suas diferentes expressões simples de valor” (MARX, 1996a, p. 189). Agora se trata da Forma Total (ou Desdobrada), pela primeira vez “o trabalho que o gera é agora expressamente representado como trabalho equiparado a qualquer outro trabalho humano”. A mercadoria, por meio da sua forma valor, não se encontra mais apenas em relação social com outra “espécie individual de mercadoria”, mas com o “mundo das mercadorias”. Sua maior característica é que “Desaparece a relação eventual” (MARX, 1996a, p. 190).

Entretanto, logo a Forma Total demonstra sua insuficiência, pois mesmo que agora se relacione com todas as mercadorias, cada mercadoria é agora “uma forma equivalente particular ao lado de muitas outras”. Portanto, “cada mercadoria é uma série infinita de expressões de valor”, já que cada uma se expressa nas demais. Já que “a forma natural de cada espécie particular de mercadoria é uma forma equivalente particular ao lado de inumeráveis outras formas equivalentes particulares”, portanto, “existem, em geral, apenas formas equivalentes limitadas, das quais cada uma exclui a outra” (MARX, 1996a, p. 191).

Pelas próprias necessidades surgidas no processo de troca, já que os muitos produtores precisavam de expressar os valores dos seus produtos em muitas outras mercadorias, vai surgindo um equivalente geral. Na Forma Geral do Valor, as mercadorias apresentam agora seus valores “de modo simples, porque na mesma mercadoria” e “de modo unitário, porque na mesma mercadoria”. Por isso, “Sua forma valor é simples e comum a todas, portanto, geral” (MARX, 1996, p. 192). O que move as trocas agora não é uma exceção ou uma eventualidade, mas o hábito, por isso uma mercadoria é eleita, pelo próprio movimento do mercado, como um equivalente geral. A novidade que prepara o terreno para o surgimento da forma-dinheiro está na forma equivalente geral ser a “primeira [...] a relacionar realmente as mercadorias entre si como valores, ou as deixa aparecer reciprocamente como valores de troca” (MARX, 1996a, p. 193).

O processo de desenvolvimento mercantil vai fazendo com que uma mercadoria, em detrimento das demais, tenha um valor de uso que nenhuma outra possui. Essa mercadoria é distinta das demais justamente por seu valor de uso ser expressão dos valores de todas as outras mercadorias. A forma geral “dá ao mundo das mercadorias forma valor relativa social geral, porque e na medida em que, com uma única exceção, todas as mercadorias que lhe pertencem são excluídas de forma equivalente geral” (MARX, 1996a, p. 195). Ela se torna a mercadoria por excelência, que governa e submete as demais. Ocorre a gênese do dinheiro, forma radicalmente distinta e produto das formas-valor anteriores:

Na troca direta de produtos, cada mercadoria é diretamente meio de troca para seu possuidor, equivalente para seu não-possuidor, mas somente enquanto for valor de uso para ele. O artigo de troca não adquire ainda nenhuma forma valor independente de seu próprio valor de uso ou da necessidade individual dos permutantes. A necessidade dessa forma desenvolve-se com o crescente número e variedade das mercadorias que vão entrando no processo de troca. O problema surge simultaneamente com os meios para sua solução (MARX, 1996a, p. 213).

Dessa forma, é da própria dialética da mercadoria, contradição interna entre seu valor de uso e seu valor, que surge o dinheiro, um estágio avançado e novo do seu desenvolvimento. Cada vez mais o valor passa de polo dominado pelo valor de uso – por exemplo, na Forma Simples – até polo dominante – a partir da Forma Dinheiro. Isso significa que os agentes concretos, nas formas mais simples do valor, guiavam suas trocas em buscas dos valores de uso que respondiam às suas necessidades, nas formas mais avançadas vão buscando progressivamente mais o valor, num primeiro momento para entesourar (mercantilismo, onde a Forma Dinheiro ainda é dominante) e posteriormente para acumular (capitalismo, onde a Forma Capital é a dominante e se desenvolve progressivamente).

O dinheiro é mercadoria, mas só é dinheiro por justamente ser radicalmente diferente das demais, isso porque é padrão de troca das demais mercadorias, todas elas têm que se transmutar nele para receber a confirmação do seu valor. A forma-preço surge justamente nesta relação, pois o dinheiro é mediação entre o preço de cada uma das mercadorias e o trabalho social. É o dinheiro que

confirma se o preço de uma determinada mercadoria corresponde ao trabalho socialmente exigido para sua produção, em dado momento histórico de desenvolvimento das forças de produção. De tal maneira, o dinheiro é um importantíssimo fetiche, Marx o exprime utilizando as palavras de Cristóvão Colombo: “O ouro é uma coisa maravilhosa! Quem o possui é senhor de tudo o que deseja. Com o ouro pode-se até fazer entrar almas no paraíso” (MARX, 1996a, p. 251).

Com o surgimento do dinheiro, quando determinado produto é vendido, seu valor é depositado no dinheiro. Em seguida, quando é comprado, ele volta a aparecer como valor de uma outra mercadoria. Portanto, o dinheiro não é comprado ou vendido por ser uma mercadoria que eventualmente alguém necessite, ele só tem a atribuição de ser depositário do valor, mesmo que diretamente não seja útil a ninguém. Mesmo que a criação do dinheiro seja um ato profundamente social, é visto pelas pessoas como um ato natural, já que surge do progressivo aumento da troca, como uma necessidade imposta. Mesmo que os homens não entendam que eles criaram o dinheiro, a criação do dinheiro – e seu caráter fetichista – é uma renúncia da sua liberdade.

Em sua perplexidade, pensam os nossos possuidores de mercadorias como Fausto. No começo era a ação. Eles já agiram, portanto, antes de terem pensado. As leis da natureza das mercadorias atuam através do instinto natural dos seus possuidores. Eles somente podem referir suas mercadorias, umas às outras, como valores, e por isso apenas como mercadorias ao referi-las, antiteticamente, a outra mercadoria como equivalente geral. É o que resultou da análise da mercadoria. Mas apenas a ação social pode fazer de uma mercadoria equivalente geral. A ação social de todas as outras mercadorias, portanto, exclui determinada mercadoria para nela representar universalmente seus valores. A forma natural dessa mercadoria vem a ser assim a forma equivalente socialmente válida. Ser equivalente geral passa, por meio do processo social, a ser a função especificamente social da mercadoria excluída. Assim ela torna-se — dinheiro (MARX, 1996a, p. 211).

A própria natureza das mercadorias, sua subjetividade, domina a subjetividade dos seus possuidores e, através deles, criam o dinheiro. Esse é o processo fetichista que, com o desenvolvimento das relações mercantis, nasce o dinheiro.

Portanto, não é a vontade dos possuidores que elege uma mercadoria preferida como dinheiro, é a própria lógica das trocas que decide como se dá as relações entre os homens. Portanto, os homens renunciam à ação consciente para se submeterem às necessidades das mercadorias, em detrimento por exemplo da produção coletiva de forma consciente e planejada.

Em seguida, Marx cita dois versículos do livro do Apocalipse, no qual o dinheiro tem o domínio e os homens a ele se subordinam, suas relações de produção são configuradas de acordo com sua vontade: “Estes têm um desígnio e darão sua força e seu poder à besta. E que ninguém possa comprar ou vender a não ser aquele que tenha o sinal, ou seja, o nome da besta ou o número do seu nome” (MARX, 1996a, p. 211). O dinheiro é a besta perante a qual o homem se ajoelha, pois perdeu para ele a sua liberdade.

Nas passagens referidas acima, Marx faz duas menções à Bíblia, a primeira está no Evangelho de João. Na sua primeira frase está escrito: “No princípio era o Verbo” (Jo 1,1). Goethe, em *Fausto*, a transformou em: “No princípio era a ação”. Marx assume essa inversão proposta por Goethe, pois ela traduz efetivamente o que ocorre com os produtores das mercadorias, pois

Este age antes de pensar, e portanto o mundo mercantil pensa por ele; e ele executa os ditames das mercadorias. A renúncia à liberdade é, ao mesmo tempo, renúncia a pensar seus atos; e a renúncia a responsabilizar-se pelas consequências de seus atos é, ao mesmo tempo, aceitação de uma situação na qual os efeitos não intencionais da ação determinam o marco da possibilidade da ação intencional. Por estar a ação no princípio, a liberdade se perde e cria-se um mundo falso. Dessa maneira Marx reivindica frente a Goethe o sentido original da frase de João: “No princípio era o Verbo”, ou seja, a ação consciente, pela qual se responsabiliza o ator em todas as suas consequências” (HINKELAMMERT, 1983, p. 43).

Na segunda passagem, que está no livro do Apocalipse, Marx vincula “o mundo mercantil, e especificamente o dinheiro, com a tradição apocalíptica da besta e portanto do anticristo”. O mundo religioso é entendido como uma “miragem por trás do mundo mercantil, como o mundo da besta, do anticristo, ou seja, do anti-homem” (HINKELAMMERT, 1983, p. 43). Como já citamos supra (Cf. MARX, 1996a, p. 200), Marx assinala que o valor não tem escrito na sua frente o que é,

não se auto revela, mas faz de todos os produtos hieróglifos sociais enquanto sinais seus. Inversamente, o capital, como “o povo eleito levava escrito na fronte que era propriedade de Jeová, assim a divisão do trabalho marca o trabalhador manufatureiro com ferro em brasa, como propriedade do capital” (MARX, 1996a, p. 475). O valor – nas suas diversas etapas de desenvolvimento –, portanto, é expresso por Marx como aquele que marca na fronte das pessoas como propriedade sua, isso é a áurea fetichista que existe em torno da mercadoria, do dinheiro e do capital. Como vimos, Marx chega inclusive a analisar essa realidade fetichizada enquanto a besta do Apocalipse, que na teologia cristã é vista como o anticristo, portanto também o anti-homem, já que Cristo é plenamente Deus e plenamente homem.

Toda a potência humana se expressa na lógica do capital do acúmulo da forma dinheiro. Dessa maneira, a “produção burguesa tem que cristalizar a riqueza como fetiche, sob a forma de um objeto isolado, o ouro e a prata são sua encarnação adequada” (MARX, 2008, p. 196). Esse ímpeto à acumulação imprime uma lógica própria aos indivíduos, um jeito de viver e se relacionar com as coisas e com o mundo⁵⁴. Sob o fetichismo do dinheiro, a “apropriação da riqueza, sob sua forma geral⁵⁵, implica, portanto, a renúncia à riqueza em sua realidade substancial”. Houve precisamente uma inversão, pois o “móvel impulsionador do entesouramento é a avareza, que não ambiciona a mercadoria como valor de uso, mas sim o valor de uso como mercadoria” (MARX, 2008, p. 165).

⁵⁴ O que era visto antes como defeitos, até pecados, agora se transformam na mais alta virtude. Essas qualidades invertidas são necessárias para o desenvolvimento das relações mercantis sob o fetichismo do dinheiro. Religiosamente, esses valores são sacralizados: “Para reter o ouro como dinheiro e, portanto, como elemento de entesouramento, é necessário impedi-lo de circular ou de dissolver-se como meio de compra, em artigos de consumo. O entesourador sacrifica, por isso, ao fetiche do ouro os seus prazeres da carne. Abraça com seriedade o evangelho da abstenção. Por outro lado, somente pode subtrair da circulação em dinheiro o que a ela incorpora em mercadoria. Quanto mais ele produz, tanto mais pode vender. Laboriosidade, poupança e avareza são, portanto, suas virtudes cardeais, vender muito e comprar pouco são o resumo de sua economia política” (MARX, 1996, p. 253).

⁵⁵ A princípio, a Forma Geral da riqueza capitalista é entendida por Marx como ouro – e eventualmente como a prata – pois em dado momento histórico se universalizou como equivalente geral, apesar de que muitas outras mercadorias foram usadas como dinheiro na história da humanidade. Entretanto, no surgimento do dinheiro de crédito e com o processo de cada vez maior desmaterialização da riqueza capitalista, isso não se mentem como elemento histórico-universal, como nada em Marx, mas é entendido como momento privilegiado do processo de desenvolvimento do valor. Para compreender melhor a questão vide o artigo: *O capital especulativo e desmaterialização do dinheiro*, de Reinaldo Carcanholo (2015, p. 61 a 88).

Há, portanto, um ímpeto eterno de acumulação. A acumulação não objetiva dado valor de uso de determinada mercadoria ou até um conjunto delas, mas o ímpeto idolátrico da acumulação pelo valor de troca, enquanto fetiche que se tornou polo da unidade dialética do valor. A avareza ama tanto a riqueza na sua fórmula geral – o ouro – que renuncia a riqueza na sua forma substantiva material, por isso é necessária uma vida e uma prática ascética⁵⁶. Se a finalidade é o valor de uso, há claros limites humanos, pois até certo ponto são as necessidades humanas, mesmo que as mais extravagantes. Entretanto, se se sacrifica a utilidade, renuncia-se à riqueza em sua forma material, em prol da sua forma geral, então a riqueza pode ser acumulada de forma ilimitada. Quanto mais se acumula, quanto mais se busca a acumulação, é uma ascendente progressiva que rumo ao infinito.

Esse caráter eterno provocado pelo fetichismo do dinheiro provoca uma alteração na subjetividade humana, ao mesmo tempo que o “entesourador desdenha os gozos terrestres, temporais e transitórios”, também orienta toda sua vida para “correr atrás do tesouro eterno, que não pode ser corroído nem pelas formigas, nem pela ferrugem, e que é, ao mesmo tempo e completamente, celeste e terrestre” (MARX, 2008, p. 166). Aqui aparece a áurea mística do dinheiro, pois enquanto mercadoria seu polo dominante é o valor de troca, não sendo mais uma realidade somente terrestre – física –, mas também celeste – metafísica.

Peguemos como exemplo, não de forma ocasional, o ouro. Como já assinalamos, o dinheiro se universaliza na forma-ouro e este metal cumpre um papel significativo nas finanças internacionais até os dias atuais, em que pese toda a desmaterialização da riqueza que o capitalismo contemporâneo produziu. Quando o ouro cumpre função de dinheiro, ele é capaz de adquirir todas as outras mercadorias, por isso então é visto como a encarnação universal da riqueza capitalista. Não é uma lei que lhe dá esse título ou esse atributo, é a própria vivência das relações mercantis que a propicia. Portanto, ele não tem somente características como ser amarelo, reluzente ou durável, mas também

⁵⁶ Esse elemento é fulcral para a gênese do capitalismo, que Marx estuda quando trata do fenômeno protestante. Já abordamos esse assunto neste trabalho dissertativo no capítulo anterior, por isso não retornaremos a ele.

uma característica especial que pode ser vista por todos, apesar de não com os olhos, ser signo da riqueza capitalista. Entretanto, diferentemente das primeiras características, a capacidade de ser signo da riqueza capitalista não vem da natureza do outro, ele é apenas um metal, ele a adquire no desenvolvimento das relações mercantis. Portanto, se trata de poderes sociais, não naturais. Assim sendo, os poderes sociais do ouro aparecem como derivados da sua própria natureza material, mas isso só é uma manifestação fetichista da reificação das relações sociais, são as relações humanas que criam o dinheiro e os objetos exteriores que ele se manifesta – ouro e tantos outros – como fetiche, que aparentemente possui determinados poderes que são seus.

Não obstante, o fetiche não é um erro do observador, uma espécie de falsa aparência ou engano. O fetichismo é real, embora também metafísico. As pessoas deixam de se relacionar diretamente entre si e terceirizam suas relações ao fetiche. Até quando se relacionam entre si, costumam ver o outro como mero objeto a ser consumido, como coisa. Isso ocorre desde uma amizade, no sexo e até na relação com Deus. O cálculo é de benefício, de ganho, em relação ao outro ou até com a divindade, pode dar ao ser humano reificado.

O fetiche é indispensável para o funcionamento da própria sociedade capitalista em que vivemos. Ela não está organizada de maneira que seu funcionamento, no dia a dia, se faça de forma consciente. A distribuição de cada um dos indivíduos nas inúmeras funções produtivas sociais e a repartição entre eles da riqueza produzida não se estabelecem a partir de uma decisão coletiva, prévia e consciente. Cada indivíduo, pensando no seu próprio interesse, aparece desenvolvendo suas atividades econômicas de maneira autônoma, e o resultado global surge como se fosse automaticamente. Cada indivíduo, na verdade, atua conduzido pela lógica do fetiche. O fetichismo é o fundamento necessário para o funcionamento da sociedade mercantil e também da capitalista (CARCANHOLO, 2011, p. 93).

Desse modo, na sociedade mercantil não há um órgão de controle ou muito menos um espaço de decisão coletiva e consciente sobre a produção, distribuição e apropriação. O elemento unificador da ação aparentemente autônoma de cada indivíduo é justamente o fetiche. Ele ao mesmo tempo que oculta as relações de produção – que aparecem como naturais –, as organiza;

ao mesmo tempo que é a separação entre as pessoas, que deixam de se relacionar diretamente entre si, é o vínculo de união, pois passam a se relacionar através dele. O fetichismo acaba regulando as relações sociais da sociedade capitalista, inclusive o processo de produção mercantil. O fetichismo que diviniza a ordem social e sacraliza-a como natural, eterna e imutável. Pelo fetichismo, com fetichismo e no fetichismo se mantém o culto idolátrico, como se fosse um deus e o deus único. O ser humano torna-se escravo desse objeto, passa a cultuá-lo como um poder maior que o seu, como derivado da sua própria natureza física. Cada vez que aumenta mais a mercantilização da vida, mais aumenta o poder do fetiche, cada vez mais o homem se torna dependente deste poder aparentemente externo.

O ápice do fetichismo do dinheiro é que dá origem à categoria que a supera, mas ao mesmo tempo a conserva, o fetichismo do capital. Isso só é possível no processo histórico em que o entesourador se transforma no capitalista; no processo histórico em que a sociedade feudal vai se transformando em sociedade capitalista. Sobre isso, no capítulo que trata sobre os modos de produção pré-capitalistas e sua transição, no Livro III de *O Capital*, Marx diz:

A usura atua revolucionária em todos os modos pré-capitalistas de produção somente quando destrói e dissolve as formas de propriedade que, pela solidez e pela constante reprodução uniforme, servem de base à organização política [...] Só onde e quando existem as demais condições do modo capitalista de produção, a usura se revela um dos meios de constituir o novo modo de produção, arruinando o senhor feudal e os pequenos produtores, e centralizando as condições de trabalho convertidas em capital (MARX, 1981, p. 684)

As sociedades pré-capitalistas, portanto, ainda são um freio ao entesourador e regulam – por vezes moralmente e religiosamente, por vezes até pela força – o usurário, não veem em seu ofício uma virtude, mas um defeito. Portam-se enquanto externas à produção: “A usura e o comércio exploram dado meio de produção; não o criam; atuam como fatores que estão fora dele”. E, ao mesmo tempo, é parasitária: “A usura procura diretamente mantê-lo, a fim de poder renovar sempre a exploração; é conservadora, apenas o torna mais miserável” (MARX, 1981, p. 699). Essa desconfiança com o entesourador faz com que “A sociedade antiga o denuncie, portanto, como elemento dissolvente de sua ordem

econômica e moral”. Mas, ao mesmo tempo, Marx chama a atenção para o fetiche que formata “a moderna sociedade, que já em seus anos de infância arranca Plutão pelos cabelos das entranhas da Terra, saúda no Graal de ouro a resplandecente encarnação de seu mais autêntico princípio de vida” (MARX, 1996a, p. 252).

A vivência autêntica e radical da fé que é proclamada pelo fetichismo – o Graal do ouro – é a busca infinita da sua acumulação. Para atingir essa meta, é preciso cumprir alguns valores, que eram condenados em sociedades pré-capitalistas, mas são sacralizados pela égide do dinheiro. Como a meta é valor infinito, religiosamente ela é sacralizada e se torna objeto de piedade. As pessoas, reificadas pelo fetichismo do dinheiro, fazem do dinheiro objeto de piedade e assumem os valores do seu deus. Não obstante, é na prática da piedade do dinheiro que são introjetados com cada vez mais força valores que tenham como finalidade a busca da divindade, o próprio dinheiro. A busca de mais dinheiro se tornou culto e quanto mais se pratica essa liturgia, mais devoto se torna.

Feito o percurso da forma simples do valor até a forma dinheiro, Carcanholo e Nakatani (2015, p. 31-60) assinalam que progressivamente ocorre o processo de desmaterialização do valor, que tem seu ápice no capital (ou, a rigor, na sua forma autonomizada mais avançada, o capital a juros). Cada vez mais o valor, que anteriormente era somente um adjetivo da mercadoria (como o peso, cor, odor, forma, etc.), vai tornando-se sujeito do processo social. Como o valor é o agente da circulação, não a mercadoria e o dinheiro, e o capital é valor que se autoavalia, a mercadoria e o dinheiro passam a ser formas sociais suas, maneiras pelas quais ele se manifesta. A mercadoria e o dinheiro não se tornam desimportantes, mas aspectos subordinados da lógica do capital, expressões suas, fundamentais no ciclo ampliado de reprodução. Na circulação simples das mercadorias, a finalidade era obter valor de uso, no ciclo do capital, ao contrário, a finalidade é de fazer circular o dinheiro obtendo-se mais dinheiro. Assim sendo, a “circulação do dinheiro como capital é [...] uma finalidade em si mesma, pois a valorização do valor só existe dentro desse movimento sempre renovado. Por isso o movimento do capital é insaciável” (MARX, 1996a, p. 272). Se o fetichismo do dinheiro já exercia um poder irresistível sobre a organização social e a

subjetividade humana, o fetichismo do capital estabelece um culto eterno e insaciável.

A mercadoria, o dinheiro e o capital são valor, mas num estágio diferente do seu processo de desenvolvimento, que é dado pelo desenvolvimento das relações mercantis. Quando surge o valor-capital – valor que através de várias metamorfoses em dado processo de circulação se autovaloriza através da criação de mais-valia – os dois primeiros tornam-se aspectos subordinados seus⁵⁷ e ocorre sua substantivação (ou autonomização), ele se torna um ser independente e domina toda lógica social. O fetichismo do capital coloca a reificação das relações sociais em um patamar nunca antes visto:

[...] a transformação do valor em capital implica um enorme salto no seu desenvolvimento. Inicia-se, na sociedade, a era do domínio do valor, da lógica da valorização. O valor converte-se, no capital, em realidade social *substantiva*, em coisa social com vida e movimento próprio. De mera característica social das mercadorias, aspecto delas, transforma-se em realidade independente. De simples conteúdo passivo e subordinado às suas “formas” substantivas (a mercadoria e o dinheiro), o valor converte-se em agente social autônomo e com vida própria, perceptível através do seu movimento (a circulação) e em relação ao qual, a mercadoria e o dinheiro chegam a ser simples manifestações subordinadas (CARCANHOLO; NAKATANI, 2015, p. 38).

O valor não é mais adjetivo da mercadoria, agora é sujeito, torna-se substância com vida e domina toda lógica social. A gênese do capital também é a gênese do capitalismo enquanto sistema econômico. Entretanto, como sujeito que é capital, o valor não pode ser entendido de forma estática. Ele é processo, não-estático, pois assume várias metamorfoses, ora é dinheiro, ora é mercadoria, ora matéria prima, ora força de trabalho, etc. Portanto, só pode ser compreendido no seu ciclo, produzido e somente possível no contexto de dado estágio de desenvolvimento das forças produtivas e respectivas relações sociais de produção.

⁵⁷ “Se na circulação simples o valor das mercadorias adquire no máximo, em confronto com seu valor de uso, a forma autônoma de dinheiro, aqui ele se apresenta subitamente como uma substância em processo e semovente, para a qual mercadorias e dinheiro são ambos meras formas” (MARX, 1996, p. 274).

Marx, especialmente no capítulo XXIV – *A assim chamada acumulação primitiva* – de *O Capital* (Cf. MARX, 1996b, p. 339-382), analisa como se dá historicamente a transformação do dinheiro em capital ou como se dá a gênese do capitalismo⁵⁸. Nesse complexo e conflituoso processo, toda a estrutura social é modificada, bem como paulatinamente a forma com que as pessoas encaravam o mundo. Dois foram os aspectos fundamentais para esse processo: 1) o cercamento dos campos, que concentrou as terras nas mãos de um pequeno grupo e jogou nas grandes cidades contingentes nunca vistos de pessoas dispostas a venderem sua força de trabalho por baixíssimo preço, já que foram expropriados dos seus meios de produção; e 2) uma acumulação nunca vista antes de riquezas (especialmente, ouro e prata), provida pelo saque colonial, pelo tráfico de escravos e, em territórios protestantes, o confisco de terras da Igreja. Portanto, o processo da acumulação originária faz com que a força de trabalho se transforme em trabalho assalariado e a propriedade dos meios de produção em capital.

Sob a égide do capital, o proletariado, expropriado dos seus meios de produção, torna-se propriedade do capital. Marx cita Shakespeare dizendo: “Tirais minha vida/ Quando tirais os meios de que vivo” (MARX, 1996b, p. 115). Até mesmo aqueles proletários que não estão vendendo sua força de trabalho para o capital em dado momento, por qualquer motivo, ainda são propriedade do capital, pois suas vidas não podem ser garantidas sem que eles vendam sua força de trabalho para o capital. Portanto, o capital tem aqui poder sobre a vida e a morte daquele que produz, a propriedade do capital sobre o produtor é anterior ao processo mesmo de produção, essa é a cisão fundamental da sociedade capitalista em duas classes – que, obviamente, não são as únicas, mas são as essenciais – produtores e donos dos meios de produção.

O trabalhador não pertence ao capital somente por uma relação formal, em que estabelecem um contrato de compra e venda da força de trabalho. A relação é essencialmente vivencial, em que o capital é um “autômato [que] é o sujeito e os operários são apenas órgãos conscientes” (MARX, 1996b, p. 51). Portanto, o

⁵⁸ Por falta de espaço, não de importância, não descreveremos aqui o processo que analisa do Marx no referido capítulo. Só ressaltaremos os elementos absolutamente essenciais para compreender a gênese do capital e, portanto, do fetichismo do capital, o que é nosso objetivo central.

operário (no caso do capital industrial, mas, genericamente, dos trabalhadores que se submetem a qualquer capital na empresa capitalista) vive cotidianamente a pertença ao capital, através do sinal visível de pertença à maquinaria, vai se transformando em um órgão do capital, assim como é um órgão da maquinaria (o capital visível).

O autômato, que é um motor primeiro da produção, é trabalho morto e tem seu princípio de vida justamente no trabalho do operário, pois foi produzida por ele. Enquanto na teologia cristã, Deus é o motor que é princípio da criação, no capital ocorre o inverso, é a maquinaria que ganha vida com o contato com o operário, criando-a por meio do seu trabalho. Assim Marx relata a ressurreição dos mortos, que é a ressurreição do trabalho morto por meio do trabalho vivo:

Como atividade produtiva, adequada a um fim — fiar, tecer, forjar —, o trabalho, através de seu mero contato, ressuscita dos mortos os meios de produção, os vivifica para serem fatores do processo de trabalho e se combina com eles para formar produtos (MARX, 1996b, p. 318).

Marx também fala de cadáveres de máquinas, que são descartadas – em espécie de cemitérios – quando termina seu ciclo de vida. Entretanto, pelo capital ser um ente fantasmagórico que se metamorfoseia nas diversas materialidades, quando uma máquina “morre”, o capital contido nela passa a outra. O capital é eterno, por ser espírito, mas a máquina é mortal. Entretanto, o que dá o dom da criação é o ser humano, que ao mesmo tempo que cria valor, conserva os valores anteriormente já criados, nem que em outra materialidade:

Ao transformar o trabalho produtivo meios de produção em elementos constituintes de um novo produto, ocorre com o seu valor uma transmigração de almas. Ele transmigra do corpo consumido ao corpo recém-estruturado. Mas essa transmigração de almas ocorre igualmente às costas do verdadeiro trabalho. O trabalhador não pode agregar novo trabalho e, portanto, criar novo valor, sem conservar valores antigos, pois ele tem de agregar o trabalho sempre sob uma forma útil, e ele não pode agregá-lo em forma útil sem fazer de produtos meios de produção de um novo produto e, com isso, transferir seu valor ao novo produto. É portanto um dom natural da força de trabalho em ação, do trabalho vivo, conservar valor ao agregar valor, um dom natural que nada custa ao trabalhador mas que rende muito ao

capitalista, a conservação do valor preexistente do capital (MARX, 1996a, p. 323).

A fonte da vida do capital é o trabalho do operário. Portanto, o capital precisa de manter vivos os operários para que possa viver. Por isso, garante a eles uma cesta mínima de consumo, ao menos daquele número que necessita para viver. O problema que isso vale apenas para os operários necessários para manter sua vida, outro grupo menor que por ora entre neste primeiro grupo, por ora sai – o que Marx chama de exército industrial de reserva – e, por fim, os miseráveis, pois os cria na expropriação dos seus meios de subsistência, mas não os garante o emprego para que sobrevivam. São as oferendas agradáveis oferecidas ao fetichismo do capital, em prol do bom funcionamento da sociabilidade burguesa. Na luta entre cada capital individual, em prol da sobrevivência no mercado, centenas de milhões de operários são empurrados para a miséria e países inteiros subjugados numa eterna dependência. A luta entre os capitais, bem como a luta entre os capitais e os homens que os produzem, está na luta do trabalho contra o capital. Entretanto, desde a gênese da manufatura, o capital utiliza armas poderosíssimas contra o trabalhador, como a máquina:

A maquinaria não atua, no entanto, apenas como concorrente mais poderoso, sempre pronto para tornar trabalhador assalariado “supérfluo”. Aberta e tendencialmente, o capital a proclama e maneja como uma potência hostil ao trabalhador. Ela se torna a arma mais poderosa para reprimir as periódicas revoltas operárias, greves etc., contra a autocracia do capital. Segundo Gaskell, a máquina a vapor foi desde o início um antagonista da “força humana” que capacitou os capitalistas a esmagar as crescentes exigências dos trabalhadores, que ameaçavam levar à crise o nascente sistema fabril. Poder-se-ia escrever toda uma história dos inventos que, a partir de 1830, surgiram apenas como armas do capital contra motins de operários (MARX, 1996b, p. 66-67).

Aqui, portanto, não se trata de julgar moralmente a técnica, mas como ela se dá em determinado contexto concreto. No caso, ao mesmo tempo que a maquinaria possibilita a expansão nunca antes vista de bens úteis na história da humanidade, cada vez mais torna o trabalhador mais supérfluo. Essa tendência não está colocada por maldade dos empresários – repetimos, não se trata de uma análise moral –, mas por adequação à própria lógica do capital. Assim

sendo, a máquina chega à vida para promover a morte do operário, que em cada vez maior número se torna obsoleto. É a vida do capital acima da vida do operário. Cada vez mais uma massa menor de capital variável (remuneração da força de trabalho) é necessária para colocar em movimento uma massa maior de capital constante (máquinas, edifícios, ferramentas, etc.), fazendo com que o trabalho se torne cada vez relativamente menos relevante no processo de produção capitalista (o que Marx chama de tendência crescente da composição orgânica do capital). Apesar disso, é justamente o trabalho que acrescenta valor novo no processo produtivo, gerando novas mercadorias. Essa contradição é central para compreender o modo de produção capitalista e suas crises.

Entretanto, o que foi descrito acima, assim não aparece justamente pelo fetichismo do capital. Cada vez mais se verifica aumento do número de trabalhadores obsoletos para o capital, em especial nos momentos de crise. Por isso, não é a técnica que produz o desemprego, é o capital que usa a técnica para produzir desemprego. Isso porque o capital cria a técnica para gerar o excedente e em seguida se utiliza do excedente para pressionar uma diminuição dos salários, principalmente nas crises. Entretanto, aparentemente, do ponto de vista individual e isolado, o trabalhador desempregado acreditará fielmente que não é o capital que mantém o seu desemprego, mas justamente o contrário. Crerá piamente que é pela falta de capital que se mantém seu desemprego, pois quando observa um outro operário que trabalha regularmente, o verá como um homem felizado, pois encontrou um emprego em que possa viver, não percebe assim o fundamental: é o capital que vive dele e é pelo excesso de capital que está desempregado. Não obstante, todos os operários – empregados ou não – pertencem ao capital, pois dependem dele para viver, mas somente alguns podem viver dele. Apesar de que os demais, a rigor, são fundamentais para manter o nível de salários baixo o suficiente para garantir a reprodução ampliada do capital. Portanto, o desemprego aparece como um desvio, originado pela falta de capital, enquanto é propriamente uma necessidade orgânica do próprio capital. O fetichismo do capital atribui ao próprio capital a possibilidade de resolver esse problema, com a produção de mais capital. Entretanto, não há solução possível dentro da lógica do capital, a rigor, somente com a própria supressão do caráter de capital dos meios de produção que essa questão pode

ser terminantemente resolvida. Pois, assim, os meios de produção não serviriam exclusivamente para a reprodução ampliada do capital, mas para exclusivamente suprir as necessidades humanas.

Justamente pela abundância relativa de trabalhadores, de um lado, e pela capacidade do capital criar valor “do nada”, de outro; o fetichismo do capital também atua sobre o burguês. Esse pensa que o centro da vida é o próprio capital, justamente porque esse ser divino é quem gera as condições objetivas de vida de todos os outros, quem dá a vida aos demais. Ou, ao menos, assim parece ser. Para os burgueses fica claro, nem eles mesmos dirigem o capital, nem eles mesmos são seus senhores, ao contrário, são seus servidores. Até ao proprietário de uma empresa, ele não se sente seu possuidor soberano, pois sabe que se a servir bem, de acordo com os desígnios do capital, será recompensado com mais capital. Mas, se a servir mal, sabe que sua empresa pode quebrar, sua vida se arruinar e ainda ficar absolutamente endividado, o inferno astral e material do capital. Quando vão admitir ou demitir, não é sua vontade que importa, mas a soberana vontade do capital. E ele tem como critério máximo o lucro, a acumulação ampliada. Se gerar valor, garante a vida, se não gerar, condena à morte, física ou social.

Assim sendo, na religiosidade do capital, ele se torna o centro e a fonte da vida. Mesmo que sua vida seja gerada e seu corpo cresça somente com o trabalho humano, isso fica obscurecido pelo fetichismo do capital, por vezes parece que é o próprio capital que cria valor, ou até mesmo essa questão se torna desimportante, já que ele tem tantos trabalhadores querendo sobreviver dele. Justamente por se tornar sujeito, é que o valor parece, no fetichismo do capital, ser autossuficiente, ser criador de si mesmo em proporções cada vez maiores. De um lado, “o trabalhador labuta além dos limites do trabalho necessário, embora lhe custe trabalho, dispêndio de força de trabalho, não cria para ele nenhum valor”; do outro, “Ela gera a mais-valia, que sorri ao capitalista com todo o encanto de uma criação do nada” (MARX, 1996a, p. 331). Portanto, o valor – substantivado em sujeito – aparece ao capitalista como se fosse a fonte mesma do acréscimo de valor. É sujeito e também aparece como detentor de um poder místico, em que tem a capacidade de criar mais valor “do nada”.

O ápice deste processo em que o dinheiro parece criar por si só mais dinheiro⁵⁹ se expressa na forma “capital portador de juros”⁶⁰, no qual, “a relação capitalista atinge a forma mais reificada, mais fetichista”. Aparentemente, temos nessa forma, “dinheiro que gera mais dinheiro, valor que se valoriza a si mesmo sem o processo intermediário que liga os dois extremos” (MARX, 1981, p. 450). Portanto, a forma mais desenvolvida e mais desmaterializada do capital é justamente aquela que é mais fetichizada e aparentemente externa ao ser humano.

O capital aparece como fonte misteriosa, autogeradora do juro, aumentando a si mesmo. A *coisa* (dinheiro, mercadoria, valor) já é capital como simples coisa e o capital se revela coisa e nada mais; o resultado do processo de reprodução todo manifesta-se como propriedade inerente a uma coisa; depende do dono do dinheiro – a mercadoria em forma sempre permutável – gastá-lo como dinheiro ou emprestá-lo como capital. O capital produtor de juros é o fetiche autônomo perfeito – o valor que se valoriza a si mesmo, dinheiro que gera dinheiro, e nessa forma desaparecem todas as marcas da origem. A relação social reduz-se a relação de uma coisa, o dinheiro, consigo mesma. Em vez da verdadeira transformação do dinheiro em capital, o que se mostra aí é uma forma vazia. Equiparado à força-de-trabalho, o valor-de-uso do dinheiro passa a ser o de criar valor, valor maior que ao que nele mesmo se contém. O dinheiro como tal já é potencialmente valor que se valoriza, e como tal é emprestado – o que constitui a forma de venda dessa mercadoria peculiar. Torna-se assim propriedade do

⁵⁹ Ressalva-se que esta é a posição de Marx, mas há uma discussão bastante robusta de seus continuadores que assumem a compreensão de que o processo de desenvolvimento do valor – bem como o seu correlato processo de desmaterialização da riqueza capitalista – ainda está em curso, por isso surgem ou se tornam mais relevantes formas sociais mais fetichizadas e reificadas que o próprio capital portador de juros, devido ao avançado processo de financierização da economia capitalista verificado nas últimas décadas. Apenas para situar o leitor nesse debate, ressaltamos apenas duas categorias, bem como seus respectivos autores, que consideramos fundamentais no tema: o *capital financeiro* formulado por Hilferding (1985); e o *capital especulativo parasitário*, construída a partir da categoria de *capital fictício* do próprio Marx, formulada por Carcanholo e Nakatani (2015, p. 31-60).

⁶⁰ A categoria autonomização em Marx busca apreender o movimento do valor, que está em constante metamorfose. Em cada momento do seu processo de desenvolvimento surge uma forma mais desenvolvida que tem autonomia relativa à anterior, portanto autonomia nunca é absoluta, pois sempre parte da precedente e continua a depender dela. O processo de autonomização das formas funcionais do capital é complexo e se desenvolve do ponto de vista lógico e sócio histórico. Nos três livros de *O Capital* Marx analisa esse processo, que é sua própria teoria do capital, apesar de citarmos alguns momentos importantes (como o capital portador de juros), não conseguiremos descrever minuciosamente essa análise. Para tanto, conferir: Noronha (2009), Carcanholo e Nakatani (2015, p. 31-60) e Sabadini (2012).

dinheiro gerar valor, proporcionar juros, do mesmo modo que dar peras é propriedade de uma pereira (MARX, 1981, p. 451-452).

No cume do fetichismo, o ato de gerar mais valor aparece como qualidade inata do valor, o capital portador de juros é o fetiche perfeito. Isso é tão naturalizado na sociedade capitalista reificada ao extremo, que o nascimento do valor pelo valor é visto de forma tão natural quanto o nascimento de uma fruta numa árvore frutífera. Natural e independente ao ser humano, pois não precisa mais ir ao mundo da produção, é dinheiro que gera mais dinheiro, sem máquinas, sem sujeira, sem suor, puro valor que se autovaloriza. Ninguém mais lembra de sua origem, como ele surge e como ele se reproduz, todos estão hipnotizados pela sua capacidade de ser dinheiro e produzir mais dinheiro. Até o trabalho se tornaria desimportante, pois o capital sim que é o sujeito que o vitaliza, que em última instância cria valor. Para a lógica do capital, não é mais o trabalho que dá vida ao valor, mas a relação aparece invertida. Aqui parece que a criação de mais valor é um valor de uso do próprio capital, não do trabalho. Então, seria o valor que daria vida ao trabalho. Por isso, Marx denuncia: “e a confusão prossegue”, pois, “embora o juro seja apenas parte do lucro, da mais-valia que o capitalista ativo extorque do trabalhador, o juro se revela agora, ao contrário, o fruto genuíno do capital, o elemento original, e o lucro [...], mero acessório”. Conclui dizendo que “aumentar o próprio valor sem depender da produção” é “a mistificação do capital na forma mais contundente” (MARX, 1981, p. 452).

O capital portador de juros não produz diretamente nada, como forma autonomizada do capital-dinheiro ele cumpre uma função importante na acumulação, mas seus ganhos – juros – são oriundos da produção de mais valia pelo trabalho, sob a égide do capital produtivo, de que parte é transferida e apropriada por ele na forma de juro. Assim sendo, para ele é dinheiro gerando dinheiro, mas, a rigor, é dinheiro que vai para o ciclo da produção por meio das mãos de outro capital (e por vezes de outro capitalista) e só depois retorna a ele. Daí surge a áurea de eternidade do capital, que Marx trata com sua ironia refinada: “A concepção de o capital ser valor que se reproduz a si mesmo e aumenta na reprodução, graças à propriedade inata de durar e acrescentar por toda a eternidade” (MARX, 1981, p. 454). Por isso, Marx faz várias projeções, extraindo fragmentos de textos em que mostra a tendência a infinito auto

atribuída. Apenas a título de exemplo, ressaltaremos uma publicada no jornal *Economist*, em 19 de julho de 1851:

Capital, com juros compostos sobre toda porção de capital poupada, absorve tudo com tal ímpeto que toda a riqueza do mundo da qual deriva renda já se tornou, há muito tempo, juro do capital... Toda renda fundiária hoje é pagamento de juro sobre capital antes empregado na terra (MARX, 1981, p. 457).

Marx comenta em seguida o devoto e irracional desejo de entesourar ao infinito por meio de juro, criado pela fetichista forma do capital a juros:

Na qualidade de capital a juros pertence ao capital toda riqueza que pode ser produzida, e tudo o que recebeu até agora não é mais que pagamento por conta de seu apetite insaciável. Segundo suas leis inatas pertence-lhe todo o trabalho excedente que a humanidade pode fornecer. Moloch (MARX, 1981, p. 457).

Assim sendo, o capital portador de juros, como Moloch, pode prometer a vida eterna, justamente por seu poder ser eterno. Mas, é um deus sanguinário, que se nutre do sangue humano e dele retira seu poder. Em tal nível de fetichização da realidade social, que tudo que foi produzido é atribuído como dele, todo trabalho excedente produzido, no passado e no futuro, lhe pertence. Ele se torna senhor da história.

É bom ressaltar que este espectro que é o fetichismo do capital é uma abstração real e, como tal, se constitui pela objetivação dos processos sociais supracitados. Portanto, não se trata de combatê-la enquanto fenômeno da consciência, enquanto falsa ideia a ser dissipada pelo esclarecimento, a questão não é essa. O fetichismo é uma abstração social, disso não há dúvida, porém absolutamente real, apesar de não diretamente tangível, pois se expressa em determinadas formas sociais.

A lógica do capital também impõe uma ética, um jeito de ser no mundo, não somente nas relações mercantis. Essa ética não é adotada somente pelo capitalista, mas também pelo trabalhador. O capital, sujeito do processo social, busca a mais-valia, portanto, os capitalistas submetem sua vontade a essa vontade do capital, com todas as suas forças, com confiança piedosa. O capitalista, deste modo, guia sua existência concreta por essa vontade do capital

e estabelece as bases para a ação também do operário, constringido pela sobrevivência e hipnotizado pela promessa de felicidade do e no fetiche. A origem dos valores e formas de comportamento hegemônicos, do capitalista⁶¹ e do trabalhador, é comum, o capital.

A prova da fé do capitalista não é vã ou retórica, pode-se perceber quando arrisca seu capital para conseguir mais-valia, muito diferente, por exemplo, de como procederia um entesourador:

O sistema monetário é essencialmente católico; o sistema de crédito, essencialmente protestante. “Os escoceses odeiam o ouro.” A existência monetária das mercadorias em papel é de natureza apenas social. É a fé que salva. A fé no valor monetário – o espírito imanente das mercadorias –, a fé no modo de produção e na sua ordem predestinada, a fé nos agentes privados da produção, meras personificações do capital que se valoriza. Mas, o protestantismo não se emancipa do catolicismo, nem o sistema de crédito da base do sistema monetário (MARX, 1981, p. 679)⁶².

Aqui está presente, proclamada perfeitamente, pois praxologicamente⁶³, a fé nas condições que asseguram a circulação, porque só com ela o capital gera mais-

⁶¹ Evitando-se qualquer equívoco, é bom ressaltar que a ética capitalista que toma posse da vida do detentor dos meios de produção, não é um dogma a-histórico, mas também se desenvolve e se manifesta de forma diversa enquanto processo. A lógica essencial é a necessidade de acumulação ampliada do capital, mas isso se manifesta de formas diversas em dado processo histórico. No trecho seguinte, a título de exemplo, Marx comenta sobre o empresário “puritano”, de vida ascética, que chegava a considerar o consumo privado como um roubo contra a acumulação de capital, mas depois a contradição se inverte. O consumo, que parecia como uma renúncia ao princípio sacrossanto da acumulação, para o capitalista moderno a acumulação aparece como renúncia ao consumo, a reificação é mais plena: “Mas o pecado original atua em toda parte. Com o desenvolvimento do modo de produção capitalista, da acumulação e da riqueza, o capitalista deixa de ser mera encarnação do capital. Ele sente um “enternecimento humano” por seu próprio Adão e torna-se tão culto que chega a ridicularizar a paixão pela ascese, como preconceito do entesourador arcaico. Enquanto o capitalista clássico estigmatiza o consumo individual como pecado contra sua função e “abstinência” da acumulação, o capitalista moderno é capaz de conceber a acumulação como “renúncia” a seu instinto do prazer” (MARX, 1996b, p. 226).

⁶² A diferenciação estabelecida na presente citação entre catolicismo e protestantismo está em paralelo à diferença apontada por Marx entre capital mercantil e capital industrial, pois o entesourar presente no catolicismo da baixa idade média, período anterior ao capitalismo e germinal deste sistema, começa a ser substituído pelo ascetismo protestante. É o conflito, no âmbito religioso, entre a ética capitalista e a ética pré-capitalista. Hoje essa fé descrita por Marx, certamente chegou a todas as religiões e se expressa de forma muito mais avançada do que poderia imaginar Marx (por exemplo, nas seitas neopentecostais), em graus e formas sociais diferentes. Não comentaremos especificamente o presente problema, pois se trata de um objeto vasto, complexo e não diretamente ligado à preocupação motivadora da presente dissertação.

⁶³ Isto é, enquanto *práxis*.

valia. A fé é tão forte que move a montanha da necessidade da materialidade do ouro. A crença agora é em espírito, não mais em uma coisa. Se crê tão profundamente que já é possível se desapegar do dinheiro na forma de ouro e assumi-lo na forma de papel, pois se crê no valor do dinheiro como espírito imanente, independentemente de sua materialidade. Assim também se crê na eternidade sacrossanta do regime de produção e da ordem estabelecida, segurança necessária para a expansão do capital. Se crê ainda nos próprios agentes de produção, não porque o capital permite qualquer fé no homem, mas justamente por saber que estes são tentáculos do próprio capital, são usados por ele para sua expansão tendente ao infinito.

Até aqui, podemos chegar à conclusão que no capitalismo existem vários fetiches que dispõem de poder. São muitos que compõem a corte celeste, como o mercado, o Estado, etc. Não existem enquanto seres autônomos, mas são produzidos humanamente pela reificação das relações sociais e críveis de fé, quem os questiona sofre com sua ira. Não obstante, também há fetiches-deuses de maior grandeza: a mercadoria, o dinheiro e o capital. Sendo que o último é o senhor de todos. Não obstante, a rigor, não são deuses separados, é um mesmo deus que se diferenciam em três pessoas, três formas sociais de existência. Marx faz uma referência a esta questão na seguinte passagem:

Se na circulação simples o valor das mercadorias adquire no máximo, em confronto com seu valor de uso, a forma autônoma de dinheiro, aqui ele se apresenta subitamente como uma substância em processo e semovente, para a qual mercadorias e dinheiro são ambos meras formas. Mas ainda mais. Em vez de representar relações mercantis, ele entra agora, por assim dizer, numa relação privada consigo mesmo. Ele se distingue, como valor original, de si mesmo como mais-valia, assim como Deus Pai se distingue de si mesmo como Deus Filho, e ambos são de mesma idade e constituem, de fato, uma só pessoa, pois só por meio da mais-valia de 10 libras esterlinas tornam-se as 100 libras esterlinas adiantadas capital, e assim que se tornam isso, assim que é gerado o filho e, por meio do filho, o pai, desaparece a sua diferença e ambos são unos, 110 libras esterlinas (MARX, 1996a, p. 274).

Nessa citação, Marx faz um paralelo entre a Trindade cristã, meramente nas pessoas do Pai e do Filho, com o processo de reprodução ampliada do capital,

em que se gera a mais-valia e posteriormente o capital aparece acrescido no final do ciclo. Entretanto, não é por essa utilização da Trindade cristã que optaremos aqui. Sem dúvida tal leitura é bastante útil, mas cremos, como pretendemos demonstrar a seguir, que a compreensão que o fetichismo desenvolvido – a Santíssima Trindade de Mammon – enquanto categoria mítico-religiosa central que organiza, fundamenta e legitima a realidade social capitalista. Para isso, é conveniente fazer uma rápida digressão à Hegel, na obra *Filosofia da História* e a partir da base que já estabelecemos nos comentários anteriores sobre este autor, e em paralelo relacioná-la com a teoria do fetichismo em Marx.

Hegel vê a trindade cristã como uma primeira totalidade universal-abstrata e, portanto, ainda não determinada, que é o Pai; Esse, no movimento de reconhecimento, se encarna numa universalidade concreta, que é o Filho, no qual vive radicalmente até a morte; entretanto, Esse ressuscita, reconciliando neste ato o infinito (Pai) e o finito (Filho), enquanto auto reconhecimento de Si no Espírito Santo. Assim sendo, o movimento trinitário é em Hegel a explicação da natureza do espírito. O Pai é abstrato (não mediado) e universal, que se precipita no Filho se diferenciando de si mesmo enquanto objeto de si e percebendo-se como si mesmo ocorre a contemplação do movimento enquanto consciência de si. É espírito porque é mediação de si, já está plenamente determinando desenvolvendo-se dialeticamente na História.

Pela religião cristã, chegou-se à idéia absoluta de Deus em sua verdade, na qual também o próprio homem se sente incluído, segundo sua verdadeira natureza, dada na intuição determinada de “Filho”. O homem, considerado finito para si, é também a imagem semelhante de Deus e fonte da infinitude nele mesmo; ele é fim em si, tem nele mesmo valor infinito e a determinação para a eternidade. Com isso, ele tem a sua pátria no mundo suprassensível, numa interioridade infinita, que ele só conquistou pelo rompimento com a existência e a vontade natural, e pelo seu trabalho, que é exatamente o rompimento. Essa é a autoconsciência religiosa (HEGEL, 2008, p. 282).

A universalidade-abstrata de Deus-Pai se reconcilia com a universalidade-concreta de Deus-Filho por meio do Deus-Espírito, no qual a universalidade-abstrata retorna a si mesmo mais concreta, pois se efetiva na particularidade do

homem. Sendo de tal modo, o desenvolvimento da História é o movimento do espírito como sujeito, o movimento da trindade cristã se realiza na História dos povos, de acordo com Hegel.

Pretendemos aqui estabelecer um paralelo com a teoria do fetichismo de Marx, sustentando que a Trindade Cristã em Hegel está para a Santíssima Trindade de Mammon. A partir desse paralelo, defenderemos uma tese que não é propriamente a posição de Marx, mas é formulada a partir do que é extraído de Marx. Para isso, em primeiro lugar, é necessário fazer uma inversão dialética, não se trata de um caminho do abstrato ao concreto, como proposto por Hegel, não é o ideal que se medeia num longo processo dialético até tornar-se o real. Mas, ao contrário, pretendemos partir do próprio movimento do real para extrair dele seu espírito. Debrucemo-nos na questão.

Hegel, como supracitado, parte do universal-abstrato (Deus-Pai), que se encarna no universal-concreto (Deus-Filho) que entrega sua vida e reconcilia nessa entrega a si mesmo nesses dois aspectos, Deus-Pai e Deus-Filho, no Deus-Espírito que é a reconciliação consigo mesmo, retorno e autoconhecimento. Entretanto, à luz da teoria do fetichismo em Marx, fazendo a devida inversão dialética, poderíamos dizer que antes havia o deus-mercadoria, singularidade concreta, muito segura de si e resultado primeiro do processo de desenvolvimento das relações mercantis. Nela há dois aspectos, o valor de uso e o valor de troca. O deus-dinheiro surge da mercadoria que tem autonomizado seu valor de troca, servindo enquanto mercadoria universal, sendo assim universalidade-concreta. Entretanto, nesse momento o dinheiro adota uma materialidade própria, especialmente no ouro, mas para dar vida ao capital (que chamamos aqui de processo de desmaterialização da riqueza capitalista), ele morre em sua materialidade para ser o deus-capital em espírito. Tal como o Filho é diferenciação de si mesmo do Pai, na Trindade hegeliana, o dinheiro é mercadoria diferenciada de si mesma. O capital, enquanto universalidade-abstrata, no qual há a reconciliação entre o deus-mercadoria e o deus-dinheiro, que se tornam aspectos subordinados seus e suas formas sociais de existência. Portanto, o que observamos aqui, para a formação da Santíssima Trindade de Mammon, que domina toda a vida social, é o caminho oposto da de Hegel: do concreto ao abstrato.

No seguinte trecho de Marx há um adiantamento impressionante da tese que por ora defendemos (apesar de que, como vimos acima, não era essa utilização que prioritariamente Marx faz da Trindade cristã): “O dinheiro que eles adiantavam aos devedores plebeus transformava-se, pelos meios de subsistência, em carne e sangue do devedor. Essa ‘carne e sangue’ era, portanto, ‘seu dinheiro’” (MARX, 1996a, p. 401). Aqui, justamente, o dinheiro era “carne e sangue” do devedor e, na tradição cristã, Cristo é Carne e Sangue que se dá à humanidade. Portanto, aqui há justamente o paralelo que defendemos, que o Cristo é o mediador universal entre todos os homens, na tradição cristã, bem como o dinheiro é o mediador universal entre todas as mercadorias, na teoria do valor-fetice de Marx⁶⁴.

Voltando a Hegel, o movimento do espírito como sujeito se realiza na História dos povos, parte do reino do Pai que é a massa substancial, se encarna no reino

⁶⁴ Na seguinte e demasiadamente longa citação – por isso que a colocamos enquanto nota, apesar de riquíssima – Marx faz de forma mais completa a análise histórica integrada organicamente com o desenvolvimento categorial do valor, também utilizando a figura de Cristo como correlata ao do deus-dinheiro: “É importante notar que a riqueza enquanto tal, i.e., a riqueza burguesa, é sempre expressa na potência mais elevada no valor de troca, em que ela é posta como mediadora, como a mediação dos próprios extremos de valor de troca e valor de uso. Esse termo médio aparece sempre como a relação econômica consumada, porque ele contém as antíteses e finalmente aparece sempre como uma potência unilateral superior diante dos próprios extremos; porque o movimento, ou a relação, que originalmente aparece como mediador entre os extremos necessariamente prossegue de forma dialética até que ele aparece como mediação consigo mesmo, como o sujeito do qual os extremos são apenas momentos, extremos dos quais ele supera o pressuposto autônomo para se pôr, por meio da própria superação destes, como a única coisa autônoma. Da mesma maneira, na esfera religiosa, Cristo, o mediador entre Deus e os seres humanos – simples instrumento de circulação entre ambos – devém sua unidade, Deus-homem, e devém, enquanto tal, mais importante do que Deus; os santos, mais importantes do que Cristo; os sacerdotes, mais importantes do que os santos. A expressão econômica total, ela própria unilateral ante os extremos, é sempre o valor de troca, ali onde é posta como elo intermediário; p. ex., dinheiro na circulação simples; o próprio capital como mediador entre produção e circulação. Dentro do próprio capital, uma forma dele adota, por sua vez, a posição do valor de uso diante a outra forma como valor de troca. Assim, por exemplo, o capital industrial aparece como produtor perante o comerciante, que aparece como circulação. Assim, o primeiro representa o lado material e o outro o lado formal, portanto, a riqueza como riqueza. Ao mesmo tempo, o próprio capital mercantil, por sua vez, é mediador entre a produção (o capital industrial) e a circulação (o público consumidor), ou entre o valor de troca e o valor de uso, em que ambos os lados são postos alternadamente, a produção como dinheiro, a circulação como valor de uso (público consumidor), ou a primeira como valor de uso (produto) e a segunda como valor de troca (dinheiro) [...]. A riqueza enquanto tal se apresenta tão mais distinta e ampla quanto mais está afastada da produção imediata, e ela própria medeia, por sua vez, entre aspectos que, considerados cada qual por si mesmo, já estão postos como relações formais econômicas. O dinheiro, de meio, devém fim, e a forma superior da mediação, como capital, põe por toda parte a própria forma inferior outra vez como trabalho, como simples fonte do mais-valor” (MARX, 2011, p. 261-262).

do Filho que é a aparição de Deus na história e se efetiva no reino do Espírito Santo que é sua efetivação e seu reconhecimento.

Podemos diferenciar esses períodos como os reinos do Pai, do Filho e do Espírito. O do Pai é a massa substancial, indivisível, em transição como o domínio de Saturno que engole seus filhos. O reino do Filho é o surgimento de Deus somente em relação à existência temporal, refletindo-se nela como algo alheio. O reino do Espírito é reconciliação [...]. Esses períodos podem também ser comparados aos antigos impérios (HEGEL, 2008, p. 293).

Hegel expressa o movimento de autoconhecimento do Espírito em três etapas que constituem a reconciliação consigo mesmo: arte, religião e filosofia. Essas etapas são a autodeterminação do Espírito a cada etapa da história universal. O ápice desse processo é a filosofia em que o Espírito se torna consciente de si mesmo e de seu movimento, fato que só ocorre na modernidade. Enquanto encarnação da Verdade, só aí a razão lê a história filosoficamente e vê a si mesma como resultado de seu próprio desenvolvimento.

Em Marx, como já analisamos anteriormente, também há três momentos do desenvolvimento mercantil, o primeiro é pela mercadoria, o seguinte pelo dinheiro e o último pelo capital. Cada um desses momentos dialéticos é supressão do anterior, supera enquanto forma sócio histórica nova, mas ao mesmo tempo conserva de forma subordinada a forma anterior.

Hoje em dia, a supremacia industrial traz consigo a supremacia comercial. No período manufatureiro propriamente dito, é, ao contrário, a supremacia comercial que dá o predomínio industrial. Daí o papel preponderante que o sistema colonial desempenhava então. Era o “deus estranho” que se colocava sobre o altar ao lado dos velhos ídolos da Europa e que, um belo dia, com um empurrão e um chute, jogou-os todos por terra. Proclamou a extração de mais-valia como objetivo último e único da humanidade. (MARX, 1996b, p. 373).

Em Hegel, era a tríade arte, religião e filosofia; na teoria do fetichismo de Marx, a tríade é mercadoria, dinheiro e capital. Entretanto, o primeiro é pelo desenvolvimento da ideia, enquanto o segundo é pelo desenvolvimento do processo concreto que se expressa na ideia. Em Hegel, o Espírito já é amplamente determinado, mas vai se revelando na história, tal como a

concepção de Trindade cristã. No início, Deus já era Pai, Filho e Espírito Santo, mas só se revela em Cristo no mistério da paixão, morte e ressurreição. Em Marx, o próprio processo de desenvolvimento mercantil, que se dá nas três etapas constitutivas que citamos, que cria e constitui de forma plena esse Deus que é capital. Ele é espírito, mas antes não o era, se torna. É o valor, que já existia de forma subordinada na mercadoria, que se substantiva, depois de virar dinheiro e posteriormente dinheiro que produz mais dinheiro, e se torna sujeito social, portanto, capital.

Em Hegel, “o homem é considerado como homem por sua natureza universal em Deus; cada indivíduo é objeto da graça de Deus e do objetivo final divino: Deus quer que *todos* os homens sejam bem-aventurados” (HEGEL, 2008, p. 282). Na lógica do capital, algo análogo acontece, o homem só é homem no capital, o Deus-fetice. O capital é senhor da vida e da morte, emprega e desemprega, elege presidentes e depõe presidentes, faz guerras e promove a paz, faz os preços subirem ou baixarem, cria e supera crises, fica preocupado e nervoso (vide noticiários sobre o “mercado financeiro”), pode até destruir vidas e nações. O devoto do deus-fetice capital é aquele que projeta toda sua vida para a acumulação, esse que é o bem-aventurado, que tem como sinal concreto na sua vida a dádiva do dinheiro – aquele que, como disse Marx, tem na frente o sinal da besta ou, em linguagem não metafórica, é possuidor do dinheiro. Inclusive, daí surgem outros pecados, já que os antigos foram abandonados (como, por exemplo, a usura). Um dos maiores pecados é não professar a fé na dívida do Estado, é um pecado contra o Espírito Santo, já que o capital é espírito:

O sistema de crédito público, isto é, das dívidas do Estado, cujas origens encontramos em Gênova e Veneza já na Idade Média, apoderou-se de toda a Europa durante o período manufatureiro. O sistema colonial com seu comércio marítimo e suas guerras comerciais serviu-lhe de estufa. Assim, ele se consolidou primeiramente na Holanda. A dívida do Estado, isto é, a alienação do Estado — se despótico, constitucional ou republicano — imprime sua marca sobre a era capitalista. A única parte da assim chamada riqueza nacional que realmente entra na posse coletiva dos povos modernos é — sua dívida de Estado. Daí ser totalmente conseqüente a doutrina moderna de que um povo torna-se tanto mais rico quanto mais se endivida. O crédito público torna-se o credo do capital. E com o surgimento do

endividamento do Estado, o lugar do pecado contra o Espírito Santo, para o qual não há perdão, é ocupado pela falta de fé na dívida do Estado. (MARX, 1996b, p. 373).

Assim sendo, aqui está presente toda a potência da Santíssima Trindade de Mammom, que é o fetichismo do dinheiro, da mercadoria e do capital. São formas sociais diferentes, mas consubstanciais, pois são iguais no valor, substância da sua divindade. Esse deus uno e trino é adorado, tem dogmas e domina todo processo social. É muito mais poderoso, na realidade concreta, que qualquer deus do céu, pois submete também todos os deuses à sua vontade, os impõe de tal forma que aqueles começam a defender valores que não são seus, mas do fetiche-capital. Na teologia cristã, Jesus é quem julga vivos e mortos. No culto do fetiche-capital, é o deus-dinheiro que julga os seres humanos, não em um céu transcendente e futuro, mas aqui e agora. Caso nos afastemos do fetiche-dinheiro, é possível até uma condenação à morte, pela fome, pela violência urbana, pelo sistema carcerário, etc. O deus-capital é o fetiche e senhor de nosso tempo, é uno, porque é valor, mas ao mesmo tempo trino, porque o deus-mercadoria e o deus-dinheiro são formas funcionais suas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No ocaso deste trabalho dissertativo, à luz do já colocado, poderíamos afirmar que em Marx há cinco aspectos da questão religiosa (a partir, mas para além, do que elencam ASSMANN; MATE, 1974, p. 36):

1. Há uma crítica à igreja ou às igrejas, enquanto instituições históricas;
2. Há uma crítica ao cristianismo, que em certas situações históricas opera concretamente como uma legitimação religiosa do mundo burguês;
3. Há uma crítica à religião mágica, compreendida aqui como uma perspectiva que despersonaliza a ação do homem na história, pois as divindades ou forças cósmicas agiriam conforme sua vontade, influenciadas por determinado rito. É uma perspectiva que desconsidera a realidade material e histórica;
4. Há uma crítica à religião enquanto totalidade, não somente enquanto fenômeno, mas enquanto essência;
5. Há uma crítica ao fetichismo, deus físico-metafísico que domina as relações sociais na sociedade capitalista.

Como quisemos demonstrar, os quatro primeiros aspectos estão mais presentes nas obras da juventude, mesmo que não desapareçam nas da maturidade, se enfraquecem e são recolocados em termos sensivelmente diferentes, pois entra em cena como categoria central o fetichismo. É perceptível que os três primeiros aspectos e o último poderiam até serem assumidos – e os são em muitos casos – por teólogos críticos, das mais diversas religiões e confissões religiosas. Não, necessariamente, assumindo cada uma das suas teses específicas, mas considerando a riqueza da sua crítica. Aliás, justamente o quarto aspecto, se analisado numa perspectiva metodológica estritamente marxiana, é dificilmente sustentável. Se seria injusto dizer que Marx o abandona na obra madura, pois não há fundamento textual que aponte nesse sentido, ao menos é razoável lembrar que ele não aparece explicitamente, até porque, como dissemos, sua preocupação está centrada na “religião da vida cotidiana”, que tem como deus o fetiche.

Assim sendo, Marx coloca sua crítica à religião como uma crítica totalizante, isto é, uma crítica não meramente ao fenômeno religioso, mas à sua essência

mesma. Ainda de acordo com ele, a religião iria desaparecer quando as bases materiais que a sustentam desaparecessem, quando fosse atingido o comunismo ou o “reino da liberdade”⁶⁵ no qual as relações seriam igualitárias e transparentes. Os marxistas ortodoxos⁶⁶, portanto, diriam que até hoje o crepúsculo da religião não foi visto, mesmo que a religião permaneça vivamente existindo em diversas formas históricas (tanto de caráter mais conservadora, quanto de caráter mais progressista), justamente porque as bases materiais que a sustenta não foram derrubadas. Entretanto, essa posição, apesar de, como vimos, ser de Marx, não se sustenta do ponto de vista lógico-metodológico a partir de próprio Marx.

Em primeiro lugar, é preciso lembrar que Marx entendia a religião tal como Hegel a compreendia (DUSSEL, 1977, p. 22). Isto é, se a religião verdadeira é a premissa ético-política do Estado verdadeiro em Hegel, em Marx ela vai ser vista fundamentalmente como esse alicerce necessário para sustentar o presente estado de coisas. Portanto, apesar de pretender analisar o fenômeno religioso como ele se estabelece concretamente, acaba permanecendo no método hegeliano, fazendo a leitura de religião de forma totalitária, aplicando seu pensamento de identidade entre totalidade e particularidade, entre essência e fenômeno. Assim sendo, em segundo lugar, Marx não aplicou a sua dialética

⁶⁵ Sobre essa categoria, lida do ponto de vista de um projeto transcendental para além das possíveis realizações concretas e, ao mesmo tempo, como um projeto histórico concreto que o encarna e o concretiza, conferir: HINKELAMMERT, 1983, p. 74-84.

⁶⁶ Vários autores, inclusive, defendem a tese – em que não teremos condições de nos aprofundar pelos limites do trabalho – que esta leitura estreita do fenômeno religioso é muito mais tributária a Engels, do que a Marx. Especialmente, àqueles autores posteriores que são mais influenciados pela sua “dialética da natureza” do que pelo método estritamente marxiano, que nunca foi nesse sentido. O que fica evidente, a título de exemplo, no pensamento de Lênin sobre a questão religiosa. Sobre isso, Assmann e Mate (1974, p. 31) escreveram o seguinte: “Un capítulo aparte merece Engels, cuya posición ha sido tan decisiva en la interpretación marxista de la crítica de la religión. Anotemos aquí sencillamente que Engels ‘endurece’ la posición de Marx en un sentido que, si bien no es ajeno a Marx, no domina sin embargo. Engels, en efecto, tiende, por un lado, a hacer del marxismo una visión metafísica de la historia e insiste, por otro, en el aspecto técnico-científico como manera de lograrlo. Engels rompe la unidad marxista entre teoría-práxis, independedizando el proceso del conocimiento de la praxis revolucionaria. La religión es considerada como una teoría que se opone a la teoría marxista de una manera directa. La lucha no si sitúa a nivel del presupuesto histórico sino en la confrontación polémica de teoría a teoría”. Em última instância, o materialismo histórico nessa perspectiva acaba sendo compreendido como um panteísmo da matéria, quanto mais se identifica com o positivismo – o que tem o ponto máximo no estalinismo – o que implica em consequências profundíssimas na leitura sobre o fenômeno religioso.

universal-particular⁶⁷ à religião, tal como fez por exemplo com a filosofia e a política. De acordo com Bensaïd e Löwy, a insuficiência de Marx está justamente em não considerar a “autonomia relativa” (2000, p. 62) da religião, como faz com os demais campos. Por mais que utilize a dialética universal-particular para analisar os mais diversos aspectos da sociedade, guarda intocável o pensamento de identidade hegeliano para compreender a religião, o que significa um grave problema lógico-metodológico interno ao pensamento de Marx e que estabelece uma leitura bastante diferente da religião em relação aos outros campos da vida (filosofia, política...). Marx comete o erro de identificar a forma sócio-histórica atual e dominante da religião, enquanto instrumento de legitimação do capitalismo, como sua essência. Portanto, por mais que houvesse uma qualidade dialética na análise da religião – ao mesmo tempo, protesto e legitimação –, o caráter reacionário necessariamente seria dominante e o próprio fenômeno religioso tenderia a desaparecer com o fim da base material que alicerça a religião. Estava realizado o casamento essencial entre religião e capitalismo, porque hoje – na presente forma social-histórica dominante –, a religião é aliada do capitalismo. Quando Marx identifica a essência do cristianismo com sua forma concreta, acaba negando ambos.

Não obstante, se Marx tivesse observado seus próprios fundamentos lógico-metodológicos e tivesse aplicado à religião a dialética universal-particular, estaria obrigado a chegar a conclusões bastante diferentes. Não estabeleceria “un veredicto definitivo sobre la esencia de la religión sino una ‘negacion particular’”. Portanto, poderia perceber, assim, uma contradição interna no próprio cristianismo entre sua essência – “mensaje de reconciliación universal” – e sua práxis concreta – “justificación religiosa de los intereses materiales de unos pocos”. Assim sendo, seria adequado “*negar la legitimidad religiosa de ese cristianismo*” (ASSMANN; MATE, 1974, p. 33), não de todo cristianismo ou da essência do cristianismo. Essa crítica da essência só seria possível se Marx

⁶⁷ Para melhor compreender a dialética universal-particular, fundamento teórico-metodológico de Marx (2008a, p. 45-50), sugerimos a leitura do *Prefácio* da obra *Contribuição da Crítica da Economia Política*, no qual ele mesmo a explica com suas próprias palavras, as quais não citaremos aqui pela extensão. Além disso, sugerimos consultar com grande proveito, Chasin (2009), Lukács (1979) e Kosik (1989).

assumisse antes a posição metafísica que ele mesmo critica, o que seria cabalmente um irrazoável problema lógico e epistemológico.

Portanto, ao menos na questão religiosa, Marx abandona sua coerência lógica de unidade dialética entre teoria e práxis. Marx, o antihegeliano por excelência, que pretendia realizar uma inversão dialética no seu pensamento e cravá-lo na realidade social concreta, ao menos no ponto da leitura sobre Deus e sobre a religião, permanece bastante arraigado nos limites por ele já denunciados do sistema do velho filósofo alemão. A favor de Marx, em que pesem todas as observações críticas anteriores, poderíamos considerar que ao fundo e ao cabo, sua posição sobre a crítica à religião não está limitada estritamente ao fenômeno religioso, mas fundamentalmente à emancipação social. Se fechou portas que não deveria para a interpretação da religião, o que certamente trás consequências graves do ponto de vista prático-político, nunca adotou ou, justiça seja feita, sempre combateu, qualquer militância ateia ou antirreligiosa. Nisso poderíamos dizer o mesmo do próprio Engels, que apesar de mais rico em análises históricas sobre o fenômeno religioso, é mais limitado do ponto de vista metodológico. Seu objetivo é eliminar todas as bases da exploração. Como demonstramos, seria um exercício metafísico e incoerente com a proposta lógico-metodológica marxiana defender o necessário fim do fenômeno religioso – seria considerar a religião ou a teologia como “teoria pura”⁶⁸ –, algo que só poderá ser verificado caso se concretize historicamente o “reino da liberdade”. Logo, não é possível adiantar teoricamente o destino da religião – como erroneamente pretendeu Marx –, se vai desaparecer, se vai ficar ainda mais forte, apesar de que certamente se dará em outras formas históricas distintas das observáveis agora sobre a égide do capitalismo (aliás, o que é verificável em todas as religiões nos processos de transformações da história humana, em especial quando há transição do modo de produção). Não obstante, Löwy (1991),

⁶⁸ Assmann e Mate (1974, p. 33) retiram dessa realidade profundas consequências: “La religión es una ideología, pero la crítica ideológica de la religión habría que hacerla en el sentido general, tal y como Marx la lleva a cabo respecto a la filosofía, por ejemplo. La crítica de la ideología religiosa sería, por consiguiente, la crítica de la teoría que al poner la legitimidad de su discurso em la ‘pura’ teoría se convierte necesariamente en el discurso legitimador de intereses particulares, muy a pesar de sus intenciones universalistas. Marx resuelve la clásica distinción entre teoría y praxis en la división de trabajo propia de la sociedad burguesa entre capital y trabajo. La ‘pura’ teoría representa necesariamente los intereses de la clase dominante. La manera de superar el partidismo de la ‘pura’ teoría – es decir, de la ideología – es confrontándola con la praxis y haciéndola surgir de ésta”.

fazendo um balanço crítico dessa limitação de Marx, afirma que o potencial utópico do religioso pode forçar a passagem de uma religião conservadora para uma religião revolucionária. Pois, enquanto campo contraditório, se a religião puder ser instrumento de manutenção da ordem, também pode ser fermento revolucionário.

Se até agora nos dedicamos em contestar, com base na própria perspectiva metodológica de Marx, o quarto aspecto da sua crítica, o que tranquilamente poderia unir marxistas heterodoxos e religiosos críticos⁶⁹ em diversos pontos dos três primeiros aspectos e, de forma especial, no quinto aspecto que a partir da sua crítica da economia política, ressalta a centralidade no fetichismo enquanto deus que domina as relações sociais sob a égide do capitalismo.

Na obra da juventude, Marx já tem o grande mérito – diferente do que apregoam o marxismo ortodoxo e as confissões religiosas – de já perceber na religião seu caráter contraditório, ao mesmo tempo em que é legitimação das condições de vida reais, é protesto contra elas. Assim sendo, seria uma leitura bastante simplificadora de Marx atribuí-lo a consideração da religião enquanto mero reflexo dos interesses da classe dominante, uma espécie de áurea religiosa criada pela burguesia – conscientemente ou não – para justificar seus interesses. Mas, antes, ele vê a religião enquanto uma totalidade dialética, não enquanto mero reflexo de interesses de classe. A leitura da religião enquanto mero reflexo dos interesses da classe dominante, a partir de Marx, aparece tanto em autores de certo marxismo ortodoxo, quanto em certas autoridades eclesiais ou seus teólogos. É certo que essa interpretação não é a mais adequada, pois a religião não é meramente sintoma de uma situação de opressão, pois é também protesto contra essa mesma situação. Assim, a crítica à religião é compreendida, de forma muito limitada, como uma crítica a um tipo de idealismo. Se, como vimos, essa não é a posição de Marx, também precisamos admitir que ela se apropria parcialmente de um momento da crítica marxiana à religião na obra *A ideologia alemã*, que ele se refere à religião enquanto “reflexo” o que conduziu “várias gerações de marxistas a um desvio estéril” (LÖWY, 2000, p. 14). Assim, o caráter

⁶⁹ Allan da Silva Colho (2014) estabelece um diálogo muito profícuo entre teólogos da libertação da Escola do DEI com marxistas heterodoxos como Walter Benjamin, Michael Löwy, Daniel Bensaïd e José Carlos Mariátegui, em torno da crítica aos fundamentos mítico-teológicos do capitalismo enquanto religião.

dialético da religião identificado por Marx está fortemente prejudicado, se lido exclusivamente ou, no mínimo, prioritariamente, enquanto um *a priori*, como legitimação. Uma das mais significativas expressões dessa má compreensão da religião enquanto reflexo está no pensamento de Karl Kautsky (2010), que entendia que os ideólogos do capitalismo utilizavam a religião como espécie de “roupagem” ou “envelope” na qual dissimulavam suas reais posições a fim de tornar mais tragável a adesão ao sistema. Portanto, a religião não passaria de uma roupagem para o capitalismo, isso na época moderna, pois, ele mesmo, na referida obra, apresenta uma leitura que valoriza os aspectos revolucionários do cristianismo primitivos e da própria figura do Jesus histórico. Até nos *Manuscritos econômicos-filosóficos*, de 1844, Marx ainda se mantinha tributário da antropologia hegeliana e da dialética sujeito-objeto (objetivação-alienação). Por isso que aqui o fetichismo ainda é concebido como um culto arcaico ao dinheiro, pois a alienação é entendida como perda de si, o homem perde aquilo que lhe confere o caráter humano, permanecendo fora dele. Portanto, a alienação não é uma questão meramente da consciência, ou de falsa consciência, mas determinações materiais surgidas efetivamente na relação social de trabalho. Por isso que o comunismo aparece aqui enquanto realização da essência alienada do homem, algo ainda bastante idealista, preso à dialética da consciência do em si e para si. Somente n’*A ideologia alemã*, de 1846, Marx supera essa perspectiva idealista, aqui é o próprio ser social que determina a consciência. Entretanto, por ainda não haver uma crítica da economia política mais avançada, que tem como espírito o fetichismo, a ideologia ainda aparece como um reflexo das relações sociais dominantes, sem história. Somente iniciando a transição com os *Grundrisse* (1857-58) e com o *Contribuição à crítica da economia política* (1859), mas tendo como ápice em *O Capital* (1867), que Marx supera definitivamente a herança especulativa. A sociedade capitalista se organiza precisamente através da dominação do processo de valorização das atividades humanas pelo processo de valorização, portanto, não está preso à dialética sujeito-objeto hegeliano, o central agora é a estrutura social e as relações de produção. É o capital, enquanto fetiche, que organiza e determina o trabalho na sociedade capitalista.

A teoria do fetichismo, presente em germe nas obras da juventude, é agora compreendida como irmã siamesa da teoria do valor. Organicamente se opera a coisificação das relações sociais e a fetichização/divinização das coisas, é um mesmo processo. Portanto, como já defendemos no capítulo anterior, a teoria do fetichismo tem como momento negativo a crítica à religião, mas em muito aquela a supera. Em primeiro lugar, sob influência feuerbachiana, Marx partia dos conteúdos religiosos para descobrir neles a essência humana; depois, com a formulação da categoria ideologia, parte da vida concreta do homem para chegar às formas divinizadas; agora, entretanto, está presente o elo entre mundo real e mundo religioso, a mediação que lhe dá substância, o fetiche enquanto sujeito físico-metafísico. Por isso, o fetiche não é ilusão ou uma abstração mística ou mistificadora, tem existência real e domina as relações sociais da sociedade capitalista, inclusive tem poder sobre a vida e a morte de seres humanos.

Marx não está interessado propriamente no universo religioso, ou ao menos não diretamente, mas por pensar a partir da práxis depara-se com um mundo secular em que está presente o fenômeno religioso de forma constitutiva. Portanto, ele descobre a religião da vida cotidiana na crítica da economia política, lá no centro que está o deus-fetiche e nesse novo prisma que ele vai pensar a questão religiosa. Por isso, a crítica ao capitalismo deve passar necessariamente pela crítica aos fundamentos religiosos que ele possuiu. É necessário pensar em elementos comuns e pretensamente inanimados como a mercadoria, o dinheiro, o capital, como também elementos mítico-teológicos. Assim sendo, o próprio fenômeno da secularização deve ser repensado, superando-se a lógica binária religioso contra secular, pois ele “desencantou alguns deuses para re-encantar o mundo pelos desuses falsos do fetichismo do mercado, do dinheiro e do capital” (HINKELAMMERT, 2012, p. 167).

Ao mesmo tempo em que o capitalismo como religião se consolida como a religião da modernidade, que tem sua espiritualidade no fetichismo, ela também se torna a condicionante de todas as religiões. Denominações, religiosidades e metamorfoses nas próprias religiões tradicionais surgem nos seus marcos, muitas vezes esvaziando sua ortodoxia anterior, num processo de adesão.

A religião mais perfeita é o capitalismo, que consoma a perversão religiosa (abstração da organização da vida de forma desumana) ao

direcionar toda a vida para a mercadoria e o consumo. Não apenas se consoma como religião, como inverte o que ainda não era perverso nas chamadas religiões tradicionais. É a perspectiva de evitar que mitos profundamente enraizados na cultura sejam base de questionamento ao próprio capitalismo. Deste modo, a religião do capitalismo não suprime os universos míticos e simbólicos, mas os operacionaliza na consolidação da exploração (COELHO, 2014, p. 225).

Concomitantemente, surge um processo de resistência e rebelião contra a espiritualidade do fetiche, por meio da denúncia dos “deuses falsos” (o que nos marcos do cristianismo aparece à luz do conceito de idolatria) que escravizam o homem. Assim sendo, Allan da Silva Coelho (2014, p. 150) compreende que

[...] a proposição “capitalismo como religião” deve ser entendida como mais do que uma metáfora. É dimensão humana a serviço da legitimidade de um sistema que nega humanidade a parte dos humanos. É uma dimensão presente que articula dialeticamente a subjetividade e a transcendência, ocultando-as. Se o conceito moderno de religião a opõe à razão e à racionalidade, faz-se necessário superar este conceito ilustrado burguês de religião para compreender melhor o poder de legitimação/fascínio ou questionamento da economia política capitalista. É a razão mítico-teológica, ocultada, mas presente que caracteriza o “espírito” que gera/fundamenta o pensar (compreensão da vida) e as estruturas de produção (reprodução da vida).

O capitalismo é uma religião do fetiche e sua dinâmica sacrificial opera numa racionalidade burocrática, pretensamente secular, mas que constantemente apela para elementos mítico-teológicos para legitimar e justificar os mecanismos de exclusão. Assim, aquilo que a princípio é “mal”, pode ser compreendido como um “bem”. Ou, ao menos, como algo necessário para a prevalência do bem. Há uma crença numa razão última, não demonstrável, que o mercado em última instância irá alocar todas as coisas, otimizar recursos e maximizar felicidade para todos, que tem como centro o gozo do consumo. Liturgia sem a qual essa religião não prospera. Aqueles que não têm acesso ao consumo, são os degradados, ou excomungados, condenados à morte, social ou física. Portanto, o capitalismo não é uma religião como as tradicionais, em que há uma explicitação dogmática e teológica racional, por isso na racionalidade estritamente moderna há uma dificuldade de considerá-lo como tal. Entretanto, ele é religião a partir do seu

funcionamento efetivo: “suscita utopias, promessas e esperanças; desperta uma adesão e uma aposta antropológica que pressupõe uma compreensão religiosa fetichizada, que é sua sacralização e desenvolve mecanismos sacrificiais”. Efetivamente, “essa consciência é simbolizada em mitos e símbolos, que servem para ‘estabilizar’ o funcionamento das relações sociais” (COELHO, 2014, p. 160).

Weber (2001) consagra sua brilhante tese da afinidade eletiva entre religião – na sua forma cristã e protestante – e capitalismo. Não se trata de desprezar essa importante contribuição, mas aqui defendemos que é mais que isso, pois, constatado que há uma relação orgânica entre a religião e o capitalismo na perspectiva que analisamos, não se trata de dois polos que têm uma mera afinidade, mas o próprio mundo moderno só é possível no e pelos fundamentos religiosos do fetiche, mesmo que ele se apresente como secularizado e dessacralizado. A razão moderna optou, em regra, por abstrair o religioso da análise, considerando a religião como elemento externo ou um campo separado. Entretanto, o caráter místico do fetichismo é a espiritualidade última do mundo moderno. Aqui se trata de uma religião do fetiche ou, em última instância, de uma religião do capital. Assim, o espírito do capitalismo não está somente em paralelo à teoria do fetiche, mas são orgânicos, inseparáveis. O capitalismo só é possível porque seu espírito e a sua produção econômica são uma unidade e se fortalecem reciprocamente. Portanto, não se trata de uma religião institucional, exterior, que legitima o capitalismo, isso é possível e realmente ocorre em diversos casos, mas não é isso que abordamos aqui, o que está colocado é o funcionamento religioso que se encontra nos próprios alicerces do capitalismo.

O fetichismo, na sociedade capitalista, tem um caráter total. Isso é, quando se faz uma crítica ao capitalismo a partir do fetichismo, não se critica nenhuma instituição em específico, mas se critica o espírito último que unifica e move todas as instituições: “se a economia política é, como diz Marx, a anatomia da sociedade moderna, a teoria do fetichismo analisa a espiritualidade institucionalizada na sociedade moderna. Nesse sentido, o fetiche é o espírito das instituições” (HINKELAMMERT, 1983, p. 84). O fetiche, que chamamos no presente trabalho de Santíssima Trindade de Mammon, é o espírito que move o capitalismo, desprezando as necessidades humanas reais e buscando o culto ininterrupto e eterno do capital, por meio da acumulação. O fetiche é real, não

porque aquela coisa em específico viva, mas porque a realidade social fetichizada funciona segundo os dogmas do fetiche. A crítica ao fetichismo não nos diz que ele não é real, não é possível duvidar do seu poder, somente nega a origem transcendente deste poder e, portanto, da dominação. Assim, o sistema se totaliza e “a totalização do sistema é um processo de divinização” e “divinização ou absolutização do sistema é o mesmo” (DUSSEL, 1979, p. 119).

Portanto, o sistema se totaliza, se absolutiza e se apresenta como natural, conformando os seres humanos a aderirem a ele sem questionamento, exercendo controle sobre eles. O capitalismo tem, a rigor, um “projeto ontológico” (DUSSEL, 1979, p. 120), no qual os seres humanos se submetem à vontade suprema do mercado, numa adesão de fé na falsa providência da mão invisível, que promete alocar de forma perfeita os recursos e maximizar a felicidade humana. Por princípio, não cabe aos desígnios do mercado julgamento ético, pois cada indivíduo é tomado subjetivamente pela espiritualidade do fetiche que lhe impõe imperativos de ação, que muitas vezes geram morte e exclusão, mas que não devem ser questionadas, pois seria um pecado gravíssimo contra o próprio espírito-fetiche que move todas as coisas. Portanto, a ação efetiva moralmente aceita é aquela que se efetiva como culto ao deus-fetiche, aquela que confirma e reproduz o sistema fetichizado.

Nos marcos do próprio Marx, seria trivial defender uma política, uma filosofia e uma ética antifetichista. Nós, porém, adicionamos a necessidade de também considerar uma religião antifetichista, já que o capitalismo também é religião, a religião do fetiche. Ou o processo de libertação opera em todos os campos da vida, especialmente a partir das vítimas, ou dificilmente conseguirá superar a realidade fetichizada sob o alicerce da Santíssima Trindade de Mammon, o deus que é uno (valor) e trino (mercadoria, dinheiro e capital). Colocar a religião somente no campo da legitimação ao capitalismo não seria somente um erro teórico crasso, seria um crime contra as vítimas do sistema.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- _____. **O suspiro dos oprimidos**. São Paulo: Paulus, 1999.
- ASSMANN, Hugo; MATE, Reyes. **Sobre la religión**. Salamanca: Sígueme, 1974.
- _____. **A idolatria do mercado**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- AQUINO, Marcelo F. **O conceito de religião em Hegel**. São Paulo: Loyola, 1989.
- BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013.
- BENSAÏD, Daniel; LÖWY, Michael. **Marxismo, modernidade e utopia**. S. Paulo: Xamã, 2000.
- BENSAÏD, Daniel. **Espetáculo, Fetichismo, Ideologia**. Fortaleza: Plebeu Gabinete de Leitura, 2013.
- BLOCH, Ernst. **O princípio da esperança**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- BORDIN, Luigi. **O marxismo e a teologia da libertação**. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987.
- BORON, Amadeo; GONZÁLEZ, Javier Amadeo (ORG). **A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006.
- CALVEZ, Jean-Yves. **O pensamento de Karl Marx**, Volume 1. Porto: Livraria Tavares Martins, 1975.
- CARCANHOLO, Reinaldo. **O capital especulativo e a desmaterialização do dinheiro**. Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política, Rio de Janeiro, n. 8, p. 26-45, junho 2001.
- _____. (Org.). **Capital: essência e aparência**. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

CARCANHOLO, Reinaldo; NAKATANI, Paulo. **Capital fictício e lucros fictícios**. Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política (SEP). Rio de Janeiro, n. 24, p. 41-65, jun. 2009

_____; _____. **Capital especulativo parasitário**: uma precisão teórica sobre o capital fictício, característico da globalização. In: GOMES, Helder (Org.). *Especulação e Lucros Fictícios: formas parasitárias da acumulação contemporânea*. São Paulo: Outras Expressões, 2015.

CLARA, Nilton da Silva. **Enrique Dussel**: Filosofia, teologia e libertação. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

COELHO, Allan da Silva . **Aspectos do pensamento de Mariátegui e a perspectiva descolonial dos Estudos de Religião**. Estudos de Religião, v. 27, p. 12-34, 2013.

_____. **Aspectos da crítica da religião no Jovem Marx como método de análise teológica segundo Franz Hinkelammert**. In: 26º Congresso Internacional SOTER - Deus na sociedade plural, 2013, Belo Horizonte. Anais do Congresso da SOTER - 26º Congresso Internacional SOTER - Deus na sociedade plural. Belo Horizonte: PUC-Minas, 2013. p. 75-85.

_____. **Capitalismo como Religião**: crítica a seus fundamentos mítico-teológicos. Tese – Faculdade de Filosofia, Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2014.

COMBLIN, José. **Teologia e marxismo na América Latina**: algumas considerações sobre o tema. *Perspectiva teológica*, vol. 16, n. 40, 1984.

CHAGAS, Eduardo Ferreira; UTZ, Konrad; OLIVEIRA; James Wilson (ORG.). **Comemoração aos 200 anos da Fenomenologia do Espírito de Hegel**. Fortaleza: Edições UFC, 2007.

CHASIN, J. **Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica**. São Paulo: Boitempo, 2009.

DUSSEL, Enrique. **Historia de la iglesia en América Latina: coloniaje y liberación, (1492-1973)**. Barcelona: Nova Terra, 1974.

_____. **Oito ensaios sobre cultura latino-americana e libertação.** São Paulo: Paulinas, 1977.

_____. **Por uma ética da libertação latino-americana.** São Paulo: Política. Loyola-UNIMEP, 1979 (vol. IV).

_____. **Por uma ética da libertação latino-americana: uma filosofia da religião antifetichista.** São Paulo: Loyola-UNIMEP, 1980 (volume V).

_____. **Caminhos de libertação latino-americana: história, colonialismo e libertação.** São Paulo: Paulinas, vol. 2, 1984.

_____. **Ética comunitária: liberta o pobre!** Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Método para uma filosofia da libertação: superação analética da dialética hegeliana.** São Paulo: Loyola, 1986b.

_____. **Oito ensaios sobre a cultura Latino-Americana e libertação.** São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. **Hacia una filosofía política crítica.** Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

_____. **Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão.** Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **A produção teórica de Marx: um comentário sobre os Grundrisse.** São Paulo: Expressão Popular: 2012.

ESTRADA, Juan Antonio. **Deus nas tradições filosóficas**, Vol. II: Da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003.

ESPINDOLA, Arlei de. Feuerbach: **Da crítica da religião à defesa da dignidade humana.** Semina. Ciências Sociais e Humanas (Online), v. 32, p. 02-08, 2011.

FEUERBACH, Ludwing Andreas. **Princípios da Filosofia do Futuro.** Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **A essência da religião.** Campinas: Papyrus, 1989.

_____. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

FREDERICO, Celso. **O jovem Marx**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

FURTER, Pierre. **Dialética da Esperança: Uma interpretação do pensamento utópico de Ernest Bloch**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

GARCIA, Maria Cristina. **A religião segundo o marxismo e a teologia da libertação**. São Paulo: EDICON, 2008.

GOLLWITZER, Helmut. **Crítica marxista de la religión**. Barcelona: Editorial Fontanella, 1971.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1985.

HILFERDING, Rudolf. **O capital financeiro**. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

HEGEL, Georg. **Enciclopédias das Ciências Filosóficas**, Volume 3. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. **Princípios da filosofia do direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Fenomenologia do Espírito**. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Introdução à História da Filosofia**. São Paulo: Rideel, 2005.

_____. **Filosofia da História**. Brasília: Editoria Universidade de Brasília, 2008.

HINKELAMMERT, Franz. **As armas ideológicas da morte**. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. **A maldição que pesa sobre a Lei**. São Paulo: Paulus, 2012.

HUNT, Tristram. **Comunista de casaca. A vida revolucionária de Friedrich Engels**. Rio de Janeiro: Record, 2010.

JINKINGS, Ivana; PESCHANSKI, João Alexandre. **As utopias de Michael Löwy: reflexões de um marxismo insubordinado**. São Paulo: Boitempo, 2007.

KAUTSKY, Karl. **A origem do cristianismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

KONDER, Leandro. **Marxismo e Cristianismo**. Encontros com a civilização brasileira, Rio de Janeiro. v. 6, p. 57-66, 1978.

_____. **Marx - vida e obra**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1981.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

LÖWY, Michael. **Redenção e Utopia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **Marxismo e teologia da libertação**. São Paulo: Cortez, 1991.

_____. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **A teoria da revolução no jovem Marx**. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

_____. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. **Judeus Heterodoxos: Messianismo, Romantismo, Utopia**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

LUKÁCS, György. **Ontologia do ser social: princípios ontológicos fundamentais de Marx**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. **História e Consciência de Classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUFT, Eduardo. **Para uma crítica interna ao sistema de Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. **As sementes da dúvida**. São Paulo: Mandarim, 2001.

MANDEL, Ernest. **A Formação do Pensamento Econômico de Karl Marx. De 1843 até a redação de *O Capital***. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MARIÁTEGUI, José Carlos. **7 ensayos de interpretacion dela realidad peruana**. Lima: Minerva, 2007.

MARX, Karl. **Diferença da Filosofia da Natureza de Demócrito e de Epicuro**. Lisboa: Editorial Presença, 1972.

_____. **O Capital: crítica da economia política**, Livro III, Volume 4. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.

_____. **O Capital: crítica da economia política**, Livro III, Volume 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

_____. **O Capital: crítica da economia política**, Livro III, Volume 6. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

_____. **O Capital: crítica da economia política**, Livro II. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. **A guerra civil na França**. São Paulo: Global, 1986.

_____. **O Capital: crítica da economia política**, Livro I, Volume 1. São Paulo: Nova Cultural, 1996a.

_____. **O Capital: crítica da economia política**, Livro I, Volume 2. São Paulo: Nova Cultural, 1996b.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2003.

_____. **O 18 Brumário de Luis Bonaparte**. São Paulo: Martin Claret, 2007.

_____. **Contribuição à Crítica da Economia Política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008a.

_____. **Manifesto do partido comunista**. São Paulo: Expressão Popular, 2008b.

_____. **Miséria da filosofia: resposta à Filosofia da miséria, do Sr. Proudhon.** São Paulo: Expressão Popular, 2009a.

_____. **Para a questão judaica.** São Paulo: Expressão Popular, 2009b.

_____. **Crítica da filosofia do direito de Hegel.** São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política.** São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **As lutas de classes em França.** São Paulo: Boitempo, 2012.

_____. **Crítica do Programa de Gotha.** In: MARX, K. e F. Engels. *Obras Escolhidas*, v. 2. São Paulo : Alfa-Omega, s/d., p.203-234.

_____. **Salário, preço e lucro.** São Paulo: Global, 1980.

_____; _____. **Sobre a religião.** Lisboa: Edições 70, 1972.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista.** São Paulo: Cortez, 1998.

_____; _____. **A sagrada família.** São Paulo: Boitempo, 2003.

_____; _____. **A Ideologia Alemã.** São Paulo: Martins Fontes, 2007a.

_____; _____. **A ideologia alemã.** São Paulo: Boitempo, 2007b.

MCLELLAN, David. **Karl Marx**, Vida e Pensamento. Petrópolis: Vozes, 1990.

MENESES, Paulo. **Para ler a Fenomenologia do Espírito:** roteiro. São Paulo: Edições Loyola, 1992.

MÉSZÁROS, István. **Para além do capital.** São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

MOURA, Mauro Castelo Branco de. **Os mercadores, o templo e a filosofia: Marx e a religiosidade.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

MOURA, Wellington de Lucena. **A crítica da religião na obra do jovem Marx.** In: III Colóquio Marx-Engels, 2003, Campinas. Cadernos CEMARX N. 2, vol. 2 (2005). Campinas, SP: IFCH/UNICAMP/PUBLICAÇÕES, 2003. v. 2.

NETTO, J. P. **Prólogo à edição brasileira.** In: MARX, K. Para a questão judaica. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

Noronha, Vitor César. **A crise atual e perspectivas.** In: V Coloquio de la Sociedad Latinoamericana de Economía Política y Pensamiento Crítico (SEPLA), 2009, São Paulo. V Coloquio de la Sociedad Latinoamericana de Economía Política y Pensamiento Crítico (SEPLA) - Ponencias y Resúmenes, 2009.

_____. **Religião como Superestrutura e Infraestrutura em Enrique Dussel.** In: XVII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF), 2016, Aracaju.

POST, Werner. **La crítica de la religión en Karl Marx.** Barcelona: Editorial Herder, 1972.

REDYSON, Deyve. **Ludwing Feuerbach e o jovem Marx: A Religião e o materialismo antropológico dialético.** Argumentos: Revista de Filosofia, Fortaleza, v.3, n. 5, p. 07-13, 2011.

ROSDOLSKY, Roman. **Gênese e estrutura de O Capital de Karl Marx.** Rio de Janeiro: EDUERJ: Contraponto, 2001.

ROSENFELD, Denis L. **Hegel, a moralidade e a religião.** Rio de Janeiro: Jorge Zaher Ed., 2002.

SABADINI, Maurício. **Especulação financeira e capitalismo contemporâneo: uma proposição teórica a partir de Marx.** Economia e Sociedade (UNICAMP. Impresso), v. 22, p. 583-608, 2013.

SILVA, Romero. **Epicuro, Marx e a crítica da religião.** Religare (UFPB), v. 07, p. 05-105, 2010a.

SILVA, Manuel Moreira da. **A religião natural**, p. 385-408, In. VIEIRA, Leonardo Alves; SILVA, Manuel Moreira Silva (ORG.). *Interpretações da Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2014b.

_____. **A religião manifesta**, p. 429-450, In. VIEIRA, Leonardo Alves; SILVA, Manuel Moreira Silva (ORG.). *Interpretações da Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2014c.

SCHÜTZ, Rosalvo. **Religião e capitalismo**: uma reflexão a partir de Feuerbach e Marx. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

SINGER, Peter. **Hegel**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

SOARES, Marly Carvalho. **Liberdade da consciência-de-si**: estoicismo, ceticismo e a consciência infeliz, p. 131-145, In. VIEIRA, Leonardo Alves; SILVA, Manuel Moreira Silva (ORG.). *Interpretações da Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

SOUSA, Bragado Sousa. **Aqui é da terra que se sobe ao céu**: Marx, Engels e a religião. *Acta Scientiarum. Human and Social Sciences*, v. 35, p. 115-126, 2013.

SOUZA, José Carlos. **Protesto ou ilusão?** História e religião no pensamento de Marx e Engels. São Paulo: Garimpo Editorial, 2015.

SUNG, Jung Mo. **A idolatria do capital e a morte dos pobres**. São Paulo: Paulinas, 1989.

TAYLOR, Charles. **Hegel: sistema, método e estrutura**. São Paulo: Realizações, 2014.

TEIXEIRA, Faustino (org). **Sociologia da Religião**. Petrópolis: Vozes, 2003.

UTZ, Arthur F. **Ante el marxismo e el capitalismo**. Barcelona: Editorial Herder, 1984.

VAZ, Henrique de Lima. **Marx e o cristianismo**. PERSPECTIVA TEOLÓGICA, VOL. 15, NO 37 (1983).

_____. **Ontologia e história: escritos de filosofia VI**. São Paulo: Loyola, 2012.

_____. **A formação do pensamento de Hegel.** São Paulo: Loyola, 2014.

VIEIRA, Leonardo Alves; SILVA, Manuel Moreira Silva (ORG.). **Interpretações da Fenomenologia do Espírito.** São Paulo: Edições Loyola, 2014.

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo.** São Paulo: Pioneira Thompson, 2001.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia da Religião.** São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião.** São Paulo: Paulus, 1991.

ŽIŽEK, Slavoj; GUNJEVIC, Boris. **O sofrimento de Deus: Inversões do Apocalipse.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

ZUCAL, Silvano (org.). **Cristo na filosofia contemporânea, vol. 1: de Kant a Nietzsche.** São Paulo: Paulus, 2003.